

JUAN MARICHAL

EL SECRETO DE ESPAÑA  
*Ensayos de historia  
intelectual y política\**

---

\* *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, 358 pp.

Prólogo

I De Pistoia a Cádiz: el itinerario de una generación Española

II “Liberal”: su cambio semántico en el Cádiz de las Cortes

III Perdurabilidad de Benjamin Constant

IV Historia y libertad: de Michelet a Croce (1830-1933)

V La melancolía de un liberal: de Larra a Unamuno

VI El joven Giner y la disyuntiva política de 1870

VII La europeización de España

VIII Unamuno y la recuperación liberal (1900-1914)

IX Cultura y Democracia

X Antonio Machado, poesía e historia

XI La “Generación de los intelectuales” y la política

XII Manuel Azaña: la tragedia del liberalismo

XIII Ortega en la historia de su España

XIV Azaña y Ortega: el designio de una república

XV Los intelectuales y la guerra española

XVI Reflexiones sobre la Guerra Civil medio siglo después

XVII Significación histórica de Juan Negrín

XVIII El pensamiento transterrado

XIX Modalidad del pensamiento político bajo la tiranía

XX A modo de epílogo: el secreto de España

*A la memoria de mi hijo  
Miguel Marichal (1949-1975)*

## PRÓLOGO

No deja de ser irónico que el nuevo avance espiritual —el liberalismo— fuera bautizado en el país que (más que ningún otro de Europa) había permanecido cerrado a la filosofía y a la cultura moderna, en un país esencialmente medieval y escolástico, clerical y absolutista como España". Así comentaba el gran pensador y político liberal italiano Benedetto Croce (en su *Historia del siglo XIX europeo*) un hecho de gran resonancia histórica acaecido en el Cádiz (1810-1812) de las legendarias Cortes españolas: el "nacimiento" político del vocablo liberal, de antiguo linaje aristocrático.

Ahí está la razón primera del título de este libro. Porque la sorpresa de Croce —excelente conocedor de la cultura renacentista española— ante el cambio semántico gaditano de *liberal* muestra que había (y sin duda hay todavía) una faz histórica de España oculta para la generalidad de los europeos transpirenaicos —e incluso, por supuesto, para la mayoría de los españoles— donde pueden percibirse las raíces profundas de la novedad semántica gaditana de 1810-1812.

Hoy, sin duda, la existencia en España de una asentada democracia permite ver la historia española —desde las demás naciones de Europa y desde España misma— con nuevas perspectivas. Recordemos lo que tanto reiteraba el propio Croce: "Toda historia es siempre historia contemporánea". De ahí, por ejemplo, que el liberalismo español (en su recta acepción) tenga hoy una mayor significación histórica que hace medio siglo. Y así, figuras tan singularmente españolas como don Francisco Giner de los Ríos y don Miguel de Unamuno han adquirido categoría de "fundadores" de un liberalismo renovado que aspiraba a dignificar la existencia humana individual mediante el progreso social. Unamuno, especialmente, ha adquirido dimensiones europeas que hacen de él una de las voces más representativas de la civilización moderna.

Justamente su tan reiterado principio de interpretación histórica ha sido aplicado en casi todas las páginas de este libro: "no hay opiniones sino opinantes". Aunque con una simultánea salvedad, la de sostener que sin *opiniones* no habría *opinantes*.

Esto es, la historia de las ideas liberales permite así trazar el perfil singular de quienes las han sustentado en sucesivas épocas europeas. El mismo Unamuno observó, además, que en la historia del liberalismo español había una carencia de ideas originarias, pero es manifiesto que sí ha habido liberales españoles que encarnaron fases importantes del pensamiento europeo. Por ello se presta atención, en este libro, a grandes liberales —Constant, Michelet, lord Acton, Benedetto Croce— aunque con ensayos mucho más breves de lo que merece su importancia intelectual en la Europa generada por la Gran Revolución de 1789.

En cambio, sí se ha dado a la generación española de 1914 —la de Ortega, Azaña y tantos más— el espacio requerido por su excepcional importancia intelectual y política en la historia de España. Sin olvidar su particular significación para la renacida democracia española: algunos de los ensayos de este libro fueron redactados como homenaje a Ortega y al último presidente de la II República, Manuel Azaña. Rota el alma por la guerra fratricida, se llevó a la tumba el secreto principal de su vida —como tantos españoles han hecho desde hace siglos— y no cabe utilizar su heredad para fines políticos.

Algunos lectores, quizá muchos, se sorprenderán de encontrar en este libro liberal a la figura, hartamente polémica, de Juan Negrín. Mas conviene recordar que fue el gobernante español de ánimo resuelto que supo —en horas abyectas de la Europa occidental— predicar con el ejemplo ante la barbarie nazi. Tiene, además, una notable singularidad en su generación española, la de 1914: haber estado a la altura de las circunstancias, cuando la enormidad trágica de 1936-1939 avasalló a las más lúcidas cabezas. Fue totalmente ágrafo y no quiso que en su tumba hubiese identificación alguna: ante ella (cementerio de Père-Lachaise, París) ¿no

cabría decirse que sólo la humildad permitirá aproximarse al secreto de tantos españoles que dieron sus vidas a la defensa de la libertad y al adelanto de la civilización?

Los dos capítulos finales consideran las "dos" Españas de la posguerra, la *España peregrina* de los republicanos "transterrados" en las Américas y la de los "resistentes" a la larga tiranía caudillista. Américo Castro, Francisco Ayala y José Ferrater Mora representan, en este libro, a la primera, mientras que Manuel Giménez Fernández, Enrique Tierno Galván, Jaume Vicens Vives y José Luis Aranguren son los profesores universitarios que transforman la cátedra en enclaves de pensamiento liberal. Mas, sobre todo, los profesores de "fuera" como los de "dentro" constituyeron una España orientada —por su tesón laborioso— a restaurar la paz de su patria. ¿Y no podría verse en ellos el comienzo de la "transición"?

Me resta, ahora, la tarea más grata del autor de este libro: la de dejar constancia de mis deudas con los amigos y parientes que lo han hecho posible. Mi mujer, Sólita Salinas, y mi hijo Carlos Marichal (El Colegio de México) me han alentado, en formas variadas, en ésta y otras tareas. Un antiguo amigo, el eminente historiador William J. Callahan (Universidad de Toronto) ha sido repetidamente un ejemplo de ecuanimidad y mesura verbal. Quiero también agradecer de nuevo a José Luis Yuste (Fundación March) y a José García Velasco (Residencia de Estudiantes) sus generosas invitaciones a disertar sobre temas tratados en este libro. Y *last but not least*: toda mi gratitud a Juan Cruz, regente de la Editorial Taurus, que acoge *El secreto de España*, reiterando una vez más —en ya largos años de amistad, iniciada en aquel maravilloso oasis tinerfeño que era la casa de Rosita Camacho y Domingo Pérez Minik— una prueba de fe intelectual y literaria en el autor de estas líneas.

Y no puedo terminar este prólogo sin recordar a mis colegas de Harvard, Oscar Handlin, I. Bernard Cohen y Donald Fleming. A la

memoria de John Parry (gran historiador del Ultramar hispánico) dedico un agradecido recuerdo.

Agradezco también a Inmaculada y Dulce Chacón su pericia en la preparación digital de este libro. Y a Carmen Aragonés debo la cuidadosa atención de su supervisión editorial.

Quiero también dejar constancia de mi gratitud a Manuela Mena (Museo del Prado) por su oportuna ayuda en relación con el esbozo de Goya utilizado en la cubierta. Y, finalmente, no puedo silenciar las múltiples deudas que tengo con el firme amigo que es el Dr. Tomás Palomo.

Juan Marichal

## DE PISTOLIA A CÁDIZ: EL ITINERARIO DE UNA GENERACIÓN ESPAÑOLA

Un legendario catedrático ibérico solía iniciar su curso de derecho romano con la siguiente sentencia: "El derecho romano empezó por no existir". Del siglo XVIII español se puede también decir que empezó por no existir; esto es, no existía aquel siglo español en la estimación de los historiadores de otros países. Aunque tampoco existía, para algunos españoles, en el mismo siglo XVIII. Por ejemplo, el notorio ideólogo conservador Juan Pablo Forner definió peyorativamente a su propio siglo llamándolo "siglo de ensayos" —o sea, siglo de peligrosas innovaciones políticas—. Y, por supuesto, para los absolutistas fernandinos que "ningunearon" (como se diría en México) al trienio constitucional (1820-1823), de hecho y de palabra, denominándolo "los mal llamados años", el siglo XVIII era un "mal llamado siglo". Pero también entre algunos liberales hispánicos contemporáneos ha salido malparado el siglo XVIII: Ortega, por ejemplo, lo redujo a un vacío paréntesis en la historia española, aunque lamentándolo, por supuesto. España se habría "saltado" el "siglo educador", según Ortega: ahí, en ese vacío, estarían las raíces de muchos males posteriores. Un juicio semejante sobre el siglo XVIII también ha sido expuesto por Octavio Paz: "No tuvimos siglo XVIII" —escribe, refiriéndose así al conjunto multinacional de lenguas ibéricas—. A pesar del respeto que tengo a la obra de Ortega, y no obstante la admiración que profeso por Octavio Paz, me es imposible aceptar esa actitud negadora de la existencia del siglo XVIII en España y en la América hispanohablante. Porque los trabajos reconstructores realizados en los últimos cuarenta años por hispanistas de varios países permiten afirmar hoy que sí hubo un siglo xviii en las tierras de lenguas ibéricas.

Aunque sería, sin embargo, patentemente arbitrario mantener que el siglo XVIII Empezó *en 1700*, en España y en la América de su lengua. Podría incluso decirse que el siglo XVIII se inició con un "retraso" de unos veinticinco años. Por otra parte, hacia 1760, algunos españoles encaraban, a ojos de otros europeos, el espíritu mismo del siglo. Tres textos de los tres pensadores franceses más representativos del "siglo de las luces" —Montesquieu, Rousseau, Voltaire— muestran muy gráficamente cómo el siglo XVIII pasó, en España, de la "inexistencia" a una muy concreta presencia.

El primer texto, el de Montesquieu, se encuentra en la carta setenta y ocho de sus famosísimas *Lettres persanes*, publicadas en 1721. Escribe Montesquieu, hablando de España y de los españoles:

"Voyez une de leurs bibliothèques, les romans d'un côté et les scolastiques de l'autre; vous diriez que les parties ont été faites et le tout rassemblé par quelque ennemi secret de la raison humaine".

O sea que, para Montesquieu, en una biblioteca española solamente se encuentran novelas y tratados escolásticos. Libros que, en su conjunto, parecen haber sido puestos allí por un "enemigo secreto de la razón humana". Recordemos que cuando Montesquieu escribía las líneas citadas Feijoo no había aún publicado el primer volumen de su *Teatro crítico universal*, que aparecería en 1726. No es ésta la ocasión de entrar en la debatida cuestión de los comienzos del pensamiento moderno en España: mas no puede dejar de reconocerse que el texto de Montesquieu refleja algo más que prejuicios o falta de información. Porque en 1721 el pensamiento español carecía de obras o nombres con significación transnacional.

Cuarenta años más tarde, exactamente en 1762, se publicó otro libro-clave del siglo XVIII europeo: *Émile ou de l'éducation* de Jean-Jacques

Rousseau. Y ahí, aludiendo a su íntimo amigo Manuel de Altuma, escribía Rousseau:

“Je ne connais guère que les Espagnols qui voyagent de cette manière... L’Espagnol étudie en silence le gouvernement, les moeurs, la police et il est le seul... qui de retour chez lui rapporte de ce qu’il a vu quelque remarque utile à son pays”.

Rousseau da así una imagen del español muy distante de la apuntada por Montesquieu: el viajero español observa cuidadosamente las costumbres, la actividad gubernamental de los países que visita y en cuanto regresa a su patria da a conocer sus impresiones, pensando en la utilidad que pueden tener para sus compatriotas. El español de Rousseau es, manifiestamente, un paradigma del "caballero racional" del siglo XVIII.

Paradigma que tiene apellido individual en el tercer texto: una carta de Voltaire del año 1768, cuando acababa de atender en su mansión de Ferney a un pariente del conde de Aranda, entonces presidente del Consejo de Castilla. Escribe Voltaire, mostrando entera confianza en su admirado Aranda:

"Je vous répons qu’il aidera puissamment le comte Aranda à faire un nouveau siècle".

Para Voltaire no ofrecía, pues, ninguna duda que algunos españoles estaban haciendo "un nuevo siglo", es decir, desempeñando un papel importante en la Europa de las Luces. No debe olvidarse, obviamente, que Voltaire escribía las palabras citadas al año siguiente de la expulsión de la Compañía de Jesús de España y de la América hispánica: expulsión aparentemente dirigida por Aranda, aunque no se originara en su despacho el resonante decreto de 1767. Pero, para Voltaire, la España que él veía personificada en el conde de Aranda distaba considerablemente de

la desdeñada por Montesquieu. No era aquella España un halagador e ilusorio espejismo para el patriarca de Ferney: el equipo gubernamental de Carlos III hizo realmente un nuevo siglo en las tres décadas 1759-1788. Hasta el punto que, como todos sabemos, algunos destacados españoles del siglo pasado, y del nuestro, han hecho de aquel reinado una utopía retrospectiva. Nostalgia histórica que corresponde, sin duda, a la ensoñación proyectista de los hombres más representativos de aquellas tres décadas. Cuando Jovellanos, por ejemplo, hablaba en uno de sus poemas de "los amenos carolíneos valles", se refería directamente a las poblaciones fundadas en Sierra Morena por Olavide. Mas, sin duda, manifestaba, implícitamente, su esperanza de ver toda España transformada en un "ameno Valle". Del mismo modo que el propio Olavide exclamaba en 1796, a pesar de años de persecución y exilio: "¡Ah, quién tuviera a su encargo toda la tierra del reino para hacer un jardín de toda España!". La muerte de Carlos III, el 14 de diciembre de 1788, poco antes de la Revolución francesa, pareció cerrar las vías que llevaban hacia el "jardín" soñado por sus colaboradores.

Me propongo, ahora, considerar el cuarto de siglo que media entre la muerte de Carlos III y la reforma constitucional de la monarquía realizada por las Cortes de Cádiz en 1812: ese año, en esas Cortes, el siglo XVIII español llegó finalmente a ser *él* mismo. Tardía fecha que es un factor importante, quizá decisivo, en la expansión transpirenaica del texto constitucional de Cádiz. Me aventuro, así, a proponer la siguiente hipótesis: los constituyentes de Cádiz fueron un puente —uno de los pocos puentes en aquel entonces— entre el Siglo de las Luces y la Europa liberal posnapoleónica. En aquellos hombres de Cádiz refloreció el impulso de los reformadores dieciochistas: en suma, en el Cádiz de 1812 no se estaba tan lejos de la Carolina de Olavide. En esa línea de continuidad, entre la España de Carlos III y la de los doceañistas, jugó un papel central la Universidad de Salamanca: conjeturo, incluso, que la "promoción de 1792" de bachilleres en Artes de Salamanca sería "doceañista". Vengo así, en

verdad, a reiterar, respaldado en la autoridad de su nombre, lo que señalara en 1903 el rector de Salamanca, don Miguel de Unamuno: "Era esta Universidad foco de liberalismo —escribía don Miguel refiriéndose a la promoción aludida—, dominaba (aquí) la preocupación de ir al compás de Europa, de *européizarse*, como hemos dado en decir por acá". Añadía: "aquí se fraguaron algunos de nuestros *doceañistas*".

Recordemos que la Universidad de Salamanca, muy decaída desde mediados del siglo XVII, había ganado notablemente en impulsión intelectual con las reformas promulgadas por el decreto de Carlos III de febrero de 1771. No puedo entrar ahora a examinar las consecuencias de esa decisión gubernamental: quizá la más importante —de mayores y más prolongados efectos— fue la que afectó directamente a la composición social del estudiantado. Esa reforma, y algunas de sus ramificaciones, han sido muy cuidadosamente estudiadas, dentro y fuera de España, y sólo quisiera ahora dejar constancia de la gran deuda del hispanismo dieciochista con el padre Luis Sala Balust —tan tempranamente desaparecido— y en particular con su libro *Visitas y reformas de los Colegios mayores de Salamanca en el reinado de Carlos III*. Es también importante el libro del profesor norteamericano George Addy *The Enlightenment in the University of Salamanca*, que ha reimpresso el texto de la reforma universitaria de 1771. Pero, sobre todo, son indispensables los estudios del profesor Francisco Aguilar Piñal: pienso particularmente en su edición del "Plan de estudios para la Universidad de Sevilla", preparado por Olavide. Ahí, en ese muy dieciochista texto del gobernante e intelectual hispanoamericano, se observa claramente la conexión entre su sueño de establecer buenos estudios para que España pudiera estar al nivel de las demás naciones cultas y los textos constitucionales de 1812. Y quiero aquí dejar constancia de cuánto debemos todos los "fósiles del siglo XVIII" a los admirables trabajos de don Ramón Carande, que tanto hizo por aquella Sevilla de Olavide.

Me voy a ceñir ahora a esbozar la línea de enlace entre la Salamanca de la última década del siglo XVIII y los doceañistas, centrando mis consideraciones en un terreno ideológico que ha despertado hasta hace poco iras desmesuradas: el llamado jansenismo español universitario.

El enlace entre las dos generaciones aludidas (la del equipo de Aranda y la de 1812) y todo el trasfondo universitario jansenista se refleja vívidamente en la siguiente entrada del Diario de Jovellanos, correspondiente al 20 de marzo de 1795:

"Toda la juventud salmantina es *port-royalista*. De la secta *pistoïense*: Opstraët, Zolay, sobre todo, Tamburini andan en manos de todos; más de tres mil ejemplares había ya cuando vino su prohibición; uno sólo se entregó. Esto da esperanza de que se mejoren los estudios cuando las cátedras y gobierno de la Universidad estén en la nueva generación. Cuando manden los que [ahora] obedecen. Cualquier otra reforma sería vana".

Volveremos de inmediato a este texto, casi único en la historia intelectual española, por todo lo que transparentan las líneas de Jovellanos. Menos de un mes más tarde, el 16 de abril de 1795, escribía:

"Visita de tres colegiales benedictinos que pasan al monasterio de Nájera; larga conversación con ellos de estudios... hay ya [entre ellos] muchos *port-royalistas* y *tamburinistas*. La mudanza está hecha, porque las nuevas y buenas ideas cundieron por los jóvenes; serán viejos y ellas con ellos".

Para Jovellanos no había, pues, dudas en cuanto al futuro de España, al menos el de la Universidad: los jóvenes de 1795 pasarían a ser —por inescapable ley biológica— los maestros y las cabezas directoras del mañana español, universitario y político. En ellos dominaban las que él consideraba "nuevas y buenas ideas". Jovellanos sentía, desde luego, que toda reforma que no llevara consigo cambios de personas sería finalmente

inútil: él mismo había ido a Salamanca en 1791 para inspeccionar uno de los tres colegios de las Órdenes Militares, el de Alcántara. Su conclusión fue totalmente negativa: nada se podía hacer mientras no cambiara el personal docente. (Precisemos que el proyecto reformador de Jovellanos, redactado tras su visita al Colegio de Calatrava —*Reglamento para el Colegio de Calatrava*, Gijón, 1964— fue publicado por el profesor de Oviedo José Caso González, cuyas tareas jovellanistas tanto contribuyeron a perfilar la imagen del gran patricio asturiano).

El 13 de octubre de 1791 empezó Jovellanos la visita secreta del aludido Colegio y anotó en su diario la siguiente entrada:

"Se empezó la visita secreta...; por la tarde a Alcántara, a la librería de Alegría; compra del *Tamburini*...".

Jovellanos adquirió, pues, un ejemplar de un libro de Tamburini en la librería más frecuentada por estudiantes y profesores en la Salamanca de 1791: y quizá lo hizo porque sabía que aquel libro era, más que leído, creído por sus apasionados lectores.

¿Y por qué había ese interés en Tamburini en la Salamanca de 1791? ¿Y por qué también Opstraët y por qué Zola? La respuesta a estas preguntas se encuentra en la particular significación, en aquellos años, de la villa italiana de Pistoia. Esta antigua ciudad amurallada de Toscana, no lejos de Florencia, había dado ya a la civilización europea una muy difundida arma de fuego, en cuyo nombre se reconoce fácilmente su origen toponímico: la pistola. Pero en la década de 1780 Pistoia pasó a ser un lugar conocido del mapa intelectual de Italia y de toda la Europa Latina. Su obispo, Scipione de Ricci, convocó, en 1786, a todos los eclesiásticos de su diócesis a un sínodo, con el propósito exclusivo de plantearse cuestiones fundamentales de carácter litúrgico, pastoral, ético y administrativo. El obispo de Pistoia invitó también a dos teólogos, ambos profesores en Pavía y muy visibles inspiradores del jansenismo italiano:

Pietro Tamburini (1737-1827) y Giuseppe Zola (1739-1806). El primero, Tamburini, dominó intelectualmente las reuniones de aquella asamblea eclesiástica y desde entonces su pensamiento traspasó las fronteras italianas. Sobre todo al publicarse, en 1788, las actas del Sínodo de Pistoia, cuya venta en toda la Europa Latina alcanzó cifras sorprendentes para ese género de publicaciones. En España e Hispanoamérica, por ejemplo, se difundió el texto pistoiense, en versión castellana, y fue equiparado por algunos lectores a un documento sagrado, aunque la asamblea de Pistoia recomendaba que se sustituyera —en la guía espiritual de los católicos— al teólogo dominico español del siglo XVI Melchor Cano por el jansenista belga Jean Opstraët (1651-1720). O sea, que los tres teólogos mencionados por Jovellanos en la notación de 1795 antes citada aparecían, justamente, como lectura obligada para los fieles que aspirasen a cumplir los preceptos del Sínodo de Pistoia.

La Iglesia católica —cuya estructura jerárquica había sido criticada severamente en Pistoia— tardó en responder a aquella asamblea y a sus conclusiones: pero el 28 de agosto de 1794 una bula papal —*Auctorem fidei*— condenó tajantemente a los pistoienses. En España la respuesta gubernamental fue más lenta, puesto que solamente en enero de 1801 se aceptó la bula y sus consecuencias legales: la profesora María Tomsich ha estudiado minuciosamente las jornadas dramáticas de esa dilación en su libro *El jansenismo en España*. Jornadas que culminaron en el arresto de Jovellanos el 10 de marzo de 1801. En enero, (día 9) había ya anotado Jovellanos en su diario los temores de sus amigos:

"Correo. Decreto para admitir la bula *Auctorem fidei*. Orden para su observancia. Azotes al partido llamado jansenista. ¡Ah! ¡Quién se los da, Dios mío! Pero ya sabrá vengarse...".

No podemos tampoco detenernos en este comentario dolorido de Jovellanos: pero sí conviene apuntar que el llamado "partido jansenista"

pudo resistir en la Universidad de Salamanca la ofensiva antipistoiese del gobierno. Recordemos que el obispo de Salamanca desde julio de 1798 era el íntimo amigo de Jovellanos, Antonio Tavira, una de las figuras más representativas del tránsito histórico que aquí esbozamos. Tavira fue incluso visto por el obispo de Pistoia, Ricci, como un notable ejemplo de fidelidad a los principios del Sínodo de 1786. En una carta de febrero de 1804 a un famoso revolucionario francés, el llamado "obispo constitucional", Henri Grégoire, manifestaba Ricci su admiración por Tavira y el profesorado de Salamanca:

"Je suis bien surpris qu'un pays d'Inquisition comme l'Espagne vous devance en zèle et en intérêt pour la religion... L'Université de Salamanque a un grand évêque à la tête et des braves professeurs... la vérité aura le dessus".

Las esperanzas de Ricci se confirmaron pues, efectivamente, aquellos "valientes profesores" de Salamanca lograron que triunfara en 1812 el principio de libertad en la búsqueda de la verdad. Porque puede decirse, como apuntaba Unamuno, que en la Constitución de 1812 es manifiesta la presencia de los universitarios salmantinos.

Pero ¿eran ellos o los demás lectores españoles de Tamburini jansenistas? ¿Era el "partido llamado *jansenista*" (como dice Jovellanos) verdaderamente: *jansenista*? Entramos aquí en una cuestión muy disputada, tanto en España como en la América Latina: una cuestión que genera todavía animadversiones y violencias impresas inusitadas. En una parte considerable de la bibliografía de lengua española relativa a esta cuestión se observa claramente el que podríamos denominar "síndrome de Menéndez Pelayo". Porque don Marcelino hizo suya, en esta espinosa cuestión, la sentencia condenatoria de la bula *Auctorem fidei* y acumuló argumentación suplementaria para mostrar que los jansenistas habían sido castigados legítimamente en 1794. La "oposición", digamos, en esta

cuestión, acude a la defensa de los jansenistas, haciendo de ellos razonables, aunque algo *prematur*os, "afrancesados". En el magnífico libro del profesor Émile Appolis *Les jansénistes espagnols* —que tantos caminos ha abierto— su autor no puede impedirse concluir que sus investigaciones mostraban "combien l'influence française a été forte sur les Espagnols cultivés de cette époque". Es decir, Appolis reitera la consabida cantinela del hispanismo tradicional francés: en el siglo XVIII la minoría *ilustrada* lo era por su patente (y afortunado) afrancesamiento. Comparto, claro está, las buenas intenciones del profesor Appolis en querer rescatar a los jansenistas españoles de la hoguera prendida por don Marcelino. Pero me parece de todo punto erróneo el convertirlos en una quinta columna galicana. Menéndez Pelayo los reduce a cenizas heréticas: pero Appolis no consigue darles verosimilitud histórica. Y aquí, como en tantas otras ocasiones, el historiador debe recurrir al precepto hipocrático de Unamuno: "No hay opiniones sino opinantes". Intentemos, pues, ahora, rescatar de aquellas cenizas pretendidamente jansenistas a unos *opinantes* muy singularmente representativos del siglo XVIII español.

Hagamos ahora un breve inciso para indicar que los *pistoenses* de 1795 fueron, en gran medida, un importante antecedente del espíritu post-Juan XXIII característico de la Iglesia católica. Podrían establecerse paralelos bastante precisos entre el Sínodo de Pistoia y el Concilio Vaticano II: los eclesiásticos congregados en aquella villa toscana reclamaban la descentralización de la Iglesia y pedían, por ejemplo, que se diera mayor autonomía a los obispos. También en Pistoia se acentuó la obligación pastoral de los sacerdotes y se pidió a los católicos que respetaran siempre a los fieles de otras creencias religiosas. De ahí que también el Sínodo de Pistoia tenga finalmente un carácter esencialmente antiinquisitorial. Añádase que aquella asamblea de 1786 se sumó explícitamente a la tradición antimonástica dentro de la misma Iglesia católica: y por eso a los *pistoenses* se les designó por sus adversarios con el término de "monacómacos" —o sea, odiadores de los monjes—. Todas

estas actitudes aludidas de los eclesiásticos reunidos en Pistoia y de sus seguidores, en toda la Europa Latina y particularmente en España, no pueden derivarse exclusivamente del fundador del jansenismo, Cornelius Jansenius. No creo, tampoco, que pueda verse en los lectores estudiantiles de Tamburini y Zola, en Salamanca, la manifestación de un interés genuino en la teología estrictamente jansenista. El profesor Appolis admite que el "jansenismo puro" no se extendió en España durante el siglo XVIII hasta la difusión de los textos pistoienses. Señala, además, que después de 1812 el "jansenismo" pasa a ser un anacronismo puramente individual. Pero he de confesar que no me han convencido las aseveraciones de Appolis: porque mantengo que los estudiantes de Salamanca no leyeron como *jansenistas* —sino como *opinantes*—, como lectores que viven, a su *modo* y en sus circunstancias, una corriente espiritual, una *opinión*. Es más: me aventuro a sostener que Zola y Tamburini solamente pueden ser denominados "jansenistas" con abundantes matices atenuadores. El mismo Appolis nos ofrece una salida con la terminología muy útil y pertinente de su mejor libro, *Le "tiers parti catholique au XVIII ème siècle*, porque esa acertada designación ("tercer partido católico") marca el terreno intermedio entre los dos extremos tradicionales de la Iglesia católica, los jansenistas y los llamados *zelanti*, los fieros celadores de la verdad ortodoxa.

Propongo así que se sitúe a los llamados jansenistas españoles, del cuarto de siglo entre la muerte de Carlos III y las Cortes de Cádiz, en ese difuso terreno ideológico del "tercer partido católico" de la Europa Latina. Debemos tener presente que en la España aludida había estrictamente sólo dos "partidos" religiosos: el de los inquisitoriales y el de los antiinquisitoriales. No debe sorprender, claro está, que los inquisitoriales motejen al campo adverso con la designación peyorativa de "jansenista" porque abarcaban así, en su afán condenatorio, una muy variada gama de actitudes espirituales y hasta políticas. Quisiera, pues, insistir en que tras el término "jansenista", en la España de Jovellanos, debemos ver algo *más*

(o algo *menos*) que una actitud teológica. Sugiero que aquel "jansenismo" fue, sobre todo, el gesto táctico de los intelectuales españoles que aspiraban a modificar la vida de su nación.

El historiador italiano Ettore Rota —en su libro *Giuseppe Poggi e la formazione del patriota moderno (1761-1843)*— dio una formulación precisa del enlace dieciochista entre "jansenismo" y "rebeldía": "Chi nasce ribelle, nel settecento, é giansenista". Aunque no puede reducirse el impacto, extenso e intenso, de Pistoia en toda la Europa Latina a una simple modalidad de oposición temperamental al poder político de la Iglesia católica. Estimo que la importancia de Tamburini, y de otros *pistoieses*, obedecía al carácter "circunstancial" (en el sentido orteguiano) de su pensamiento, al ajuste de su filosofía eclesiástica a las realidades concretas, sociales y políticas, de la Europa Latina de su tiempo. No es posible ahora siquiera esbozar las características principales del llamado "jansenismo democrático" italiano: a los lectores que se interesen por el tema les sugiero el estudio de Carmelo Caristia *Riflessi politici del giansenismo italiano* y también, por supuesto, el trabajo ya clásico de Arturo Carlo Jemolo *Il giansenismo in Italia*. No puedo soslayar, sin embargo, que tanto Tamburini como los demás dirigentes del Sínodo de Pistoia representaron una afirmación de la igualdad y de la solidaridad humanas. Puede incluso verse en la fecha de publicación de las *Actas* de Pistoia, 1788, un signo premonitorio de los grandes sucesos en la Francia del año siguiente. A los *pistoieses* no podían asustarles los cambios traídos por la Revolución francesa de 1789, ni ninguna de sus consecuencias en los demás países de la Europa Latina. Puede así decirse que no se confirmaron los temores expresados por Voltaire veinticinco años antes de Pistoia: "Les jansénistes gouvernent donc Paris! C'est bien pire que le règne des jésuites... les jansénistes sont impitoyables!".

No se confirmaron aquellos temores porque, de hecho, los llamados jansenistas no gobernaron nunca como tales. Porque los "jansenistas" —(o más precisamente los *pistoieses*)—desempeñaron, sobre todo, una

función histórica transitiva. Muchos intelectuales católicos de la Europa Latina pudieron incorporarse, gracias a Pistoia, a la construcción del "nuevo siglo".

En España, más que en ningún otro país de la nueva Europa, es visible la presencia de Pistoia. Conexión que vio claramente el maestro dominico y catedrático de Valencia —más tarde obispo— José Vidal, autor de un libro cuyo título impugnador es suficientemente expresivo: *Idea ortodoxa de la divina institución del estado religioso contra los errores de los liberales y pistoianos monacómacos*, publicado en Valencia en 1823, acabado ya el trienio constitucional. Para el fiero eclesiástico el término *monacómaco* es un utilísimo saco englobador de las dos mayorías "monacómacas" de las Cortes de 1812 y de 1820, cuyo pensamiento político procedía (según Vidal) de Ricci y sus colaboradores de Pistoia. Conexión ideológica que también recalca un historiador eclesiástico contemporáneo (el franciscano Isidoro de Villapadierna, en su estudio "El jansenismo y las Cortes de Cádiz", *Analecta Gregoriana*, 1954). Pero Villapadierna señala, sobre todo, que el objetivo principal de los liberales doceañistas era idéntico al de los *pistoenses*: el intento de reducir la jurisdicción pontificia. En suma, la "cuestión jansenista" debe verse sobre el trasfondo del prolongado conflicto entre Iglesia y Estado desde 1812 hasta la II República: remitimos al ejemplar estudio del profesor William J. Callahan *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)* (Nerea, 1989). En sus páginas, tan ecuanímenes, el profesor Callahan (de linaje profundamente católico) ha mostrado cuan intransigentes han sido las jerarquías de la Iglesia española en contraste con las posturas "moderadas" de los gobernantes liberales. En cuanto a éstos, las páginas inmediatamente siguientes de este libro ofrecen consideraciones semánticas y políticas que esclarecen su considerable papel histórico en la España del siglo pasado y del nuestro.

## II

### “LIBERAL”: SU CAMBIO SEMÁNTICO EN EL CÁDIZ DE LAS CORTES

Todos sabemos que fue en el Cádiz de las Cortes de 1810-1812 donde el vocablo liberal cobró la acepción política que lo transformaría años más tarde en símbolo verbal de la cultura del siglo XIX. Uno de los mejores historiadores de la Europa liberal, el italiano Benedetto Croce, comentó en los siguientes términos la novedad semántica gaditana:

"No deja de ser irónico que el nuevo avance espiritual fuera bautizado en un lugar totalmente inesperado: en el país que —más que ningún otro de Europa— había permanecido cerrado a la filosofía y a la cultura modernas, en un país tan esencialmente medieval y escolástico, clerical y absolutista como España".

No es menester, por supuesto, ahora, deshacer el "entuerto" histórico padecido por la España del siglo XVIII en esas líneas de Croce. Baste decir que las invalidan los trabajos de destacados historiadores españoles, y de diversos países, realizados en los últimos cincuenta años. Pero sí conviene corregir un error lingüístico de Croce, en las páginas suyas aludidas, que se sigue repitiendo en manuales de historia general europea e incluso en estudios de investigadores especializados en el temprano siglo XIX. El filósofo italiano declaraba que la novedad gaditana fue el empleo del adjetivo "liberal" con significado político: mas no fue así, porque la innovación española consistió en la modificación semántica del sustantivo "liberal", y no la del adjetivo. Porque, al menos desde el siglo XV se había empleado ya en castellano el sustantivo "liberal".

En el artículo que Unamuno dedicó al libro citado de Croce se refirió al origen hispánico de "liberal", aludiendo a las "raíces soterrañas" que este

término tenía en la lengua española. Pero Unamuno, interesado sobre todo por la situación política del momento y por la oportunidad de hacer característicos juegos verbales (los orígenes de "liberal" se "entretejían", decía, con los de "pronunciamiento" y "guerrilla"), no podía fijarse en las circunstancias políticas, ni en los factores lingüísticos, que concurrieron en el nacimiento del sustantivo político "liberal" en el Cádiz de 1810. Unamuno sentía, acertadamente, que el cambio semántico ocurrido en las Cortes españolas había de tener, como todo acontecimiento histórico, sus "raíces" en la forma de vida misma de España. Y, antes de pasar a la consideración de las condiciones concretas que determinaron el nacimiento semántico de "liberal", vamos a esbozar la historia de esta palabra en la lengua española antes de 1810. Se verá, al concluirla, que a los hombres de Cádiz se les ofrecían unas posibilidades lingüísticas peculiares que permitieron la rápida cristalización nominal en la terminología política del término "liberal". Potencialidades contenidas en la lengua española, como efecto y resultado de un proceso de decantación verbal de actitudes humanas, y no de una simple evolución mecánica del idioma.

El adjetivo "liberal", procedente del latín *liberalis* (lo propio del hombre libre), se ha empleado en todas las lenguas de la Europa occidental, desde la Edad Media, en varias acepciones estrechamente relacionadas que condensaban los atributos aristocráticos y las virtudes caballerescas. El aristócrata, como hombre socialmente "libre", adquiría, en su ocio, la sabiduría moral que le daban las "artes liberales" y podía, así, llegar a ser dueño de sí mismo, es decir, "libre" respecto a las inclinaciones de la "voluntad": "Llamáron las *liberales* porque en aquel tiempo no las enseñaban sino a los hijos libres... las dixeron liberales, porque delibran a los hombres en las cosas que les son necesarias, e los guardan de las enpecibles", escribía a mediados del siglo xv el biógrafo del conde Pero Niño, Gutierre Díez de Games, en su definición del caballero ejemplar. La "libertad" social y espiritual del caballero se ha de expresar en

el rasgo más frecuentemente exaltado por los expositores de la ética noble: la liberalidad, la generosidad, material y moral, con los demás hombres, sobre todo con los "inferiores". Pero finalmente, en la elaboración literaria del ideal de hombre, en la literatura española de los siglos XVI y XVII, el adjetivo "liberal" quedaba enlazado (con acepción equivalente) a las virtudes tradicionales de los moralistas clásicos.

Por otra parte, la siguiente lista de parejas de sinónimos, que podría ser extensísima, se podría compilar igualmente en otras lenguas: "liberal y clemente", "magnífico y liberal", "liberal y valiente", "abierto y liberal", "justo y liberal", "liberal y gracioso", "dadivoso y liberal" (textos de los siglos XV, XVI y XVII). El adjetivo "liberal" acarreaba, por tanto, una serie casi infinita de distinciones éticas y servía posiblemente más para "valorar" que para "significar": "liberal" era, en la lista citada, el término-suma, que recogía calificativamente el gesto señorial de sujeto "clemente" o "gracioso". De ahí que un personaje de Bretón de los Herreros pudiera decir, todavía en el siglo XIX y con el aludido complejo secular de acepciones: "Todo caballero está obligado a ser liberal" —que podía ser una involuntaria traducción de una obra inglesa de 1625 en la cual un personaje dice a otro: "As you are a gentleman, be liberal"—. O sea, que el conjunto de características individuales valiosas del caballero se cifraban, en gran medida, en el calificativo de *liberal*. La historia española de este adjetivo es paralela a la de las demás lenguas de Occidente, conformadas todas por los ideales renacentistas de las normas clásicas y los tópicos literarios de la clerecía y de la aristocracia medieval.

Mas hay en la historia española de liberal una singularidad morfológica: el empleo del sustantivo *liberal*, como se verá en los textos citados a continuación. El primero es del siglo XV, en la compilación *Floresta de philosophos*:

"Los liberales son aquellos que con sus haciendas redimen a los cautivos o pagan las deudas ajenas o hacen cosas de virtud con su dinero".

Y seguramente habrá otros —quizá numerosos— ejemplos en el siglo XVI. En mis propias lecturas del siglo XVII he notado, en textos distintos, el empleo del sustantivo liberal. En el librito de Francisco Santos *El no importa de España, loco político y mudo pregonero* (1667): "...y así al que nace avaro, se le había de arrimar *un liberal*". El segundo pertenece a una obrita casi desconocida, *El hombre práctico* del conde de Fernán Núñez (edición privada, Bruselas, 1680): "...habrá *un liberal* en este cuerpo de fraternidad". "Un liberal" significa en los dos casos lo mismo que el adjetivo, en su acepción corriente hasta entonces, "una persona generosa". Se trata, por tanto, de un cambio morfológico (sustantivación del adjetivo "liberal") y no de una alteración semántica.

Consideremos ahora las dos definiciones de "liberal" que daban, a un siglo de distancia, los dos diccionarios más importantes antes de 1810, el *Tesoro de la lengua castellana* (1611), de Sebastián de Covarrubias, y el *Diccionario de la lengua castellana* de la Academia Española de 1734. Según Covarrubias, es "liberal" el hombre "que graciosamente sin (esperar) recompensa alguna, hace bien y merced a los menesterosos, guardando el modo debido para no dar en el extremo de pródigo". El lexicógrafo español recogía con fidelidad el sentido aristocrático de "liberal", dándole incluso un leve matiz quijotesco (hacer bien a los "menesterosos"), pero introducía simultáneamente una condición limitadora: "no dar en el extremo de pródigo". Frente al desprendimiento, Covarrubias oponía, con espíritu muy propio de los españoles "mesurados" de su época, la contención que salvaría al "liberal" del peligro de llegar a ser "extremado". Los académicos dieciochistas, que manejaban el *Tesoro* de Covarrubias, aportaron algunas variantes a su definición de "liberal":

"Generoso, bizarro y que sin fin particular ni tocar en el extremo de prodigalidad, graciosamente da y socorre, no sólo a los menesterosos, sino a los que no lo son tanto haciéndoles todo bien".

La "liberalidad" aristocrática de origen medieval (protección del inferior social) se transformaba así en la *filantropía* de los hombres del siglo XVIII, al atenuar el desnivel entre protector y protegido: había que mostrar generosidad, no únicamente con los menesterosos, sino también *con los que no lo son tanto*. De todos modos, su descripción del "liberal" intensifica la nota quijotesca ("sin fin particular... socorre") y el gesto rumboso ("bizarro"), aminorando, en cambio, el peligro de la extremosidad generosa: la frase final de Covarrubias, en forma de advertencia ética, "guardando el modo debido para no dar en el extremo de pródigo", es menos efectiva al ser trasladada y reducida ("...no tocar en el extremo de prodigalidad"). Esta exaltación de la "liberalidad" en el Diccionario académico de 1734 reflejaba indudablemente una arraigada creencia en la belleza moral y el prestigio social del desprendimiento quijotesco entre los españoles "racionalistas" del siglo XVIII. ¿Y no correspondería acaso esa definición de "liberal" a los doceañistas de Cádiz? Como luego se verá, su "generosidad" fue muy celebrada: sin embargo, hay otras acepciones de "liberal", que pueden también haber contribuido al cambio semántico de 1810. En primer lugar, la vertiente negativa de la condición "liberal" a que aludían Covarrubias y los académicos del siglo XVIII, "el extremo de pródigo", aparece en los usos repetidos del adjetivo "liberal" con significación peyorativa: "liberal y manirroto", "liberal y gastador", "liberal y antojadizo". En la tercera de estas parejas de sinónimos, "liberal" equivalía a la característica psicológica más opuesta a las identificadas tradicionalmente con la palabra: "antojadizo", o sea, lo contrario del caballero "dueño de sí mismo".

Para muchos españoles el adjetivo "liberal" calificaría probablemente el desmesurado derroche económico y la psicología impulsiva identificados por ellos (Feijoo emplea "liberal" como equivalente a "pródigo") con las supuestas tendencias tradicionales de la vida española. Por otra parte, en esta particular acepción negativa de "liberal" ("antojadizo"), podría

encontrarse el origen de un significado de carácter positivo, aparecido precisamente en el siglo XVIII. Menéndez Pelayo no debía tener muy a mano los diccionarios más usuales cuando escribía que la palabra "liberal" no había tenido hasta 1810 "otra acepción que la de generoso, dadivoso o desprendido" (*Heterodoxos*, VI, 1948) puesto que desde principios del siglo XVIII y quizás antes, se empleaba con el siguiente sentido: "el que con brevedad y presteza executa alguna cosa", (*Academia*, 1734); "se toma también por expedito" (*Diccionario* del padre Terreros, 1787). De esta particular acepción de "liberal" que todavía registran los diccionarios contemporáneos (*Vox*, 1945: *expedito*) conocemos los ejemplos siguientes: "El liberal no consiente, ni la tardanza le place" (marqués de Santillana). Un siglo más tarde, en el XVI, Sebastián de Horozco, en sus *Refranes glosados*, da este ejemplo: "Ligero y liberal como sapo en arenal". Y en el siglo XVIII, en los *Sueños morales* de Torres Villaroel, "tan liberal que todo lo hace un vuelo". También en el siglo XIX, después de 1810, hay ejemplos de esta acepción. Así, en la novela de Fernán Caballero *Clemencia*, "escúrrase con viento en popa y múdese liberal". Acepción que se encuentra también en América dándose como de origen andaluz por Ciro Bayo en su *Vocabulario criollo español sudamericano*: "caballo liberal, caballo rápido de buena sangre". Todos estos empleos prueban que en la lengua española se daba una nota distintiva en el uso de liberal —la sustantivación— y una singularidad andaluza, aunque no enteramente exclusiva de España o la América de lengua española: el recién mencionado significado de *expedito*. Esto, junto con el contenido semántico tradicional de *liberal*, constituía la singular posibilidad de innovación idiomática que se daba en Cádiz en 1810.

Conocemos las condiciones concretas en que se produjo el cambio semántico según el autorizado testimonio y verosímil interpretación del conde de Toreno, José María Queipo de Llano, participante él mismo en las Cortes. Al relatar el agitado debate acerca de la libertad de imprenta, que empezó el 15 de octubre de 1810 y terminó el 10 de noviembre, se refería

al origen de la denominación política de "liberales": "Durante esta discusión y la anterior sobre América, manifestaronse abiertamente los partidos que encerraban las Cortes, los cuales, como en todo cuerpo deliberativo, principalmente se dividían en amigos de las reformas y en los que les eran opuestos. El público insensiblemente distinguió con el apellido de *liberales* a menudo en sus discursos la frase de *principios o ideas liberales*; y de las cosas, según acontece, pasó el nombre a las personas". Fueron, de acuerdo con la lógica de la historia política, los espectadores gaditanos quienes llamaron "liberales" a los diputados "reformadores" de las primeras Cortes constituyentes españolas. Y en el adverbio mismo empleado por el conde de Toreno, "el público *insensiblemente* distinguió con el apellido de liberales", se siente esa atmósfera de las tribunas públicas tan bien intuida por Galdós, en *Cádiz (Episodios Nacionales)*, vacilante entre la emoción ingenua y atónita de unos, la violencia de otros y la astuta intriga política de los que se sentían en minoría. Ahora bien, ¿quiénes habrían lanzado y, por tanto, en qué tono, con qué intención, "el apellido de liberales"? Otro historiador de la España del siglo XIX, Manuel de Marliani, en su *Histoire politique de l'Espagne*, publicada en París como la de Toreno, pero cuatro años después (1842), afirmaba, tajantemente, que los espectadores de las Cortes habían llamado "liberales" a los partidarios de las reformas, al ver que éstos hacían prueba de liberalidad (al prohibir los favores especiales y reducir su propia compensación económica) en las primeras sesiones.

Y más tarde, al dividirse de nuevo los diputados en las discusiones de las libertades civiles y políticas, "le mot libéral, d'abord appliqué dans le sens de générosité, devint une qualification politique...". El mismo año, Estanislao Bayo, en su *Historia de la vida y reinado de Fernando VII* (Madrid, 1842), aludía elogiosamente a lo que él llamaba el "desprendimiento de los diputados" de Cádiz, pero sin referirse claramente al origen de "liberal". Que el público tuviera la reacción a que aluden Marliani y Bayo es bastante probable y ha de tomarse en cuenta para

explicar el cambio semántico de 1810. Pero nos parece que la explicación del conde de Toreno, actor y testigo de vista de lo que relataba, corresponde más fielmente a la compleja atmósfera del Cádiz antinapoleónico. La observación del conde respecto al vocabulario de los diputados reformadores es probablemente exacta, puesto que él mismo era uno de ellos (aunque no habló hasta marzo de 1811), y como se ve además en el preámbulo de la Constitución de 1812 redactado por Argüelles (el orador más destacado y amigo de Toreno) en su estilo propio: expresiones como "leyes benéficas y liberales", "filosóficos y liberales principios", atestiguarían la exactitud de lo señalado por Toreno. ¿Cuándo? Probablemente en los últimos días de 1810 o en el comienzo de 1811, ya que Toreno señala el origen de la división política en las Cortes, pero no indica en qué momento empezó a circular el sustantivo "liberal" en su nueva acepción. Alcalá Galiano, en cambio, señaló el año, 1811, en su artículo de 1864: "La voz *liberal* aplicada a un partido o a individuos en Cádiz, en 1811, y después ha pasado a Francia, a Inglaterra y a otros pueblos". En suma, es verosímil suponer que los espectadores gaditanos vieran, en los diputados denominados *liberales* por ellos, diversas imágenes políticas derivadas de las acepciones mencionadas: para unos representarían el despilfarro o la precipitación, para otros la valentía y la eficacia.

Pero la nueva designación política fue motivada, ante todo, por el repetido uso, en discursos, proclamas y otros textos, de la expresión "ideas liberales" por los más decididos defensores del proyecto constitucional. Y en la utilización de esa expresión se transparenta la relación ideológica de los constituyentes doceañistas españoles con los políticos e intelectuales franceses que dominaron en París, tras la conclusión del terror jacobino, a finales de julio de 1794. El adjetivo "liberal" —acoplado repetidamente con "republicano"— identificaba a personas y actitudes opuestas, simultáneamente, a la izquierda jacobina y a la extrema derecha monárquica. Aquellos políticos e intelectuales del fin del siglo querían,

además, afianzar, legalmente e ideológicamente, el carácter burgués de la última fase de la Revolución francesa, lo que madame de Stäel llamaba gráficamente "la República de los propietarios". O, como lo expresaba, en términos más abstractos, su amigo Benjamin Constant, aspiraban a "sustituir la Revolución por la República". Algunos de aquellos políticos e intelectuales franceses recurrieron a Bonaparte para conseguir sus propósitos y así prepararon el golpe del 18 Brumario 1799: y de ahí también que lo justificaran —en el mensaje de Bonaparte al pueblo francés— en nombre "de las ideas conservadoras y liberales de la Revolución". Este, aparentemente, paradójico acoplamiento de los adjetivos "conservador" y "liberal" se explica, si se tiene presente que, el otoño de 1799, la extrema izquierda jacobina, y las numerosas facciones contrarrevolucionarias, eran peligros ciertos para la burguesía republicana usufructuaria de las ganancias producidas para ella por la Revolución francesa. El adjetivo "liberal" ingresó, por tanto, en la historia política europea, con la fuerte adherencia semántica de un aparente antónimo —"conservador"—, aunque de hecho, era un sinónimo en el texto bonapartista de 1799. Sin que el adjetivo "conservador" tuviera, ahí, su significado posterior —dado, más tarde, probablemente, por Chateaubriand— de preservación de privilegios tradicionales.

Esto es, los políticos e intelectuales de la fase llamada "termidoriana" de la Revolución eran, sí, burgueses, pero de patente ideología racionalista revolucionaria, en el sentido preciso que había expuesto, su, entonces, cabeza más representativa: Sieyès.

Uno de los textos más reveladores de la actitud intelectual y política de los revolucionarios franceses es el que vamos a comentar inmediatamente, escrito por su autor el abate Sieyès —el famoso autor del ensayo *¿Qué es el tercer estamento?*— en 1772. Cito el texto:

"Dejo de lado las naciones formadas por la *casualidad (au hasard)*. Doy por sentado que la razón va a presidir el establecimiento de una sociedad humana y quiero ofrecer el cuadro analítico de su constitución. Se me dirá que voy más bien a escribir una novela. Y responderé: ¡poco me importa! (*tant pis!*). Habría sido más fácil encontrar en la continuidad de los hechos lo que yo he buscado en el dominio de lo posible. Y ya ha habido bastante gente que se ha dedicado a combinar *ideas serviles*, siempre de acuerdo con los sucesos humanos. Esto es, cuando se medita sobre la vida humana, motivado exclusivamente por el interés público, está uno obligado a decirse, en cada página, que la política sana no es la ciencia de lo que existe, sino la ciencia de lo que debe ser..."

Y añade Sieyès:

"La física ha de ser necesariamente la ciencia de lo que existe. Mas el arte cuya finalidad es someter los hechos a nuestras necesidades y gustos, el arte es nuestro (*à nous*)".

El texto citado lo incorporó parcialmente Sieyès en su primer folleto, el de 1788, añadiendo y remachando su desdén por la historia: el cuadro histórico de los pueblos no puede proporcionarnos temas útiles para nuestras meditaciones. Y aclara esto así:

"Me parece que juzgar lo que sucede en el presente por lo que ha pasado es juzgar lo conocido por lo desconocido. Es más acertado juzgar el pasado por lo que sabemos del presente y afirmar que las pretendidas verdades históricas no tienen más realidad que las pretendidas verdades religiosas..."

Que Sieyès era muy respetado en la primera fase de la Revolución es indudable. Un visitante norteamericano en París, Gouverneur Morris,

escribía en su diario el 25 de enero de 1791, tras un almuerzo en casa de la matriarca del liberalismo, madame de Stäel:

"Allí estaba Sieyès disertando con mucha suficiencia sobre la ciencia del gobierno, mostrando total desdén por todo lo que se había dicho hasta entonces. Mme. Stäel me dice que las opiniones y escritos del abate Sieyès inaugurarán una nueva era en la ciencia política como lo hizo Newton en la física".

Puede, por tanto, situarse en los cinco años finales del siglo XVIII, en Francia, el comienzo ideológico —y en parte, semántico— del liberalismo.

En estos años los intelectuales españoles progresistas seguían muy atentamente los sucesos y las ideas de Francia: y es verosímil conjeturar que muchos de ellos —algunos profesores de Salamanca, por ejemplo— empezaran a emplear el adjetivo "liberal" para marcar su afinidad con los hombres de letras y ciencias de la Francia republicana de entonces. Y quizá pensando en dichos intelectuales españoles, Napoleón —en su mensaje al pueblo español, fechado en su campamento madrileño el 7 de diciembre de 1808— acentuó el adjetivo "liberal", al referirse a la Constitución ofrecida por él a España. En el texto napoleónico pervive, desde luego, el significado tradicional de "liberal" como sinónimo de "magnánimo", pero es patente también que se aprovecha el eco semántico del uso inmediatamente anterior a 1799. Y, sin duda, muchos intelectuales españoles del grupo llamado "afrancesado" vieron a Napoleón como representante de las ideas y aspiraciones de los republicanos antijacobinos y anticlericales antes aludidos de 1795-1799. Se comprende, por tanto, que sus adversarios en Cádiz acusaran a los liberales de ser algo así como "quintacolumnistas" afrancesados, bajo capa de patriotas. Precisamente uno de los llamados serviles escribió las siguientes muy reveladoras palabras:

"Esa nueva secta de nombre *liberal*, trasplantada de París a Cádiz, para continuar sus propias máximas revolucionarias impías y consumir los perversos planes del liberal Napoleón".

Acusación que desempolvará, al final del siglo, Menéndez Pelayo al hablar de "el escaso número de *liberales* que, por loable inconsecuencia, dejaron de afrancesarse". Don Marcelino no podía ver la distancia ideológica entre los afrancesados españoles y los constitucionalistas liberales de Cádiz: porque los diputados de aquellas Cortes legendarias, que empleaban en sus discursos la expresión "ideas liberales", no querían abandonar una terminología política que ellos consideraban usurpada por Napoleón. Esto es, los doceañistas españoles sabían, por supuesto, que algunos de los principales pensadores políticos franceses admirados por ellos (los *termidorianos* antes aludidos) habían sido postergados, o perseguidos, por Napoleón. Recordemos que, entonces, Napoleón solía referirse a ellos con el término, despectivo para él, de *ideólogos*.

Y someto a la consideración del lector la siguiente hipótesis: los liberales doceañistas españoles querían rescatar el sentido originario del vocablo "liberal", desprendiéndolo de todas las adherencias semánticas ligadas al 18 Brumario y a sus diversas consecuencias. Podría afirmarse así que los doceañistas gaditanos querían recuperar el impulso representado por el pensamiento de Sieyès antes citado. Y no sería caprichoso —teniendo presente el texto de Sieyès— atribuir a su lectura por alguno de los liberales españoles el origen de la designación de *serviles*, aplicada a los enemigos de la Constitución, a los adversarios, en suma, de la política como arte del imperativo abstracto, del *deber ser*.

De ahí que no estuviera enteramente descaminado el canciller británico lord Castlereagh al referirse despectivamente, y temerosamente, a los liberales españoles en el Parlamento inglés, el 15 de febrero de 1816. Señalemos que Castlereagh mantuvo la pronunciación española de *liberales*. Cito a Castlereagh:

"Los *liberales* eran, militarmente, un grupo antinapoleónico, pero eran, políticamente, un partido francés de la peor especie. Los liberales eran un partido netamente jacobino".

Por supuesto, el político *tory* que era Castlereagh justificaba así, en 1816, su apoyo tácito al gobierno antiliberal de Fernando VII: y utilizaba, al mismo tiempo, en su alusión peyorativa, el prolongado temor a los jacobinos franceses característico de la historia política inglesa desde 1791. Por otra parte, en las palabras de Castlereagh se transparenta la importancia política simbólica, en 1816, de aquellos liberales españoles de 1812, que no fueron ciertamente jacobinos, pero que sí habían querido ser liberales *netos*, desechando abiertamente las ambigüedades del uso del vocablo "liberal" en la Francia napoleónica. Y ahí estaría quizás el punto de partida de la extraordinaria difusión de la Constitución de 1812, fuera de las fronteras de la lengua castellana, en la década 1815-1825.

Y así propongo que en la expansión del sustantivo *liberal* operó sobre todo la intensidad emocional de su *entonación* gaditana en aquella hora de Europa. Intensidad todavía mayor en el llamado trienio constitucional de 1820-1823: porque, en aquellos años terriblemente sombríos de la historia europea, los liberales españoles fueron admirados como los reafirmadores de los principios de 1789. Por otra parte, el grupo de los *exaltados* de 1820-1823 motivó mayores temores que los de Castlereagh en 1816: esto explicaría que el vocablo liberal resonara *al hispánico modo*, por así decir, largos años, más allá del Pirineo, sin ser acogido, lingüísticamente, por los partidos o grupos políticos afines (por ejemplo, los *whigs* ingleses) hasta bien mediado el siglo XIX.

Una historiadora inglesa de nuestros días ha reflejado, todavía de manera casi anacrónica, aquel sentimiento de la década 1820-1830 al decir que el comienzo político de *liberal* fue muy desafortunado por su relación con la España del trienio constitucional, ya que "los liberales

españoles de 1820 eran muy mal vistos por la gente más respetable de Europa y el término *liberal* fue así empleado casi como un insulto...". Sin embargo, los liberales españoles llamados moderados se esforzaron, justamente, en mostrar que, en su país, era posible un *liberalismo templado* como lo llamaría más tarde don Juan Valera. Pero esto es ya entrar en otra cuestión. Lo que sí conviene acentuar es que los liberales españoles aportaron al liberalismo un componente que no era apenas visible entre los ingleses ni menos aún entre los franceses: el de identificar el liberalismo con el desprendimiento, con el imperativo de la generosidad. En suma, podría decirse que los liberales españoles llevaban así al liberalismo una actitud esencialmente diferente (por no decir opuesta) a la de los europeos transpirenaicos que identificaban el liberalismo con un cierto género de economía. Sin olvidar, por supuesto, que los españoles, tanto los de 1810-12 como los de 1820-23, dieron a la palabra liberal la carga emocional de su lucha contra la tiranía bonapartista primero y contra el absolutismo restaurado después. En suma, los españoles liberales completaron la liberación del término liberal de la usurpación realizada por el máximo usurpador, Napoleón Bonaparte.

### III

#### PERDURABILIDAD DE BENJAMIN CONSTANT

Puede afirmarse que el liberalismo *atemperado* a que nos acabamos de referir tuvo en Benjamin Constant su inspiración más continua desde los años de su mayor significación política europea. Recordemos que en 1829, un año antes de su muerte, Benjamin Constant recogió, en un pequeño volumen, textos diversos escritos en las décadas anteriores, precedidos de un prólogo justificador de la unidad del conjunto:

"He tenido durante cuarenta años el mismo principio: libertad ante todo, en la religión, en la filosofía, en la literatura, en la industria, en la política. Y por libertad entiendo el triunfo de la individualidad, tanto sobre la autoridad que quisiera gobernar despóticamente, como sobre las masas que reclaman el derecho de someter la minoría a la mayoría".

Y quizá no haya, efectivamente, en el medio siglo que media entre la Gran Revolución de 1789 y el apogeo del Romanticismo europeo, una figura intelectual que encarne visiblemente —y tan fielmente— las aspiraciones del liberalismo. Que sus contemporáneos lo vieron también así fue demostrado por la magnitud del homenaje del pueblo de París, al morir Constant, el 8 de diciembre de 1830: cuatro días más tarde, el 12, una multitud inmensa siguió el coche fúnebre, cuyos caballos habían sido desenganchados por los estudiantes del Barrio Latino para llevarlo, ellos mismos, del templo protestante de la calle Saint-Antoine hasta el lejano cementerio de Père-Lachaise. Para aquellos estudiantes, Constant era el defensor incansable de la libertad de la prensa, más que el autor de la novela *Adolfo*. No mucho más tarde la imagen de Constant empezó a simplificarse, reduciéndose a la del iniciador de la novela psicológica

autobiográfica. Tuvo asimismo la desdicha póstuma de ganarse un enemigo inmortal, el eminente crítico literario Sainte-Beuve, que se propuso reiteradamente el rebajamiento de Constant a un infiel e inconstante oportunista. Mas, hace medio siglo, cuando empezó lo que el escritor argentino Eduardo Mallea llamó *el nocturno europeo*, muchos lectores volvieron a las páginas de Constant sobre la guerra de conquista y la usurpación. Aquel libro de 1814 —escrito contra Napoleón— cobró mayor actualidad aún al iniciarse la II Guerra Mundial y producirse una recuperación de las energías liberales frente a la tiranía totalitaria. La nueva lectura de Constant tenía, ahora, una ventaja sobre la de sus contemporáneos: la publicación de los diarios íntimos y otros textos autobiográficos daba a su persona una singular modernidad. Se ha dicho —Ortega entre otros— que el hombre político carece de interioridad, y quizá sea así en general: pero Constant aparecía justamente como el pensador político, en el cual, el *hombre interior* era, inseparable del hombre de acción. Constant era, en suma, un *yo moderno* que veía la defensa de la libertad como algo muy personal.

De ahí que Constant —en el texto recién citado— identificara la victoria de la libertad con el triunfo de la individualidad, de la autonomía personal. Y no es ocioso recordar que en 1933 —en la hora más sombría en la historia de la conciencia liberal— los nazis proclamaran que uno de sus móviles era acabar con la persona privada.

Las consideraciones que siguen van a centrarse en lo que puede llamarse teoría de la libertad moderna, expuesta por Constant en las cuatro décadas 1790-1830.

No sería exagerar la imagen de Constant (frente a la trazada por Sainte-Beuve) el mantener que fue el pensador político más coherente de su tiempo y desde luego el más original entre los que se llamaron *liberales*. Porque no sería, tampoco, una exageración llamarle —como lo hizo Albert Thibaudet— "padre fundador del liberalismo".

Hay una diferencia —una distancia— no sólo cronológica entre Constant y los intelectuales protagonistas de la Revolución francesa. Particularmente entre Constant y Sieyès, a quien él de joven tanto admiró, el definidor del espíritu esencialmente antihistórico del racionalismo crítico y normativo que orientó el comienzo de la Revolución. Porque Constant, al iniciar sus meditaciones políticas, estaba dominado forzosamente por su preocupación o, mejor dicho, por una interrogación: ¿qué había en el espíritu crítico y normativo de Sieyès que, sin quererlo él, había llevado al Terror jacobino, a la guillotina que tanto segó en la Francia de la Gran Revolución? Y Constant contestará con una respuesta principal: fue el desdén por la historia, el pensar que la historia no significaba nada. Constant dirá que él veneraba el pasado —no para mantenerlo ni repetirlo sino porque el pasado era la acumulación de la experiencia humana—. Fue paradójico quizá que Constant aprendiera esa importancia del pasado en un libro que leyó en 1790 y sobre el que escribió un ensayo crítico que no publicó: las famosas *Reflexiones sobre la Revolución francesa* del inglés Edmund Burke, que tanta importancia tuvieron, y tienen, para el pensamiento conservador de muchos países. Constant, como buen hijo del racionalismo francés del siglo XVIII, estimó al leerlo que Burke era punto menos que un demente. Pero esto era en Londres —en 1790— y Constant no había visto aún el París revolucionario y lo que siguió: el cesarismo bonapartista, la dictadura militar. Que fue anunciada por Burke ya, en 1790, al predecir que la Revolución tenía forzosamente que acabar en el poder absoluto de un jefe militar.

En suma, Constant empezó a descubrir la historia —el peso a la vez beneficioso y negativo de la historia— en Londres en 1790. Pero poco después la empezó a ver en el mismo París, en la Francia de la Revolución del régimen autoritario de Napoleón.

Recordemos que Constant nació en 1767 en Lausanne, de padres descendientes, los dos, de familias protestantes francesas refugiadas en Suiza desde el siglo XVI. Constant tuvo una infancia desprovista del cariño

materno: muerta su madre pocos días después de nacer, Benjamin fue educado por sucesivos y pintorescos tutores en Suiza, Bélgica y Holanda, que le dieron una educación muy de la escuela de Voltaire. O sea, del espíritu crítico del siglo XVIII, y en gran medida muy opuesta a la que habría aconsejado el compatriota de Constant, Rousseau. Ingresó, en 1782, en la universidad alemana de Erlangen, de la cual pasó al año siguiente a la escocesa de Edimburgo. El curso de 1783-84 fue (dice el mismo Constant) el año más agradable de su vida. Recordemos que la Universidad de Edimburgo estaba en su mejor época y que el grupo de profesores de filosofía de la llamada Escuela del Sentido Común había creado un clima de excepcional intensidad intelectual. Allí, en una sociedad estudiantil de debates que todavía existe, la "Sociedad Especulativa", se destacó Constant como orador y allí hizo amistades duraderas con compañeros que figurarían más tarde en la política y la administración gubernamentales británicas. Sin olvidar, tampoco, que en Edimburgo se veneraba la obra del gran filósofo escocés David Hume, cuya *Historia de Inglaterra* será citada repetidamente por Constant.

Los diez años siguientes de su biografía, 1785-95, constituyen una novelita muy siglo XVIII, con dos estancias en París la víspera de la Gran Revolución y con episodios absurdos, muy propios de un inquieto y alocado joven pudiente dominado por dos pasiones, la erótica y la del juego. Mas no abandonó Constant nunca otra pasión suya más antigua, la de la lectura. Ni tampoco abandonó el hábito de escribir que había adquirido también, casi niño, y que reafirmó en sus días de Edimburgo. La biografía de Constant, con significado histórico, no empieza hasta 1795, cuando llega a París con su amante, la extraordinaria madame de Stäel (cuyo marido era el embajador de Suecia en la capital francesa). Es, este París, el de la transición entre la Revolución del terror jacobino y el llamado Directorio de 1795-1799. Constant señalaría, más tarde, que su ambición entonces, como la de otros jóvenes, era la de estar a la cabeza de un partido. Ambición que nunca realizó, pero sí se incorporó al grupo de

políticos, profesores y escritores que se veían a sí mismos como la salvación de la Francia revolucionaria frente a los dos peligros mayores, los extremos opuestos de los republicanos jacobinos y los monárquicos vengativos. Constant admiraba y seguía al abate Sieyès, el gran inventor de artilugios constitucionales. Uno de estos artilugios fue el llamado Consulado (1799-1804), que permitió al general Bonaparte tomar el poder el 9 de noviembre de 1799, la noche del legendario *18 Brumario* del calendario revolucionario. Constant fue premiado por Sieyès con un nombramiento de tribuno (con un sueldo considerable para la época) en la especie de cámara de debates, sin poder efectivo, el Tribunado que creó la Constitución del año VIII (1799). Mas el 5 de enero de 1800 Benjamin Constant pronunció, allí, en el *Tribunado*, un largo discurso que marcó el principio de sus dificultades con Bonaparte y su gobierno autoritario. Porque Constant se atrevió a afirmar que el *Tribunado* carecía de la función verdaderamente supervisora de las iniciativas legislativas del Primer Cónsul (Bonaparte) que le atribuía la Constitución. Bonaparte se indignó ante tal osadía y casi inmediatamente los periódicos de París empezaron una campaña de injurias groseras contra Constant, así como contra su amante, madame de Stäel. Recordemos de paso que el llamado "Círculo Constitucional", fundado por el propio Constant, se reunía en el salón de madame de Stäel. La situación de los dos amigos empeoró a principios de 1801: la Nochebuena de 1800, Bonaparte estuvo a punto de morir por la explosión de una bomba y ordenó que se arrestara y se deportara a los republicanos más conocidos. Sabía, probablemente, que los autores del atentado eran monárquicos, pero Bonaparte temía mucho más a los jacobinos que a la oposición tradicionalista. Unos ciento treinta republicanos fueron finalmente deportados a las islas Seychelles, de donde no regresaron, aun después de haberse descubierto a los culpables del atentado. Bonaparte sometió también al *Tribunado* un proyecto de ley que permitiría al gobierno establecer tribunales especiales con plenos e instantáneos poderes, en cualquier lugar de Francia, para condenar a los

enemigos del régimen, incluyéndolos en una definición muy amplia de "bandidos rurales". El 25 de enero de 1801, Constant pronunció otro discurso, criticando la ley mencionada. De los cien tribunos, cuarenta y uno se unieron a Constant en la votación, que sólo ganó el gobierno por ocho votos. Napoleón vio entonces que el *Tribunado* podía ser un peligro: "Hay ahí una docena de metafísicos que merecen todos que se les deporte". Y en 1802, efectivamente, eliminó del *Tribunado* a sus adversarios, entre ellos a Constant. Se había acabado, pues, en Francia, la actividad, y la posible carrera, política de Constant. Un año después (el 15 de octubre de 1803) Napoleón prohibió a madame de Stäel residir en París y sus alrededores. Cuatro días más tarde, acompañada por Constant, abandonó París y se trasladó a Alemania. Empezó así un año decisivo para Constant, una especie de "germanización" intelectual que dará marcada profundidad a su pensamiento político. Ya en 1794 Constant había observado que, en cuanto a la filosofía y a la historia, los alemanes eran muy superiores a los franceses y a los ingleses. Ahora, en 1803-1804, iba a comprobar muy concretamente esa opinión. Su ya aludido enemigo póstumo (Sainte-Beuve) dijo que Constant era del linaje de Rousseau pero "cruzado de germanismo"; y, en gran medida, esto es cierto, ya que Constant dedicó un continuo esfuerzo a refutar a su compatriota Juan-Jacobo.

El exilio de madame de Stäel produjo una de sus obras de mayor resonancia, *De Alemania* (1810), en la cual están presentes, indudablemente, las conversaciones suyas con Benjamin Constant, en el año de su viaje por Alemania. Fue también entonces cuando Constant empezó a escribir su diario íntimo, uno de los textos autobiográficos más reveladores de su tiempo y quizá de todo el siglo pasado. Junto con sus novelas *Adolfo* y *Cecilia*, los diarios de Constant representan un componente esencial de su liberalismo: no vamos a detenernos en la consideración del enlace que hay, en él, entre el sentimiento de la intimidad personal y su idea de la libertad, pero conviene ya apuntar que no hay *dos* autores, un Constant novelista y un Constant político. El diario

de Constant permite, además, seguir muy concretamente su biografía intelectual.

A principios de 1804 Constant y madame de Stäel se hallan en Weimar. El 23 de enero anota Constant en su diario: "He visto a Goethe. He leído a Herder, muerto hace poco". Y el 29 escribe:

"He pasado todo el día en mi cuarto. Continuada la lectura de Herder. Es, en el fondo, una obra soberbia, escrita en un estilo muy bello, y que supone una masa inmensa de conocimientos".

Y así, durante días: "Sigo con Herder". Estas lecturas de Herder determinarán en Constant el propósito de traducir amplios extractos de la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, con una introducción suya, proyecto que no llegó a realizar. Mas es manifiesto que el pensamiento liberal de Constant se precisó desde aquella lectura inicial de 1804.

La historia, para Constant, como para Herder, actúa para realizar, ella misma, una humanidad cada vez más cercana al ideal para el cual fue creada. Aunque Constant, en contraste con Herder, se niega a salir del dominio propio de la experiencia humana. Esto es, la historia no necesita para ser comprendida el recurrir a una explicación metafísica; basta con lo que Constant llama sistema de la perfectibilidad:

"El sistema de la perfectibilidad es el único que nos garantiza que no seremos completamente destruidos sin dejar traza alguna de nuestros esfuerzos... Si no existiera en las ideas una permanencia ajena a los hombres, habría que cerrar nuestros libros, renunciar a nuestras meditaciones y limitarnos a las artes útiles o agradables que harían más aceptable una vida sin esperanza y un presente sin porvenir".

La creencia en la perfectibilidad de la humanidad ofrece, en cambio, el consuelo fortalecedor de sabernos heredados por las generaciones que nos sigan:

"Por ejemplo, el amigo de la libertad y de la justicia lega a los siglos futuros lo más precioso de él mismo; lo oculta a los ojos de la ignorancia y a los de la opresión que le amenaza. Mas sabe que no habrá existido en vano y aunque el tiempo borre su nombre, su pensamiento sobrevivirá impreso en algo indestructible...".

La vida individual encuentra así su sentido al contribuir al progreso de la especie humana. Porque en el ser humano hay una capacidad innata para mejorar, para hacer que las ideas venzan a las sensaciones. Así también el ser humano se muestra repetidamente dispuesto a sacrificar su misma vida por un ideal: para Constant esa capacidad para el sacrificio es "el germen indestructible de la perfectibilidad". En suma, la que Constant llama *perfectibilidad interior* consiste en la continua y creciente humanización individual de los seres humanos, que avanzan hacia una completa y armoniosa racionalidad. Aunque esa marcha hacia la perfectibilidad es también *externa*: la historia muestra también cómo la humanidad ha progresado hacia la igualdad.

Constant es, diríamos que por autodefinition, fundamentalmente antirrevolucionario. Recordemos que había meditado largamente sobre la Revolución francesa, cuyos efectos tan variados y complejos había podido observar muy directamente. Su juicio es muy terminante:

"Las revoluciones inmolan a los individuos, transforman los caracteres, sustituyen los deberes reales por deberes ficticios y la fuerza de la razón y de la ley por la fuerza ciega; pervierten la justicia, atentan contra los derechos individuales; y cuando los derechos resultan pisoteados, las virtudes proscritas o abjuradas, lo mismo me da que este sistema

execrable tenga por estandarte la libertad (a la que deshonra) o el despotismo".

Constant ve, sin embargo, en la historia una serie de liberaciones de las cuales las llamadas revoluciones son más bien la consecuencia que la causa. Dichas *liberaciones* han sido motivadas por un visible movimiento de la historia: "La perfectibilidad de la especie humana no es sino la tendencia hacia la igualdad". Porque la desigualdad es lo que constituye, en su esencia, la injusticia. De ahí que escriba Constant:

"Siempre que el ser humano reflexiona y que llega, mediante la reflexión, a esa capacidad para el sacrificio que es la perfectibilidad, ha tomado como punto de partida la igualdad; pues adquiere el convencimiento de que debe tratar a los demás como a iguales a él mismo y que los demás le deben tratar a él como su igual".

La historia entera de la humanidad es una continua aproximación a la igualdad.

Aunque Constant no es, desde luego, un seguidor de Rousseau: muy al contrario, ya que podría mantenerse que lo considera "el más terrible colaborador del despotismo". Porque siendo Rousseau un indudable partidario de la libertad no supo elaborar una teoría que garantizara los derechos individuales. Es patente, además, para Constant que los excesos de la violencia revolucionaria, durante el predominio jacobino, fueron una consecuencia de la filosofía igualitaria de Rousseau, pues había justificado el concepto del poder absoluto de la colectividad.

Porque para Constant la experiencia francesa había sido muy negativa para la defensa y el mantenimiento de la libertad individual. Así, en uno de sus textos más difundidos, los *Principios de política*, en el capítulo que dedica a la libertad individual, escribe:

"Todas las constituciones que han sido dadas al pueblo francés desde la Revolución garantizaban la libertad individual y sin embargo esa libertad ha sido violada continuamente por los gobiernos que aplicaban dichas constituciones".

Esta conducta de los poderes políticos en Francia procede también, según Constant, de una ignorancia general sobre la naturaleza de los derechos individuales. Y así los define:

"Los ciudadanos poseen derechos individuales independientes de toda autoridad social o política y toda autoridad que viola esos derechos pierde su legitimidad".

Para Constant, los derechos de los ciudadanos son los siguientes: la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de expresión (que también comprende la difusión libre de las opiniones), el goce de la propiedad y la garantía contra la arbitrariedad.

Estas ideas de Constant fueron resumidas en uno de sus ensayos más comentados en su época y en fechas recientes: el dedicado a comparar la libertad de los antiguos y la de los modernos. Lo leyó en el Ateneo de París en 1818, cuando había en Francia un régimen de monarquía constitucional, pero con predominio de la derecha ultraconservadora. Constant era entonces la verdadera cabeza del grupo parlamentario de los llamados *independientes*. El discurso de Constant aspiraba a señalar que se había producido una confusión en Francia durante la época revolucionaria entre dos géneros de libertad, el de los antiguos y el de los modernos. Esta confusión había generado males diversos, aunque Constant señala que la revolución había sido un suceso feliz:

"La llamo suceso feliz, a pesar de sus excesos, porque me fijo en sus resultados, y no podemos olvidar que nos trajo el bien que es el gobierno representativo...".

Ahí estaba para Constant la gran novedad moderna, puesto que en la antigüedad no había gobiernos representativos aunque hubiera habido libertad:

"Este sistema de gobierno es un descubrimiento moderno... Los pueblos antiguos no podían sentir su necesidad ni apreciar sus ventajas. Porque su organización social les hacía desear una libertad enteramente diferente de la que asegura el sistema representativo".

Y para definir este sistema, el moderno, bastaría, dice Constant, preguntar a un inglés, a un francés y a un norteamericano de entonces (o sea, de 1818) qué entendían por libertad y contestarían, sin duda alguna, lo siguiente:

"Es el derecho de no hallarse sometido más que a las leyes, de no poder ser detenido ni arrestado, ni ejecutado, ni maltratado de ningún modo, por la decisión arbitraria de uno o varios individuos. Es el derecho de cada cual a expresar su opinión, de escoger su industria (su actividad profesional) y ejercerla, de disponer de su propiedad e incluso de maltratarla; de ir y venir sin pedir permiso a nadie y sin justificar sus movimientos ni sus acciones. Esa libertad es también el derecho a reunirse con otras personas, ya sea para hablar de sus propios intereses o para congregarse a rendir culto al objeto de una creencia común; o para llenar sus días y sus horas de una manera más conforme a sus inclinaciones y a su fantasía".

Y, por supuesto, es también el derecho a participar en elecciones diversas de gobernantes y otros cargos de la administración de una comunidad humana, además del derecho a presentar ante las autoridades

demandas variadas que deben ser atendidas. Este género de libertad, según Constant, era completamente desconocido por los antiguos: éstos eran más soberanos en los asuntos políticos que los modernos, pero eran más esclavos en todo lo relativo a la vida privada. Por el contrario, los modernos, que son enteramente libres en la vida privada, no son soberanos más que en apariencia, aun en los estados más libres.

"El ciudadano más oscuro de la república romana o de la espartana era un poder. No es así en Inglaterra o en los Estados Unidos. La influencia personal del ciudadano es un elemento imperceptible de la voluntad social que imprime al gobierno su dirección".

De ahí, concluye Constant, que los modernos no puedan gozar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante en el ejercicio del poder colectivo.

"Nuestra libertad debe consistir en el goce pacífico de la independencia privada (notre liberté doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée)".

Y, por tanto, Constant mantiene que deben defender los modernos lo que el progreso de la civilización —el comercio, las comunicaciones frecuentes, etc.— les ha dado: la multiplicación al infinito de los medios de alcanzar la felicidad particular, *le bonheur particulier*:

"El fin de los modernos es la seguridad de sus goces particulares; y llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para el disfrute de esos goces".

La confusión de estos dos géneros de libertad produjo males infinitos durante la que ahora llama Constant "larga y tempestuosa revolución". La

culpa no era, sin embargo, de los revolucionarios sino de los autores cuyos libros les habían inspirado y en particular las obras de Rousseau. Este "genio sublime", dice Constant, que tenía el amor más puro por la libertad, suministró pretextos funestos a muy diversas tiranías. Y así se explica que los revolucionarios creyeran que podían todos ejercer el poder y, sobre todo, añade Constant:

"Creían que todo debía ceder ante la voluntad colectiva y que todas las restricciones a los derechos individuales serían ampliamente compensadas por la participación en el ejercicio del poder social".

De ahí se derivaron las peores consecuencias de la revolución. Pero, sobre todo, afirma Constant, la independencia individual es la primera necesidad de los modernos. Y no debe nunca sacrificarse:

"La libertad individual, lo repito, de ahí la verdadera libertad moderna. De la cual es garantía la libertad política, que es por tanto indispensable. Pero pedir a los pueblos de nuestros días que sacrifiquen, como los de otros tiempos, la totalidad de su libertad individual a su libertad política es el mejor medio de acabar con la una y con la otra".

Y además, el progreso de la civilización consiste precisamente en que la existencia individual esté menos *embebida* en la existencia política (*moins englobée dans l'existence politique*).

"Los individuos transportan a lugares lejanos sus tesoros; llevan consigo todos los goces de la vida privada... el comercio ha acercado a las naciones y les ha dado costumbres parecidas; los jefes pueden ser enemigos, pero los pueblos son como compatriotas...".

Así, el ejercicio de nuestros derechos políticos nos dejará más tiempo para nuestra vida privada. Y de ahí la ventaja del sistema representativo en el que los ciudadanos delegan en sus representantes el poder.

Conviene apuntar aquí de paso (utilizando una observación de Hannah Arendt) que, en la antigüedad, la persona que llevaba una vida definida como *privada* era el esclavo, al que no se permitía participar en ninguna actividad propiamente *pública*. Nosotros, en cambio, no asociamos la palabra *privada* a una carencia, a estar privados de derechos fundamentales del ser humano. Y esto se debe, justamente, al individualismo moderno iniciado, entre otros, por Constant.

Pero Constant señala entonces el posible peligro de lo que acaba de apuntar: que los individuos se desentiendan de los asuntos políticos. A lo cual contribuyen, por supuesto, los mismos depositarios de la autoridad:

"El peligro de la libertad moderna es que llenos del goce de nuestra independencia privada, y dedicados a nuestros intereses particulares, renunciemos fácilmente a nuestro derecho de participación en el poder público".

Y Constant advierte que sería una especie de locura el creer que se puede gozar de la independencia privada sin tener completamente asegurada la libertad política. Es, por ello, necesario que el gobierno se limite a ciertas funciones, y así concluye Constant: "que el gobierno se limite a ser justo, nosotros nos encargaremos de ser felices".

¿Pero basta, en verdad, con la felicidad? Sería algo muy limitado verlo así. Para Constant el progreso humano no consiste en el aumento de la felicidad individual solamente.

"Ce n'est pas au bonheur seul, c'est au perfectionnement que notre destin nous appelle; et la liberté politique est le plus puissant, les plus énergique moyen de perfectionnement que le ciel nous ait donné".

Se trata, por tanto, de ejercer la libertad política y de mantenerla. En uno de los fragmentos que recogió Constant en el volumen ya citado de 1829, observa que el peligro mayor para la libertad es la aplicación del proverbio "zapatero a tus zapatos":

"Cuando la libertad ya no existe, la especie humana cambia de cara. Otra suerte de división en castas se introduce en la inteligencia, así como en la organización material del estado social. Perdiendo de vista la meta de todos, es decir, el bien público y encerrándose en su interés propio cada uno se consagra a la profesión que parezca prometerle el éxito más fácil y seguro. El escritor deja de actuar, el guerrero de pensar y el hombre de estado de escribir. De ahí resulta una ausencia de ideas generales y un perfeccionamiento del detalle sobre el cual el despotismo se extasía... Cada cual a su oficio. Ésa es la divisa del poder, cuando el poder quiere oprimir a los hombres... Al actuar así el poder absoluto sabe bien lo que hace. El hombre está amordazado y ya no se defiende, ya no quedan más que instrumentos que nada en común tienen los unos con los otros y que siguen pasivamente el impulso parcial que les imprime la mano de la autoridad".

Constant considera que hay que actuar continuamente en el terreno de los intereses generales.

Esta actuación está unida al que Constant llama sentimiento religioso. Para Constant, desde luego, la libertad religiosa es una de las libertades individuales fundamentales.

"Esa multitud de sectas, que produce a algunos un cierto espanto, es lo más sano que puede haber para la religión; eso hace que la religión *no* deje de ser un sentimiento y sea nada más que una forma, un hábito casi mecánico, que se combina a veces con todos los vicios y también a veces con todos los crímenes".

Porque entonces la religión no tiene ninguna influencia sobre la moral. La multiplicación de las sectas tiene para la moral una gran ventaja. Cada nueva secta aspira a ser más perfecta que la anterior. Y así se origina una feliz rivalidad:

"Cada nueva secta trata de probar la razón de su doctrina por la pureza de sus costumbres y en verdad las costumbres mejoran por efectos de la rivalidad entre las sectas".

Aunque Constant observa que hasta entonces no siempre había sucedido así, pues el gobierno y otras autoridades se habían opuesto a la multiplicación de las sectas. En suma, para Constant la intolerancia religiosa es uno de los peores males que ofrece la historia. Pero hay también lo que él llama intolerancia *irreligiosa*. Que es igualmente funesta. Ninguna autoridad puede prohibir una religión aunque la considere peligrosa.

"Error o verdad, el pensamiento del ser humano es su propiedad más sagrada. El que prohíbe, en nombre de la filosofía, la superstición especulativa y el que prohíbe, en nombre de Dios, la razón independiente merecen, "a la par, la condena de los hombres de bien".

No se opone, por otra parte, Constant a que el Estado pague los salarios a algunas iglesias, las más numerosas.

"En cuanto a la religión, puede decirse lo mismo que de las grandes carreteras. No me importa que el Estado las mantenga en buen estado mientras deje a cualquiera el derecho de preferir los senderos".

Hagamos aquí un breve inciso para señalar una particularidad de la traducción española del llamado *Curso de Política Constitucional* de Constant, publicada en Madrid, en 1820, tras la restauración del régimen constitucional, y que contiene una parte de los *Principios de Política* y también el ensayo sobre la libertad de los antiguos y de los modernos. El autor de la antología, el diputado Marcial Antonio López, en lugar de traducir el capítulo sobre la libertad religiosa, justifica el omitirlo porque sería contrario (dice) a lo prescrito por la Constitución española. Y, al traducir el ensayo sobre la libertad antigua y la moderna, omite en la definición de la libertad la referencia al derecho de reunirse para rendir culto a cualquier objeto de una creencia. El diputado del Trienio Constitucional, Marcial Antonio López, es la encarnación misma del liberal atemperado español que confirma lo observado por el profesor Callahan sobre la moderación gubernamental ante las demandas *exaltadas* respecto a la Iglesia.

Finalmente, Constant ve en lo que llama el sentimiento religioso el principio vivificador de la libertad. Y así escribe:

"Las épocas en que el sentimiento religioso abandona el alma de los hombres siempre se acercan de su servidumbre. Ciertos pueblos religiosos pueden haber sido esclavos, pero ningún pueblo *no creyente* permanecido libre. Porque la libertad no puede establecerse ni conservarse más que por el desprendimiento y toda la moral ajena al sentimiento religioso no puede fundarse más que en el cálculo".

Añadiendo:

"La incredulidad no tiene ninguna ventaja ni para la libertad política ni para los derechos de la especie humana".

Un gobierno libre necesita de la religión porque necesita desinterés y la incredulidad, aun con las más puras intenciones, tiene que reducirlo todo al interés. En suma, para que la libertad se mantenga hay que estar dispuesto a defenderla, inmolando la vida si es preciso, y no puede hacerse esto sin creer en una trascendencia, en un *más allá* de la vida que Constant no identifica, por supuesto, con una sola creencia ni siquiera con muchas creencias sino más bien con una serie infinita de ellas.

## IV

### HISTORIA Y LIBERTAD: DE MICHELET A CROCE (1830-1933)

En 1831 se publicó en París la *Introducción a la Historia Universal* de un joven historiador, Jules Michelet, cuyo prólogo se iniciaba así:

"Con el mundo empezó una guerra que debe terminar cuando acabe el mundo y no antes: la guerra del hombre contra la naturaleza, del espíritu contra la materia, de la libertad contra la fatalidad. La historia no es más que el relato de esta lucha interminable. En los últimos años, la fatalidad parecía haberse apoderado de la ciencia y del mundo. Se establecía tranquilamente en la filosofía y en la historia. La libertad reclamó su lugar en la sociedad. Y ya es hora de que lo reclame también en la ciencia. Si esta introducción alcanzara su finalidad, la historia aparecería como la eterna protesta, como el triunfo progresivo de la libertad".

Michelet escribió el prólogo citado en el otoño de 1830, poco después de la llamada Revolución de Julio, que tanta importancia tendría en su biografía intelectual: "Aquellas páginas mías, escritas todavía con el ardor de Julio —recordaba, casi cuarenta años después, en 1869—, mostraban cómo la historia universal era la victoria constante de la libertad contra el mundo *fatal*, eran, en suma, un perenne Julio de 1830". Traducir *fatalité*, *monde fatal*, por "*fatalidad*", "*mundo fatal*", es obligado, mas no recoge, con precisión, la equivalencia conceptual de las palabras empleadas por Michelet. ¿Qué quería decir exactamente *fatalité*, "*fatalidad*" El mismo sintió, al escribirla, que era necesaria una aclaración para sus mismos y más cercanos lectores franceses, poniendo una nota al pie de página: "Empleo la *palabra* fatalidad en su acepción popular y con ella me refiero a todo lo que se opone a la libertad".

Esto es, para el Michelet de 1831 la historia se polarizaba en un combate entre la *fatalidad* y la *libertad* que, tras siglos y siglos, había resultado en la victoria definitiva de la libertad, en las calles y puentes de París, en los tres días últimos —las tres jornadas gloriosas— de julio de 1830. Pero esta victoria de la libertad no se había aún realizado "en la ciencia", decía Michelet. Porque "en los últimos años la fatalidad parecía haberse apoderado de la ciencia y se establecía tranquilamente en la filosofía y la historia". ¿A qué aludía Michelet, con palabras que no podían ser enteramente claras para la generalidad de sus lectores, aunque lo fueran para sus alumnos y colegas?

Unos pocos datos biográficos permitirán situarlas en su precisa circunstancia histórica. Recordemos que Jules Michelet había nacido en 1798, en París, en una familia muy identificada con la Gran Revolución de 1789: su padre, impresor, había sido recompensado por el gobierno revolucionario con un nuevo local en un convento incautado. Y como a tantos otros revolucionarios republicanos el llamado Imperio napoleónico le había perseguido: su imprenta fue cerrada en 1812. El joven Michelet tuvo, sin embargo, la buena fortuna, como él la calificaba, de poder estudiar en un clima intelectual —pese a Napoleón— de identificación con los ideales de 1789. Empezó muy pronto a ser él mismo profesor, ya en 1817, con menos de veinte años; y antes de los treinta pasó a serlo en la prestigiosa Escuela Normal Superior de París. En 1838, al cumplir cuarenta años, fue nombrado profesor del Collège de France, el más distinguido cuerpo docente, entonces y ahora, del país vecino. Diez años más tarde las conferencias de Michelet en el Collège de France atemorizaron tanto al gobierno, que le destituyó, en la víspera de la Revolución de Febrero de 1848: mas el gobierno de la II República francesa, recién proclamada, le llevó de nuevo, triunfalmente, a su cátedra el 6 de marzo de 1848. No duró mucho aquella legendaria república y tras el golpe de Estado de Luis-Napoleón Bonaparte, el 2 de diciembre de 1851, Michelet sabía que sus días docentes estaban contados y así sucedió

efectivamente. Desde 1852 hasta su muerte, 1874, Michelet vivió pobremente, en el campo, lejos de París, entregado totalmente a su trabajo de historiador y escritor. Su corazón se rompió al ver Francia vencida y postergada en 1870. No pudo alegrarse, como Benjamin Constant en 1814, con la derrota y la humillación del nuevo Bonaparte usurpador. Porque ver en los caminos de Francia a los conquistadores alemanes fue un dolor mayor —mucho mayor— que el de los demás compatriotas suyos.

En la polarización de la historia a que antes aludíamos, si Francia representaba la *libertad*, Alemania era la *fatalidad*. Esto es, Alemania era el país de los filósofos y de los historiadores a los que Michelet se refería al hablar —en el texto citado antes— de la ocupación (y casi usurpación) de la ciencia y la filosofía por la fatalidad. Recordemos que Michelet había estudiado en la Universidad de París con Victor Cousin, el expositor de la filosofía de Hegel. En el libro antes citado de 1831, al referirse a Hegel, había escrito Michelet:

"Hegel ha violado el refugio sagrado de la libertad, porque ha petrificado la historia".

Alemania había dado a los estudios históricos verdadero vigor científico y había, por supuesto, que seguir su ejemplo y sus métodos, en la investigación y la docencia. Pero toda esta magna restauración del pasado estaba orientada y amparada —según Michelet— por una filosofía que se complacía en acentuar lo que él llamaba la *petrificación de la historia*. No vamos ahora, por supuesto, a determinar si Michelet era injusto, o al menos parcial, en sus juicios sobre Hegel, Herder y otros pensadores alemanes. No hay duda, sin embargo, que Michelet acertaba, al ver en ellos una común oposición al espíritu antihistórico de los revolucionarios franceses. En suma, la que podría llamarse *divinización* de la historia —realizada por los pensadores alemanes a finales del siglo XVIII

y principios del siglo XIX— era patentemente una filosofía conservadora, contrarrevolucionaria.

De ahí que Michelet buscara una filosofía de la historia que sin desdeñarla (como habían hecho los franceses revolucionarios: Sieyès por ejemplo) no la petrificara: ¡qué alegría debió ser la suya al abrir, por vez primera, las páginas de la *Scienza Nuova* de Vico! Empezó la traducción en 1824 y al concluirla en 1827, los nombres de Michelet y Vico quedaron unidos para siempre en la historia del pensamiento europeo. La explicación de su admiración la da así Michelet:

"En la filosofía de la historia, Vico está entre Bossuet y Voltaire. Bossuet había fijado límites infranqueables al desarrollo del género humano. Voltaire negaría todo desarrollo y haría de la historia una loca tolvanera movida por el ciego azar".

Con Vico, en cambio, la historia cobra su propio sentido: "l'homme s'humanisant par la société" ("el ser humano humanizándose por la vida en sociedad"). Esto es, la historia es la creación de la humanidad por la humanidad, lo que Michelet llamará (hablando de su propia nación) "le puissant travail de soi sur soi", "el potente trabajo de sí mismo sobre sí mismo". Y en forma más general: "En el progreso humano el agente fundamental, la fuerza viva, es simplemente el ser humano". Idea que condensa Michelet en una imagen muy suya: "El hombre es su propio Prometeo". O sea, la historia es el auto-hacerse de la humanidad".

Y esto ha podido ser así porque recibió la humanidad una impulsión inicial hacia el ejercicio de la libertad: esto es, actúa en la historia una providencia —ni ciega ni arbitraria— que opera sobre la humanidad dándole su libre albedrío. Y Michelet se exalta al contemplar el recorrido histórico de la humanidad:

"La libertad ha vencido, la justicia ha vencido. El triunfo progresivo del yo, la antigua tarea de liberación del hombre ha continuado".

Progreso que ve Michelet en el desplazamiento de la humanidad de Oriente hacia Occidente:

"El hombre ha roto poco a poco con el mundo natural de Asia alejándose del *dios-naturaleza* de la fatalidad para crearse un mundo donde actúa la libertad".

Mundo que es, sobre todo, Europa:

"Lo que en el mundo es menos simple, menos natural, más artificial, es decir, *menos fatal*, más humano, es Europa".

Porque Europa se ha hecho, al liberarse el hombre de las fuerzas opresoras de la raza y del clima. Y esto se ha realizado, ante todo, por la fusión de muchos pueblos:

"El cruce de razas, la mezcla de civilizaciones opuestas es, por tanto, el colaborador más potente de la libertad. Las fatalidades diversas que las razas llevan consigo se anulan y neutralizan al fundirse".

Porque se produce en dicha fusión lo que Michelet llama "la colisión de leur fatalités opposées", "el choque de sus opuestas fatalidades": y de ese choque surge la libertad. Mas la libertad por sí sola —aunque sea una expresión de la voluntad heroica de la humanidad— lleva a formas de vida dominadas por pequeños grupos privilegiados:

"La libertad, sin igualdad, es una libertad injusta que sólo conduce a la insociabilidad".

Y Michelet ve la Revolución francesa como el comienzo de la verdadera libertad:

"La igualdad en la libertad, este ideal al que nos debemos acercar más y más, aunque no llegemos nunca a realizarlo, ha sido casi alcanzado por el pueblo más cruzado de Europa, por el que ha podido neutralizar mejor las fatalidades opuestas de razas y climas".

Michelet concluía así su libro de 1831, para mostrar que la historia era, en sustancia, la historia de la libertad.

El pensador e historiador inglés que vamos a considerar ahora —lord Acton— quiso escribir justamente una gran historia de la libertad. Pero su punto de partida es muy diferente al de Michelet:

"La libertad, como la religión, ha motivado grandes acontecimientos y ha sido el pretexto de incontables crímenes desde los tiempos primeros de su historia —en la Atenas de hace más de dos mil años— hasta días más cercanos, cuando empezó a alcanzar su madurez".

Recordemos que lord Acton —nacido en 1834— pertenecía a una familia de la aristocracia católica inglesa, con variados enlaces familiares en la Europa continental. Tras estudiar en el Colegio de Gentilly, fundado y regido por el famoso monseñor Dupanloup, pasó a Alemania: allí, en Munich, durante siete años, cursó su aprendizaje de historiador con Ignacio von Dollinger, el gran teólogo e historiador católico. En 1859 fue elegido diputado por el Partido Liberal y en 1869 su amigo el gran primer ministro liberal Gladstone le hizo conceder el título con que es conocido, lord Acton. Decisión en la cual intervino probablemente el papel que representaba entonces lord Acton en el catolicismo británico como la cabeza más visible de la oposición a la ortodoxia ultramontana. Oposición que adquirió caracteres muy dramáticos al iniciarse el Concilio Vaticano

de 1869-1870. Lord Acton y su antiguo profesor y amigo —Von Dollinger— dedicaron entonces toda su sabiduría histórica, y toda su energía intelectual, a impedir que triunfara el dogma de la infalibilidad papal y los demás principios autoritarios patrocinados por Pío IX. Tras la conclusión del Concilio —con el triunfo total del papa— lord Acton vivió años difíciles en su relación con la Iglesia católica: no podía aceptar el dogma de la infalibilidad papal mas no podía, tampoco, abandonar su fe católica. Fue, entonces, cuando decidió hacer una historia de la libertad.

Para lord Acton —que era creyente cristiano— la historia no era, desde luego, el proceso autocreador de la humanidad expuesto por Michelet. Ni tampoco admitía la filosofía de la historia —a la que se había opuesto Michelet— de los pensadores alemanes que habían hecho de la historia una categoría casi metafísica:

"La canonización del pretérito histórico es más peligrosa que su ignorancia o su rechazo, porque perpetúa el reino del pecado y admite la soberanía del mal".

Esto es, para lord Acton era imposible hacer historia sin firmes criterios éticos:

"La historia no puede ser genuinamente científica y objetiva a menos de ser esencialmente ética".

Y así un historiador que justificara implícitamente un crimen —explicándolo en relación a las circunstancias de lugar y tiempo— lo perpetuaba a través de la historia, lo estaba cometiendo él mismo. En suma, para lord Acton hay un principio ético fundamental, el respeto a la vida humana:

"La vida humana es lo archisanto. Al que vierte sangre humana es fácil caracterizarle y condenarlo. Es lo que resuelve tajantemente cualquier cuestión... Cuando el historiador tiene entre manos a un patente asesino —sea Danton o Robespierre— puede estar seguro de sí: el juicio es inmediato".

El principio ético que aplica Acton no se halla, por supuesto, en la historia misma: es la ley universal de la ética, un código eterno derivado de la Divinidad:

"La integridad inflexible del código moral es, para mí, el secreto de la autoridad, la dignidad y la utilidad de la historia".

Porque para Acton no cabía duda que la historia mostraba constantemente cómo el poder corrompe a los que lo detentan y a los que lo padecen. En contraste con alguna de las notorias ingenuidades de Michelet, escribía:

"La historia no es una tela tejida por manos inocentes".

Añadiendo: "Entre todas las causas que degradan y desmoralizan a los seres humanos, el poder es la más constante y la más activa". De ahí que el historiador liberal deba mantener los principios de la moral universal con la firmeza de una fe religiosa.

Y resulta paradójico en extremo que el íntegro católico lord Acton repitiera, como definición del liberalismo, el precepto revolucionario del abate Sieyès, al que ya aludimos:

"El liberalismo reclama *el deber ser*, sin tener en cuenta para nada *lo que existe*".

En suma, el liberal (según lord Acton) tiene que rechazar, constantemente, todos los argumentos pragmáticos que quieran justificar los sucesos históricos por su éxito o triunfo. Quizá por eso lord Acton sentía que, en él, se daba una providencial fusión de dos códigos éticos universales: el del catolicismo y el del liberalismo —vividos los dos códigos como fuente de juicios terminantes contra toda identificación del éxito con el derecho—. El liberalismo es, así, esencialmente la negación de la justificación de los *hechos*: "Las ideas deben siempre prevalecer sobre los hechos".

De ahí que para Acton (en este caso, como para Michelet) la historia fuera esencialmente la historia de las ideas:

"La historia moderna se distingue de toda la anterior por la aparición de las ideas como fuerzas sociales determinantes del curso de los acontecimientos".

Y, precisamente, el liberalismo marca ese comienzo, es ese comienzo: cuando los seres humanos tienen plena conciencia de su capacidad para realizar un ideal ético. Esa conciencia inicial, para Acton, tiene una muy precisa fecha: 1776, la de la independencia norteamericana.

Es, en verdad —para Acton— la fecha inaugural de la historia de la libertad. Porque hasta entonces los hombres que buscaban la libertad no tenían conciencia clara de sus aspiraciones: por vez primera, dice Acton, en 1776 unos hombres afirman tajantemente que tienen derechos como seres humanos a la más plena libertad. Además, los independentistas norteamericanos evitaron el escollo destructor que surgió en la Revolución francesa: la pasión igualitaria que acabó finalmente con la libertad. Y aquí empezó Acton a considerar —como lo hiciera ya, en 1859, John Stuart Mill— que la democracia igualitaria podía ser un peligro para la libertad individual, si no se establecía como un principio absolutamente inviolable el derecho de la minoría.

Y esto le llevó a diferir de Mill —y también de Michelet— en la compleja y delicada materia del nacionalismo. Admitía Acton, desde luego, que el liberalismo afirmara el derecho de las naciones oprimidas y sojuzgadas a reclamar su independencia. Pero, también, veía Acton en el nacionalismo uno de los mayores peligros que podían amenazar a la libertad. El primero era el que representaba el nacionalismo como frangmentación del código moral universal.

Y así, frente a lo que había dicho John Stuart Mill —que presentaba al nacionalismo como una nueva fase de la historia de la libertad— Acton fue terminante: para él los estados multinacionales eran la verdadera imagen de la civilización liberal. Y la identificación del *Estado* con la *nación* era el peligro más amenazador para la libertad y para la civilización.

"Un estado que es incapaz de satisfacer a varias razas se condena a sí mismo. Un estado que se propone neutralizarlas, absorberlas o expulsarlas, destruye su propia vitalidad; y un estado que no las incorpora a su sistema político elimina el principio fundamental del autogobierno".

Pero el nacionalismo triunfante podía representar el peligro de identificar *nación* y *mayoría*, apareciendo así un nuevo género de absolutismo político.

No hay duda que la actitud ética liberal de lord Acton le colocaba en un dilema en cuanto historiador: no podía aceptar la realidad misma de la historia que él condenaba en nombre de la conciencia universal. Y, así, veía más y más la historia como una continua violación de las normas éticas universales: en suma, para Acton —en contraste con Michelet— la historia de la humanidad era la historia de la tiranía. Y esto explica, quizá, que no llegara a escribir su gran soñada historia de la libertad.

Croce, en cambio, sí la escribió: *La historia como historia de la libertad*. Croce va a disentir, sin embargo, de Michelet: porque no cree que se puede afirmar que la historia es el progreso de *una inexistente a una*

*plena* libertad. La historia no es, tampoco —como la ve Acton— una serie infinita de horrores que, finalmente, empieza a ofrecer la realización de los principios genuinamente liberales:

"Me limito a señalar que la historia nos ofrece, por supuesto, un cuadro desolador: un continuo torrente de opresiones, de invasiones, de exterminios, de despotismos eclesiásticos (o laicos), guerras civiles y exteriores, persecuciones, exilios, verdugos, ejecuciones".

Decir, ante este cuadro, que la historia puede narrarse como la historia de la libertad —observa Croce— despierta, forzosamente, en el que lo oye, una sonrisa irónica o una carcajada resonante.

Recordemos que Benedetto Croce —nacido en 1866— pasó casi toda su vida en Nápoles y allí murió en 1952. Pertenecía a una familia de la alta burguesía italiana que había estado identificada con la tradición liberal que veía en la Iglesia católica al mayor obstáculo para la unidad del país. Croce intervino en la política italiana desde joven, mas su actividad continua —y principal— fue la historia, concebida como la disciplina fundamental de las ciencias humanas. Y durante los veinte años de dictadura fascista para muchos italianos (y para muchas más personas de otros países) fue Croce el símbolo de la Italia liberal. Tras la liberación de Italia por los ejércitos aliados, Croce desempeñó —en su gloriosa ancianidad— un papel importante en el restablecimiento de la democracia. Fue, en suma, la suya una vida afortunadamente larga, y excepcionalmente creadora, con una singular coherencia espiritual.

Como para Michelet, Vico fue el maestro inicial de Croce: en verdad, el napolitano Vico era inseparable para Croce de su propio Nápoles, y fue así un tema constante de sus meditaciones. Porque, de Vico, toma Croce la visión de la historia como una realidad inteligible por ser una manifestación directa de las modificaciones del espíritu humano al correr de los siglos. Pero, en Vico había todavía, según Croce, una orientación

providencialista: o, más concretamente, una fe religiosa que veía la vida humana con una perspectiva trascendente. Fueron los estudios de Croce en Alemania los que le permitieron afirmar el carácter humano absoluto de la historia. Hegel —a quien tanto admiraba Croce— había abierto el camino del *historicismo*, esto es, del concepto de la historia como la única realidad humana. Pero en Hegel había también residuos de perspectivas teológicas. Además, Hegel había terminado por justificar, por *consagrar*, todo lo sucedido en la historia por el hecho mismo de haber sucedido. Se trataba, desde luego —según Croce— de afirmar la realidad humana de la historia. Pero no podía aceptarse como valioso moralmente todo lo sucedido. Aunque Croce no podía tampoco aceptar la posición ética de lord Acton: porque en éste dominaba la creencia religiosa. Y para Croce, como lo expuso en su *Ensayo sobre Hegel*:

"La fuerza creciente de la ciencia positiva va a eliminar definitivamente las supersticiones y prejuicios que hasta ahora han atenazado a la humanidad".

Se trataba, por tanto, para Croce de mostrar que en la historia había una realidad insorteable: ahí estaban los *hechos* y no cabía negarlos o imaginar otros.

Así, nota Croce, es frecuente todavía entre muchos historiadores hacer consideraciones fantasiosas —las que Ramón Gómez de la Serna llamaba novelas *superhistóricas*— como cuando se dice, por ejemplo: "Si en julio de 1914 los gobernantes alemanes y de otros países hubieran sabido dominar sus nervios, la I Guerra Mundial no se habría desencadenado". Croce no desdeña, por supuesto, el considerar el estado de ánimo de los gobernantes europeos en el verano de 1914, puesto que alecciona sobre las graves consecuencias de factores personales en una gran crisis histórica. Se trataría, según Croce, de algo análogo al juego biográfico al que tan

frecuentemente recurren las personas individuales cuando repasan sus propias vidas:

"Si no hubiera conocido a una determinada persona, o si no hubiera cometido un cierto error, el curso de mi vida habría sido diferente".

Croce observa que al hablarnos así a nosotros mismos estamos persuadidos de que nuestra personalidad ha sido una entidad constante e idéntica a sí misma:

"No parecemos entonces comprender que la persona que somos, en el momento que hacemos el juego biográfico aludido, es la persona que, justamente, conoció a determinada persona, cometió *aquel* error y todo ello se sumó a otras experiencias, a otros sentimientos y a diversas fantasías que están ahora en el *sí* retrospectivo".

Ese juego es aún más absurdo en la historia de una colectividad y Croce se refiere al disparatado libro de un distinguido filósofo —la *Ucronía* de Renouvier— que se propone narrar el desarrollo de la civilización europea "*no como ha sido sino como hubiera podido ser*". En su novela super histórica (llamésmola así) Renouvier parte de que la victoria política de la religión cristiana en la Europa occidental fue un hecho casual que habría podido *no* producirse y que habría bastado una ínfima variación de ciertos sucesos —al fin del reinado de Marco Aurelio— para que todo cambiara en la historia del mundo entonces.

Y todo esto muestra también —advierte Croce— cuan falso es el concepto de *causa* en la historia humana:

"No me cansaré de señalar que el concepto de causa es ajeno a la historia porque es un concepto de las ciencias naturales y sólo en éstas debe emplearse".

Nadie, hasta ahora, mantiene Croce, ha podido enlazar causas y efectos, aun para un pequeño episodio histórico, el sentimiento de la omnipotencia de la historia en que se hallan:

"en vez de ver la historia hecha por él, el ser humano, entonces, la ve como una avalancha que se desprende de la montaña y se precipita sobre él".

En suma, para Croce hay desde luego una necesidad histórica, pero no es una *fatalidad* como la veía y llamaba Michelet: porque no hay en la historia *causalidad*. Ni hay, tampoco, ninguna acción de un hipotético *más allá*:

Añadiendo gravemente Croce: "*Historia que no existiría si un Dios existiese*". No queda más remedio, por tanto, que aceptar el enorme misterio de la historia y la gran responsabilidad que implica para los seres humanos, sus actores:

"Los defensores de la libertad humana deben oponerse firmemente a esa doble forma de necesidad histórica, la concepción causal y la dependencia trascendente, mas han de aceptar la necesidad lógica de la historia humana, porque es justamente la garantía de su libertad".

Todo esto llevaba a Croce a sostener que no hay posibilidad de juicio histórico sin ejercicio de la libertad, sin acción. En esta actitud Croce representa el antecedente del gran medievalista y héroe de la Resistencia francesa, Marc Bloch, cuando decía: "Il faut s'engager pour connaître" ("Hay que comprometerse para conocer"), precepto que aplicó ejemplarmente, gloriosamente, en la defensa de su patria humillada por los nazis.

Croce —teniendo presente actitudes muy conocidas de muchos colegas universitarios— escribía:

"Esos intelectuales que nos señalan, como único camino digno, el que está distante del mundo que les rodea, parecen no entender que el apartamiento que predicán es nada menos que un peligro mortal para la inteligencia".

Por supuesto, Croce no estaba pidiendo que los intelectuales universitarios se entregaran —como había hecho él mismo y lo volvería a hacer— a la política. Era algo más sencillo que me hace recordar a un eminente colega, norteamericano, ya difunto, gran especialista en la Edad Media española, y que a una pregunta mía sobre algún suceso de aquellos días, en Estados Unidos, me contestó, sin ironía, que no sabía nada, pues no leía nunca los periódicos: "No están en el terreno de mi especialidad". Quizá Marc Bloch le habría dicho que para entender la Edad Media hay que leer también el periódico. O como Croce habría dicho, toda historia es *contemporánea*, o más precisamente es hecha por hombres que viven su propio tiempo como tal:

"Los verdaderos historiadores siempre han sido hombres de acción — aunque de diversos modos—, hombres que han meditado sobre situaciones concretas que había que resolver; y han sido hombres políticos los que han hecho las mejores historias políticas".

Y así en otros campos de la actividad humana: los creadores, los *activos* en ellas han sido sus más verdaderos historiadores.

Pero, por supuesto, también hay que estudiar el pasado, porque solamente podemos ser libres si lo conocemos: "la *historia* —en su sentido de disciplina intelectual— nos libera de la *historia* —en su acepción usual de pretérito humano". Y para liberarse de la historia hay que tener el valor de mirarla cara a cara:

"Como cuando en lugar de dejarnos abatir por contrariedades y desgracias, en lugar de lamentarnos, y de hacernos reproches por todos nuestros errores, hacemos sinceramente nuestra propia historia y nos proponemos seguir adelante con la clara conciencia de lo que debemos hacer".

Esto exige que el historiador establezca con la mayor fidelidad y honestidad todos los hechos del pasado. Croce —que se había opuesto a los positivistas en tantos terrenos— sí se sumaba a ellos en aspiración investigadora a establecer la verdad concreta y minuciosa de los hechos. O como decía un historiador alemán contemporáneo: "Dios está en los detalles" (quizá recordando el "Dios está en los pucheros" del sabio precepto de Santa Teresa).

Y esa obligación investigadora es hoy más imperativa que nunca, dado que nuestro siglo ha visto las mayores y más siniestras falsificaciones de la historia, esos vastos *ninguneos* póstumos que en algunas tiranías contemporáneas relegaron a la *no-existencia* a hombres y hechos. Restaurar la historia es así la consecuencia lógica de la recuperación de la libertad.

Pero, también como decía santa Teresa, "en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende": actitud que es la de Croce, eliminando, por supuesto, en su caso, la referencia a un creador trascendente. Esto es, Croce afirma que la vida humana es una realidad siempre misteriosa pero también siempre modificable por las personas con fe en el porvenir de la humanidad.

Esa fe es el punto de partida de los liberales primeros, como Constant: la fe en la perfectibilidad humana. No era, por supuesto, una idea nueva, suya: era, más bien, el principio fundamental de los racionalistas críticos del siglo XVIII, la motivación principal de todos sus trabajos y proyectos sociales. Y, desde luego, fue también la motivación de los revolucionarios más representativos de 1789. Pero ¿cómo podía afirmarse que la humanidad era perfectible, tras los horrores sangrientos

de la Gran Revolución y sus consecuencias, el cesarismo militar, entre otras? Mas ahí estaba, precisamente, el comienzo de la conciencia liberal representado, sobre todo, por Constant. Para él no cabía renunciar al concepto de la perfectibilidad humana: aunque había que *contar* con la historia, en lugar de desdeñarla, como habían hecho Sieyès y otros ultrarracionalistas de la Revolución.

Recordemos que Constant *descubrió* el peso de la historia al leer a Burke —su apasionado ensayo sobre la Revolución francesa— y que para Burke la historia era una lección de advertencias y trágicos augurios sobre la vanidad racionalista de rehacer el mundo con los planos geométricos de los revolucionarios franceses. A Constant, Burke le pareció casi un demente, al leerlo por primera vez en 1790. Pero luego pudo comprobar mucho de lo que había predicho Burke, y además conoció en Alemania —en 1803-1804— las nuevas filosofías y los estudios históricos que acentuaban la que Michelet llamaría *petrificación de la historia*. En suma, Constant aprendió a venerar el pasado, a respetar los *hechos* como sucesos reveladores de la condición humana. Así, para Constant, la religión (o más bien *las religiones*) son *hechos* de la historia humana y los ultrarracionalistas del siglo XVIII erraban seriamente al desdeñar las creencias religiosas.

Pero Constant no podía tampoco renunciar a todo lo que significaba el racionalismo europeo, aun después de la Revolución francesa y sus consecuencias. De ahí que no pudiera compartir —muy al contrario— la actitud conservadora y santificadora del pasado, de los *hechos*, propia de los pensadores alemanes. En suma, la conciencia liberal en Constant es el rechazo de toda violencia —el rechazo de todo cambio sangriento— pero también es la afirmación de la posibilidad de realizar la libertad, utilizando lo que la historia ofrece: de ahí también que Constant admirara tanto a Inglaterra, a su aleación de historia y reforma, de tradición y progreso.

Michelet parte también, como Constant, de la inspiración racionalista de la Revolución francesa, y también conoce el pensamiento

alemán historicista y el valor dado a los *hechos*. Pero es aún más terminante (como hemos visto) en su rechazo de la *petrificación de la historia*: "On ne fera jamais au nom du fatalisme les oeuvres de la liberté" ("No se harán nunca, en nombre del fatalismo, las tareas de la libertad"). En verdad, Michelet consagró a su modo la impulsión de la historia hacia la libertad, hacia lo que llama el triunfo del yo, *le triomphe du moi*. Para él, por supuesto, 1830 había sido el que llamaba *relámpago de julio* que iluminó de golpe toda la historia humana. (Recordemos de paso la imagen del monarca Louis-Philippe aceptando la bandera tricolor como su bandera y otros episodios similares). En suma, para Michelet la libertad triunfaba de nuevo, no sólo *en* la realidad sino "*en* la filosofía, en la ciencia" (empleando sus propios términos).

Lord Acton había tomado también como primer y fundamental impulso de su liberalismo un legado del siglo XVIII: "Si la conciencia humana es lo que Kant afirma, es suprema y todo lo demás es secundario: estados e iglesias, costumbres y caracteres nacionales, leyes y tradiciones". Y de ahí que volviera (como apuntamos) a reformular el principio normativo de los racionalistas: "El liberalismo predica lo que debe ser, sin importarle lo que existe". Pero lord Acton —formado en la Alemania del gran historicismo— tenía un mayor respeto aún que el de Constant y Michelet por los *hechos*, por todo lo que había sucedido: y justamente porque conocía la historia universal mucho mejor —sin comparación posible— que Michelet, no podía verla como una historia de la libertad sino como una serie infinita de culpables, de criminales a quienes había que condenar (su oposición, por ejemplo, a la infabilidad papal se apoyaba, ante todo, en su conocimiento de la historia vaticana que describía en términos nada halagüeños). En suma, lord Acton veía la libertad como un bien que exigía del historiador el ser un juez inapelable que condenara a los detentadores del poder siempre maligno y corruptor.

Para Croce tal actitud era forzosamente recaer en una visión *no-humana* de la historia, porque no puede situarse el historiador en una

especie de alto cielo de la conciencia moral. Había que afirmar siempre que la historia es lo humano y que no cabe escapatoria posible. Había que estar *en el ruedo* —diríamos al hispánico modo— y decirse que a veces hay que hacer el mayor sacrificio, en la vida, para defender la libertad, sin por eso creer que la historia es un caos ni una cabalgata de horrores.

No cabe duda, sin embargo, que nuestro siglo —el más sangriento quizá de la historia toda— ha visto triunfar los *fatalismos* y la *petrificación de la historia* no sólo en la realidad sino también en los libros, en la ciencia histórica misma. Y no podemos decirnos, como Michelet, que la historia es el progreso constante de la libertad. Mas *sí* podemos (pese a las objeciones de Croce), *sí debemos* seguir a lord Acton en su actitud de juez de la historia.

Hacer la historia de los incontables asesinatos de este siglo no es precisamente enseñar a amar la libertad: pero tampoco puede el historiador —al que inspira la conciencia liberal— olvidar a tantas almas sacrificadas.

"¿Por qué no me acordaría yo de haber sido el hombre miserable que fue el esclavo de la antigüedad, el siervo de los siglos medievales, el obrero de los tiempos modernos? Y aunque sé que *no son* yo mismo, no puedo dejar de sentir una compasión verdadera, y suficientemente grande, para compartir su miseria y sus padecimientos".

Escribía Michelet. Y añadía:

"Puesto que todo debe morir, empecemos por amar a los muertos".

O sea, amemos en la historia humana a todos los que han hecho de ella una heroica búsqueda de la libertad.

## LA MELANCOLÍA DE UN LIBERAL: DE LARRA A UNAMUNO

Todos recordamos las palabras de Larra en su artículo del 2 de noviembre de 1836, "El día de difuntos de 1836":

"... no tardó en cubrir mi frente una nube de melancolía; pero de aquellas melancolías de que sólo un liberal español en estas circunstancias puede formar una idea aproximada".

Ochenta años más tarde escribía Unamuno en *El Norte de Castilla*, periódico vallisoletano: "¿Por qué todo español que haya cultivado con amor y esmero el huerto sagrado de su españolidad se siente, al llegar a cierta edad, desterrado de su patria, despatriado?" Y añadía: "El ocaso de la vida de un patriota es una enorme y larga tristeza en España". Unamuno, español liberal —en 1918 se refería, celebrando con un artículo el jubileo de la "Gloriosa", al pueblo "que le [a él, Unamuno] formó el alma civil y liberal— sufre como Larra, parece también padecer de "aquellas melancolías". Claro está que tanto "Fígaro" como don Miguel representan en su dolor español ese vivir desviviéndose hispánico tan magistralmente historiado por Américo Castro: "¿A qué español no le duele España?", decía el mismo Unamuno en 1914. Hay, sin embargo, muy marcadas diferencias entre las dos melancolías, entre los dos grandes liberales españoles. Don Miguel observaba que convenía precisar, al considerar las quejas de los españoles sobre los males de la patria, "en cómo se quejan unos y en cómo se quejan otros": con las páginas siguientes, aplicando su consejo, vamos a señalar las distancias, no sólo cronológicas, entre la melancolía de Larra y la suya propia. Veremos así que aunque la melancolía del liberal Unamuno presenta rasgos muy españoles tiene una

significación —diremos incluso que una posible utilización— universal. No hay duda que en el liberalismo europeo, desde sus orígenes dieciochistas, opera también una conciencia melancólica: "on ne fera jamais que les autres soient soi", anotaba dolorido Benjamin Constant, uno de los hombres más totalmente representativos del liberalismo primero. Sí, la melancolía de Larra y de Unamuno, españoles liberales, está también dentro de una tradición general europea: pero, en la melancolía de Larra, y más aún en la de Unamuno, es visible "ese tenor, ese aire espiritual que especifica el alma de un español" (citando a don Miguel). Vamos, pues, a ver también cómo el español Larra y el español Unamuno especifican la genérica melancolía liberal del siglo europeo 1836-1936.

En el caso de Larra podemos utilizar un esfuerzo, casi coetáneo de "Fígaro", por especificar esa melancolía. Supongo que muchísimos lectores de nuestros países de lengua castellana conocen el admirable librito de Edgar Quinet *Mes vacances en Espagne* (es lástima que no se haya reimpresso la edición española de hace treinta años). Quinet —que junto con Mickiewicz y Michelet formaba el famoso triunvirato profesional del Collège de France en la década de 1840— fue a la península en 1843 para familiarizarse con uno de los países cuya literatura profesaba en la cátedra de "literaturas del mediodía de Europa". Y en su libro se ocupa de Larra. Quinet muestra para empezar la imagen transpirenaica convencional del liberal español en los primeros años de la guerra civil iniciada en 1833. Se refiere al intelectual español, a "la musa española" dice él, en estos términos:

"Vous vous la représentez l'escopette en main, une tache de sang au front, creusant d'un geste déclamatoire la fosse d'un factieux au détour d'un défilé".

Esto es, Quinet sabe que para la mayor parte de sus lectores

—probablemente para él mismo antes de ir a la península— el liberal español es un personaje de Stendhal, por ejemplo el "conde Altamira" en *Rojo y negro*. Recuérdese que para el novelista francés lo que él llama *espagnolisme* —la afirmación apasionada y casi brutal de la autonomía emocional de la persona— equivale a su imagen del liberalismo heroico, byroniano. Quinet previene en seguida al lector: "ce beau idéal est justement le contraire de la vérité". En España no hay "Altamiras". Larra, el liberal español más representativo, la voz misma de la España liberal de 1833-1837 —téngase presente que Quinet, en el caso de Larra y su significación, hace consideraciones retrospectivas— no es un hombre de acción, no es siquiera un apasionado partidario, más bien todo lo contrario. Quinet apenas disimula su asombro:

"Une révolution qui s'accomplit en se moquant d'ellemême, c'est l'originalité de José de Larra... Tant de sang-froid dans l'ironie, au milieu de passions si effrénées, c'est là ce qu'on n'a pas vu ailleurs. Qui s'attendrait à trouver la froideur amère de Paul-Louis Courier au premier matin de la Constituante?".

Justamente, recuerda Quinet, la Revolución de julio de 1830 transformó la frialdad amarga de Courier en exaltación liberal. Larra en cambio, "ce mélancolique", no se siente satisfecho cuando triunfan los liberales, los suyos. Reacción todavía más sorprendente, según Quinet, si se tiene en cuenta que Larra era el español más escuchado y más admirado de su tiempo. Comentando la queja famosa de Larra ("escribir en Madrid es llorar") escribe Quinet: "L'ingrat, toute la Péninsule avait les oreilles ouvertes pour lui". Para el historiador francés la extremada melancolía de Larra no resulta, sin embargo, enigmática. Responde a la fusión, en la personalidad de Larra, de dos características psicológicas e históricas, una nueva, del siglo XIX, y otra, tradicional hispánica: Larra era, en esta interpretación de Quinet, un romántico wertheriano

superpuesto a un sombrío español, "un espagnol ombrageux". Quinet alude, por supuesto, a los amores desgraciados de Larra (sin mencionar a Dolores Armijo), y señala que el español exhibía románticamente, wertherianamente, su herida cada mañana. Pero para Quinet el suicidio de Larra es ante todo la consecuencia de un rasgo tradicional español, lo que tradicionalmente se llama "humeur noire" de los españoles. Éstos, según Quinet, suelen jugar con la muerte, llegan incluso a convidarla, aunque, en general, esta "plaisanterie sépulcrale" no tiene consecuencias desgraciadas: Larra es, quizá, su primera víctima. Y así Quinet ve finalmente la actitud de Larra, la melancolía de "Figaro", como una acentuación personal de una característica muy española: "ce commentaire ironique de la Révolution par un révolutionnaire, restera comme un des traits de caractère national dans une crise de passion". La melancolía de Larra es la permanente melancolía del "espagnol ombrageux", ahora aplicada a la ideología liberal.

Volvamos ahora al texto de Larra citado al principio de estas páginas. Para precisar la intensidad de su melancolía Larra recurre a dos términos de comparación de indudable significado personal: la suya es mucho mayor que la de "un inexperto que se ha enamorado de una mujer" o que la de "un diputado elegido en las penúltimas elecciones". La biografía de Larra es bastante conocida (aunque en verdad no existe todavía una biografía completa, definitiva: y no es, desgraciadamente, único el caso de Larra en las letras hispánicas), por lo menos en lo relativo a sus relaciones con Dolores Armijo. Pero no siempre se ha reparado en la importancia de la segunda referencia: recuérdese que Larra fue elegido diputado (procurador) por Ávila en agosto de 1836, pero que no llegó a sentarse en las Cortes porque el llamado motín de La Granja (el 12 del mismo mes) determinó la anulación de las recién celebradas elecciones. En éstas había triunfado su "partido" —en verdad podría decirse que había triunfado más bien su generación, la joven generación intelectual liberal de 1836— y Larra se consideraba probablemente muy "ministeriable". Carlos Seco

Serrano, en su reciente edición de las obras de Larra en la Biblioteca de Autores Españoles, ha hablado del "hundimiento" de Larra tras el motín, de su "derrumbamiento moral". Y explica la desesperación de "Fígaro" como "típica en un idealista que contrapone a su esquema platónico la realidad" ("hecha siempre —según Seco— de mezquinas razones"). Mas quizá no sea tan "platónica" la actitud de Larra ni tan simple la "realidad". Larra, desde 1833, y muy particularmente desde 1834, desde el ministerio de Martínez de la Rosa, había estado reclamando una política más inclinada a la izquierda, más decididamente reformadora. En mayo de 1836, cuando Espronceda publicó su importantísimo folleto "El ministerio Mendizábal" (en que apoyándose en Flórez Estrada revela las consecuencias negativas de la desamortización), Larra se asocia a las críticas de su amigo y compañero de generación y concluye que no es de esperar que el pueblo español se interese por la causa de la libertad: es manifiesto que los liberales no piensan verdaderamente en el pueblo. Y poco antes, en un folleto suyo, Larra declara sarcásticamente que los liberales podían estar contentos "de haber hecho las cosas a medias, cuando hubo coyunturas de poder hacerlas por entero". Se dice que el "derrumbamiento" de Larra tras La Granja proviene en gran medida de ver que su grupo "izquierdista" queda definitivamente desplazado: pero el hecho real es la "restauración" del texto constitucional doceañista —reemplazada— a su vez por la nueva Constitución de 1837, una de las más liberales de la España del siglo pasado— y unos seis meses de tonalidad un tanto populachera. La amargura de Larra, su creciente melancolía, quizá no provenga exclusivamente de la supuesta (por algunos historiadores) derrota de los "izquierdistas", sino justamente de lo contrario, del triunfo de los "populares". Si consideramos algunos textos del otoño de 1836 —los que siguen sobre todo al ya citado, clave en la biografía de Larra, del 2 de noviembre— sorprende el tono de Larra. En una de sus crónicas teatrales, sobre la comedia *El pilluelo de París* (19 de noviembre de 1836), escribe: "Diríamos que la desigualdad de las clases y

de las fortunas es un mal de que no hay que echar la culpa a nadie sino a la naturaleza de las cosas". Y añadía: "El continuo alarido de los muchos contra los pocos es un sofisma, cuando no es pereza". Alude luego a una frase de Cervantes en los siguientes términos:

"Nuestro Cervantes, que felizmente no floreció en el siglo de las caretas políticas y de las sonajas al uso de los pueblos, decía en alguna parte, hablando del pobre, *si es que el pobre puede ser honrado...* Bien es verdad que Cervantes, en el día, con toda su profundidad filosófica, acabaría probablemente por ser deportado a Canarias, *por sospechoso de desafecto*, en atención a que... decía también, hablando del andar en coche, *que todo otro andar es andar a gatas*; frases bastantes para dar la medida de sus aristocráticas y criminales aficiones".

Digamos, de paso, que Larra, en un artículo de diciembre de 1836, informa a sus lectores del número y calle de su domicilio, y advierte que se le puede "prender por la mañana desde las nueve en adelante".

No podemos ahora detenernos a puntualizar en detalle la trayectoria política e ideológica de Larra: pero nos inclinamos a afirmar que de un gran número de textos de "Fígaro" se desprende claramente que le disgustaba profundamente lo que más entusiasmaba a muchos románticos extranjeros: el estilo democrático del trato humano en España. En España hay una excesiva confusión de clases y no se respeta suficientemente a los hombres más capaces, a esos hombres en quienes se encarna lo que un escritor argentino de la generación de Larra y admirador del español llamaba "los poderes intelectuales". Para Larra el liberalismo es una forma de vida en que la "élite", la minoría intelectual, dirige y en que el pueblo sigue a esa minoría directora (un siglo más tarde un español gran admirador de Larra, don José Ortega, verá la sociedad ideal como la conjunción de una minoría directora y de una docilidad en "los más"). La melancolía del español Larra es, por tanto, muy semejante a la de

Constant y a la de otros liberales transpirenaicos que temían a las masas populares, que veían en la realización de sus mismos ideales un peligro para ellos mismos. Pero en Larra la melancolía liberal presenta también un rasgo personal muy específico, un rasgo que le enlaza con Unamuno y los del 98 y que le acerca a nuestro propio tiempo.

Quizá muchos lectores de Larra habrán reparado en la extraordinaria significación de las últimas líneas del artículo suyo más divulgado por las antologías escolares, "Vuelva usted mañana": Larra abandona ahí la tradicional actitud de los intelectuales lapidadores de España al descubrir en sí mismo los yerros que condena en los demás. Hasta entonces, hasta Larra, el intelectual español suele considerarse espectador liberado de los males que padece la sociedad por él criticada: su capacidad observadora le distancia de sus compatriotas y, por tanto —en virtud del supuesto poder lustral de la Razón—, llega a alcanzar la condición privilegiada de "extranjero en su patria". Larra, en cambio, se sabe inmerso en su propio país, en la forma de vida española y se juzga forzosamente cómplice interno de todas las desgracias nacionales:

"¿Es la pereza de imaginación o de raciocinio que nos impide investigar la verdadera razón de cuanto nos sucede... haciéndose cada uno la ilusión de no creerse cómplice de un mal cuya responsabilidad descarga sobre el estado general del país?".

Larra siente que España apenas tiene remedio y que en consecuencia su yo personal está previamente, congénitamente condenado a odiosas limitaciones. Larra comprende que cuando él describe a los demás españoles se está describiendo a sí mismo: que no es menester preguntar quién es el español que pasa frente a él porque ese español es él mismo, "Fígaro". De ahí la gran desesperación del suicida de 1837: y de ahí que Larra marque el comienzo de una nueva época en la historia intelectual de España y de los países de lengua castellana. Porque en él se

da por vez primera la percepción —se trata en él de una experiencia, de una vivencia más que de una comprensión verdaderamente intelectual— del enlace profundo entre la persona y su circunstancia, entre el yo y la sociedad: Larra presiente, diríase, que en la interioridad del hombre *está* siempre su cultura nacional (en el sentido amplio y antiguo de "nación"). Pero el descubrimiento de Larra se completa con una gran melancolía. Porque Larra, liberal español, se ve a sí mismo derrotado de antemano por el sino de la "raza": eres liberal, se dice, y sin embargo cuando estés en el poder "tomarás el látigo y azotarás como te han azotado". Es decir, que él, español que lucha por la realización de los nuevos principios liberales en la península, sabe que no puede liberarse del temperamento autoritario de los hombres de su patria: esas "costumbres" que él condena (y "las costumbres" en Larra equivalen con frecuencia a "forma de vida nacional") están ahí, siempre al acecho, permanente caballo troyano que la sociedad abre a gusto y placer en la interioridad del hombre. Y Larra se siente abrumado: porque si es triste que "les autres ne soient pas soi", es más triste aún que "les autres" estén dentro de uno mismo, que uno los lleve siempre en la sangre. Larra no podía sentir, como lo sentía Benjamin Constant, que bastaba cerrar la puerta de la propia intimidad —Faguet decía muy agudamente que Benjamin Constant concebía el liberalismo como "une manière de fermer sa porte"— para dejar ahí fuera a "los otros". Larra no podía encontrar salida a su melancolía pues contaba con muy pocos recursos culturales, víctima de la ausencia de maestros. (Podríamos aquí incurrir en una hipótesis a lo don Marcelino, cambiando el nombre individual aunque no la generación española de su retrospectivo anhelo: "¡Qué distinta hubiera sido nuestra suerte si el primer explorador intelectual de Alemania hubiese sido don Mariano José de Larra!"). Se entiende así que Unamuno —en un texto de 1931, "Releyendo a Larra"— no viera en él sino a un literato, "en su sentido más estrechamente profesional". Pero, por otra parte, Unamuno era marcadamente injusto con Larra en ese texto (en que se opone tajantemente, y con mucho de razón, a

la pretendida filiación larraína de él y los del 98): Larra, después de todo, tenía mucho de auguradora víctima sacrificial de la España moderna, de la España que en él empezaba. Diríamos, en resumen, que Larra se había "topado" con su descubrimiento (el del enlace entre persona y sociedad): y que su melancolía de liberal español era el resultado de aquél. Unamuno, como veremos inmediatamente, va a hacer del enlace "hallado" por Larra fuente de vida creadora: y su melancolía va a ser una búsqueda más que un resultado, un método más que un padecimiento.

El punto de partida de Unamuno —en cuanto a la relación entre el yo y su circunstancia— es el "descubrimiento" hecho por Larra: "el hombre consciente de su propia ciudadanía, de su propia civilidad" sabe que su biografía personal "se ha fraguado dentro de la historia general de su pueblo". Y el español Unamuno sabe que lleva dentro al inquisidor (se refiere muy repetidamente a esta presencia autoritaria), que en él están "los otros" pero que también en él están los caballeritos de Azcoitia, las Sociedades de Amigos del País, "aquel liberalismo vascongado de fines del siglo XVIII y principios del XIX". Unamuno, claro está, sufre al sentir íntimamente la dualidad de España, pero —y aquí se separa de Larra y de la insatisfacción romántica— consiente en su sufrimiento porque sólo puede así la persona llegar a ser ella misma: "El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona". Unamuno menciona constantemente que él empezó a ser persona, a cobrar conciencia de sí mismo, en medio de una guerra civil y declara que no ha terminado nunca en él aquella lucha inicial: en él riñen siempre "unos y otros, aquellos a quienes vi reñir siendo niño, cuando fui testigo en la última guerra civil, del bombardeo de Bilbao". Pero Unamuno no se considera "neutral": él lleva en su intimidad la división de España pero es ante todo y sobre todo un liberal, un liberal de España. En 1918 en el artículo ya citado, dedicado al jubileo de la llamada Gloriosa (la revolución de 1868), habla del político liberal Sagasta, "antiguo miliciano nacional, de cepa de la vieja solera liberal" y felicita a su amigo don Amos Salvador

(padre) por haberse presentado ante el rey "con uniforme de comandante de la ex Milicia Nacional" y con "su consiguiente morrión". Y en uno de sus últimos artículos, "Abolengo liberal", publicado en el periódico madrileño *Ahora* el 15 de enero de 1936, escribía:

"... siento afirmarse en mí aquella tradición familiar de liberalismo que brotó de lo nacional de nuestro glorioso siglo XIX, el de la Constitución de 1812, el de las dos guerras civiles que retemplaron el alma de mi abuela Benita Unamuno y Larraza".

Unamuno quería mostrar que había habido un liberalismo español castizo, y quería también dar un nuevo contenido, nuevos impulsos, a la ideología liberal. Particularmente entre 1902 y 1909 Unamuno dedica gran parte de su acción escrita y oral a la definición del liberalismo español.

Recordemos que existía además en la península un partido político denominado "liberal" cuya ideología era apenas apresable (uno de sus jefes mantenía que no había "artículos de fe o credo obligatorio para todos los liberales"): y no se olvide que el vocablo mismo de "liberal" estaba bastante desacreditado entre los intelectuales pues sonaba precisamente a "morrión de miliciano nacional". Unamuno, no sólo se aferraba al españolísimo término (nacido después de todo en su acepción política en el Cádiz de las Cortes) sino que también se esfuerza por darle nuevo curso. En una conferencia de 1909, en Valladolid, sobre "La esencia del liberalismo", Unamuno considera una de las cuestiones más candentes de aquellos años —las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado español— y adopta una actitud muy tajante:

"No cabe ser liberal y católico... Los liberales españoles, para poder turnar [esto es: ocupar el poder en el sistema canovista del turno liberal/conservador], han vivido entre embustes y confusiones... Católico liberal es, en España más que en otra parte, un contrasentido".

Un político republicano había aludido a la posición de Unamuno diciendo que éste —que no aspiraba a ocupar el poder— podía hablar de la necesidad de "descatolizar a España", pero que a los políticos les estaba vedado un propósito semejante. A lo cual contestaba Unamuno afirmando que el liberal español debería hacer que un "heterodoxo confeso" formara parte de alguna combinación ministerial. Porque para Unamuno (para el Unamuno de 1909, al menos) España necesitaba una reforma religiosa y "el liberalismo es el que nos la puede traer". Aquí se revela la raíz trascendental del liberalismo político, según Unamuno: "El liberalismo es, ante todo, una teología". No se trata de realizar reformas sociales y económicas solamente: se ha de tender sobre todo al desarrollo de la conciencia en los españoles, se ha de pretender que cada persona tenga absoluta libertad espiritual. Esta posición llevaba lógicamente a Unamuno a ver en el Estado el instrumento restaurador más importante del liberalismo español ("sólo al amparo del Estado puede restaurarse y corroborarse la conciencia liberal española", decía en 1908 en una conferencia en Bilbao): la acción restauradora del liberalismo había que iniciarla en la escuela, debía realizarse fundamentalmente en los organismos docentes de la nación. Que con esta concepción del liberalismo Unamuno se situaba en la línea de los krausistas españoles es harto evidente: ellos también habían acentuado la importancia de la autonomía espiritual de la persona. Pero los krausistas (quizá con la excepción de Salmerón) no se expresaban públicamente, no hacían apenas "propaganda". Además, la visión unamuniana del liberalismo tenía indudablemente sus fuentes más importantes fuera de España, en la tradición ideológica —que en gran parte arranca de Constant y la "escuela suiza" (la misma madame de Stäel, Dumont, Sismondi, Cherbuliez y Vinet)— que identificaba el liberalismo con la primacía de la conciencia, que hacía del liberalismo un egotismo trascendental. En 1913 escribía Unamuno, como resumiendo su pensamiento liberal:

"... como yo me siento yo, y quiero vivir entre semejantes, entre hermanos, ... quiero que sean yos los demás. Y entre todos los yos hagamos un Yo del universo".

Y en 1921 decía que la palabra "yo" era la más "desinteresada, la más liberal" de todas. Unamuno, como siempre sucede en todas sus actitudes ideológicas, restauraba con su intenso personalismo el significado egotista (en su mejor sentido) del liberalismo europeo. Porque en ninguno de los padres fundadores de la Europa liberal se encuentra una posición tan radicalmente "yoísta", tan identificadora del liberalismo y el yoificarse de la persona.

El liberalismo de Unamuno se diferencia así de la tradición subjetiva aludida en su aspecto más esencial pues la persona humana no llega a ser ella misma, no llega a transformarse en su propio "yo", si no sufre, si no actúa en ella la honda melancolía religiosa. El liberalismo unamuniano reclama la melancolía como uno de sus elementos indispensables. Hay que luchar por un mundo mejor, hay que hacer que entre los hombres reine la justicia social, pero el liberal debe simultáneamente afirmar los valores eternos, debe tener siempre presente la vieja pregunta: la de la finalidad de la acción humana. En 1933, tras una visita al nuevo hospicio provincial madrileño —que la II República española dedicó a la memoria de Pablo Iglesias, hospiciano de niño, y fundador del Partido Socialista— escribía Unamuno:

"Aquel hombre admirable esperaba una nueva civilización... Colaboré con él en algún modo. Pero en cuanto a civilización... Los que acatamos o aceptamos —que es igual— la vida civil y urbana de este gran Hospicio que es el Estado civil, pero la acatamos... sin satisfacer a nuestra incontentabilidad, guardamos en el entrañado cogollo del ánimo el descontento de toda civilización".

Unamuno siente que el liberal puede perder su finalidad humana ("el fin de la vida es hacerse un alma") si se limita a pensar únicamente en las reformas concretas, en "la civilización": algo así como si el creyente religioso se reposara en la certeza. Es de sobra conocida la plegaria unamuniana: "¡Dame, Señor, la duda!". Pues podría decirse que Unamuno, en cuanto liberal, ruega a todos los liberales que no pierdan nunca el "descontento de toda civilización". Porque de ese modo llegarán a ser plenamente personas, pero también porque así evitarán la actitud que es la negación misma del liberalismo: la complacencia, la satisfacción más o menos terrenal. "Quien nunca haya hecho de su fuero interno campo de pelea —decía en un discurso en 1902 en el Ateneo de Valencia, en el que declaraba contarse entre los "europeos nacidos y residentes en España" cuyo deber era imponerse "a las kábilas peninsulares— jamás tendrá paz verdadera, será un fanático intolerante siempre". Y añadía (y téngase presente que se dirigía a un auditorio muy de la izquierda política): "Quien no lleve muchedumbre en su alma, mal sabrá meterse en la muchedumbre y vivir en los demás". En el caso de España sentía Unamuno que el liberal tenía que convivir, en su propia interioridad personal, con los "otros", con el congénito inquisidor: no había que dolerse de su presencia, no había que rendirse como Larra en la desesperación destructora, en el suicidio narcisista (matarse "como se es" antes que luchar y cambiar). La terrible división interna del español podía ser justamente la fuente del mejor liberalismo, del liberalismo que comprende —o mejor dicho, empleando un verbo muy unamuniano, co-siente— las razones del adversario. Así escribía Unamuno en 1916:

"¡Y ay de nosotros, los españoles, el día en que uno de esos dos bandos desapareciese y el otro, falto de contradicción, se despeñase en su concepción del progreso o en la de la tradición! Por lo que a mí hace sé

decir que mientras yo viva no faltará guerra civil en un rinconcito... de la España espiritual... en mi conciencia".

Y un año antes, en una conferencia de Valladolid, decía que no debían entristecerse los españoles al ver que "cada uno de sus yos aspira a la hegemonía".

Estamos muy lejos de la noche de difuntos de 1836: cada media España puede ser, en la visión unamuniana, fuente de vida para la otra. El liberal español Unamuno supo legar a su patria y a todos los países de lengua castellana un renovado liberalismo: un liberalismo que cuenta con el recio remedio de la melancolía del suicida de 1837.

## VI

### EL JOVEN GINER Y LA DISYUNTIVA POLÍTICA DE 1870

No había duda para Giner —en la primera década de este siglo, la de su más efectiva acción intelectual— que la llamada *Gloriosa Revolución* de 1868 había marcado el comienzo de un lustro excepcional en la historia de España: los cinco años entre septiembre de 1868 y los últimos meses de la I República (1873). Así, en 1911, el volumen de homenaje a la memoria de Nicolás Salmerón (catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid y estadista republicano) Giner alude al "relámpago casi europeo de la Revolución de Septiembre". Cuyo efecto en la vida universitaria española fue, según escribe en 1902 (*Sobre reformas en nuestras universidades. Obras Completas*, II), "un desarrollo que maravilla por lo rápido al cual no ha vuelto [la universidad española], ni con mucho, todavía" (pág. 33). Aunque también señala Giner que en los años aludidos "las turbulencias estudiantiles" abundaron, motivadas por el "ambiente general de rebeldía propio de las épocas revolucionarias". Mas la actividad universitaria cobró entonces, rememora Giner, una significación enteramente nueva en la vida española ("la sociedad empieza a penetrar e interesarse en la Universidad, que le abre sus puertas de par en par"). Además de haberse fortalecido internamente: "La Universidad comienza a hacer una vida interior más espiritual, científica y más enlazada en la comunión de sus miembros" (*ibíd.*, pág. 34). En suma, para el Giner que establece, treinta años más tarde, el balance del lustro 1868-1873 —o sea, el balance de la acción política e intelectual de su propia generación, la de los jóvenes profesores universitarios de 1868— el saldo es manifiestamente favorable.

Se ha presentado, sin embargo, a Giner como "miembro discrepante de la generación revolucionaria", apoyándose en un ensayo de 1870, *La juventud y el movimiento social* (Vicente Cacho Viu, *La Institución Libre de*

*Enseñanza*, I, pág. 236). Esa lectura —y la imagen de un Giner "despegado violentamente de su propia generación" (pág. 237)— reitera la interpretación del ensayo de 1870 ofrecida en 1937 por un fidelísimo discípulo de Giner, José Castillejo, en su libro *War of Ideas in Spain* (Londres, 1937). Ahí se habla del "desencanto amargo ("the bitterness of his disillusion") sentido por Giner poco después de la Revolución de 1868 (pág. 94). Coincide también Castillejo, en la lectura del ensayo de 1870, con el profesor Juan López-Morillas, cuya imagen de Giner acentúa la tonalidad amarga: "Pocos comentarios de Giner destilan más atrabilis que el que hace en 1870 cuando el país hace un primer inventario de los efectos de la revolución" ("Francisco Giner: de la Setembrina al Desastre"). Estimo, no obstante, que del ensayo de 1870 —leído dentro de sus precisas circunstancias españolas— se desprende una imagen de Giner sensiblemente distinta a la trazada por los comentadores aludidos. Aunque la carencia de datos cronológicos y bibliográficos —en el texto del ensayo impreso en las *Obras completas* (vol. VII) de Giner se indica escuetamente el año, 1870, sin mención del lugar de publicación originaria— dificulta evidentemente la ubicación del ensayo de Giner en su contexto histórico. En un año tan cargado de sucesos políticos y de acontecimientos internacionales de muy extensas resonancias —por ejemplo, el Concilio Vaticano I y la guerra franco-prusiana— la fecha exacta del ensayo sería un dato esencial para su recta lectura. Del mismo modo que el lugar de publicación revelaría claves políticas de los lectores jóvenes a quienes se dirige, manifiestamente, el ensayo de 1870. Hay, sin embargo, en el texto de Giner alusiones e indicaciones suficientes para poder aventurar una lectura conjetural como la que ahora proponemos. Las jóvenes generaciones europeas —la suya, la de 1868, la de los hombres que tienen unos treinta años entonces, y los más jóvenes, *la juventud de hoy*, o sea, los estudiantes universitarios— se encuentran en 1870 en una etapa histórica singularmente difícil: "Es heroica empresa la de vivir en la transición más radical y profunda que hasta hoy contemplara

Europa". De estas palabras de Giner puede inferirse que las escribe después del verano tan dramáticamente transitivo de 1870. Recordemos que el 18 de julio se proclamó oficialmente en el Concilio Vaticano I el dogma de la infalibilidad pontificia, determinando (entre otras variadas consecuencias) el comienzo de la llamada *Kulturkampf* (lucha cultural) entre el gobierno alemán y la Iglesia católica. La ocupación de Roma por el ejército de la monarquía saboyana el 20 de septiembre de 1870 afectó también considerablemente a los países de la Europa católica. Sin olvidar, tampoco, que tras la derrota francesa a principios de septiembre empezó en París la agitación política y social que llevaría al establecimiento de la Comuna la primavera siguiente. A todos estos cambios transpirenaicos no fue ajena España, puesto que la prolongada y debatida elección de nuevo monarca había jugado un papel (involuntariamente) decisivo en el rompimiento de hostilidades entre la Francia de Napoleón III y la Alemania de Bismarck. Además, la candidatura de un príncipe saboyano —propuesta por el general Prim a principios de 1870— fue vista por muchos católicos españoles como una deliberada vejación a su Iglesia. Y por un número elevado de demócratas republicanos como una evidente regresión política que podía cerrar las vías abiertas por la Revolución de 1868. Todos estos factores estaban presentes, obviamente, en el espíritu de Giner al aludir a la situación de encrucijada en la cual se encontraban los jóvenes europeos en 1870: pero su ensayo se centra, como vamos a ver inmediatamente, en las características específicamente españolas de aquella encrucijada.

Es, en primer lugar, un ensayo de introspección colectiva de la generación de Giner, la de 1868 —la de las grandes ilusiones de la Gloriosa— escrito con la acritud usual de todo examen de conciencia juvenil, pero sin la amargura ni el desencanto que han visto en esas páginas los lectores antes citados. Giner, desde luego, menciona la contradicción patente entre ideales y realizaciones en la acción política de su generación (véase el largo párrafo inculpatario en págs. 210-211 de los

*Ensayos*, Alianza Editorial). Pero de inmediato añade: "Evitemos hacernos eco de las inhumanas acusaciones con que pretende infamar a esos hombres el amargo rencor de tanta ilusión cruelmente defraudada" (*ibid.*, pág. 211). Es, pues, patente, que Giner no comparte el aludido "amargo rencor" cuyo origen comprende pero que juzga notoriamente ofensivo para hombres merecedores del respeto de los jóvenes. Cabría conjeturar ahora si el ensayo de Giner no fue escrito durante las semanas de agitación estudiantil motivadas por la elección definitiva por las Cortes de Amadeo de Saboya para el trono español el 16 de noviembre de 1870. Porque ese mismo día se iniciaron las manifestaciones de protesta de los estudiantes democráticos republicanos, llegando a injuriar verbalmente al rector de Madrid, Fernando de Castro, la figura más venerable del krausismo desde la muerte de Sanz del Río el otoño anterior. Giner y su íntimo amigo José María Maranges pudieron impartir sus cursos sin dificultad alguna en los primeros días de la protesta estudiantil. Mas al proseguir la hostilidad de los estudiantes hacia el rector Castro, éste renunció y fue sustituido por el catedrático de griego Lázaro Bardón, cuya conducta acomodaticia en la resonante "cuestión universitaria" de 1867 no podían olvidar Giner ni sus colegas más afines. De ahí que al menos Giner y Maranges dejaran algún tiempo de asistir a la Universidad. Esto es, Giner parece tener entonces una actitud muy próxima a la de los llamados "republicanos intransigentes" —que contaban con una parte considerable del estudiantado universitario— mas el ensayo de 1870 muestra una muy singular aleación de firmeza ideológica y de cordura táctica.

Giner apela a los estudiantes para que depongan fáciles, pero infecundas, actitudes agresivas, sin dejar simultáneamente de reafirmar los ideales de universitario que sustenta las aspiraciones e ilusiones juveniles para poder encauzarlas hacia una distante pero efectiva realización: por eso domina en Giner un modo disuasorio de alternancias continuas —más adecuado a la exposición oral que a la escrita— que subordina la claridad lógica a una ilación que podríamos llamar

"circunstancial". Se comprende (al leer a Giner) que discípulos y amigos sintieran que había deliberadamente sacrificado su notable capacidad oratoria: el orador (señalaba Ortega al considerar la "clásica rencilla" entre filósofos y oradores en Grecia) "es siempre quien acierta a percatarse de las circunstancias". Giner condenó en el ensayo de 1870 (como en otros textos suyos) a "los retóricos de plaza pública", prosiguiendo así la prédica antioratoria de su maestro Julián Sanz del Río. Pero, al escribir ensayos como el que nos ocupa, Giner supo "percatarse de las circunstancias" españolas vividas, desde 1868, por el auditorio juvenil al cual esperaba afectar con sus palabras. Veamos, ahora, cómo éstas aspiraban a responder —tal es nuestra conjetura— a la disyuntiva política que tenía ante sí, en el otoño de 1870, "esa porción animosa de nuestra juventud de cuyo ardor puede y debe esperarse algún remedio" (pág. 221).

El ensayo de 1870 —dividido en cuatro partes: se inicia con una crítica a la Constitución de 1869, similar a la ya expuesta en meses anteriores por políticos republicanos tan importantes como Emilio Castelar—. La Constitución, reiteraba Giner, era una "mistificación" que había servido para engañar al pueblo español con sus aparentes principios democráticos: pero, tras esa cobertura liberal, prevalecían "las hábiles afirmaciones de los conservadores" (pág. 21). Se había efectuado así una "transacción empírica" entre "ideas antagónicas" que no podía satisfacer a la juventud democrática universitaria, "atormentada, impaciente". Con patente simpatía a esa juventud, anota Giner: "No hay tregua entre ella y los partidos gobernantes" (págs. 212-213). ¿Y cómo no compartir la indignación de los jóvenes frente a una política gubernamental orientada casi exclusivamente a alcanzar la "apoteosis del *statu quo*" (pág. 213), a defender obsesivamente "este orden social?" (pág. 217; subraya Giner, acentuando el sarcasmo). Se comprende que muchos jóvenes —cuyas aspiraciones ideales no deja de hacer suyas— sienten que en la vida humana no es tan fácil como algunos de ellos creen, "levantar la Jerusalén del porvenir, el más bello y sólido edificio que pudo soñar la fantasía" (pág.

218). Empieza así un párrafo de ritmo netamente oratorio, impulsado Giner por el afán de mostrar a los jóvenes que la compleja trama de la realidad no es un obstáculo para el "plan racional" que quiera mejorar la sociedad si el "hombre de honor" (o sea, el reformador) evita las "románticas visiones de una fantasía vulgar" (pág. 222). Como krausista se opone, pues, a todo utopismo y se esperan incontables "tesoros de poesía" (pág. 221) si toman como guía "el rigor de la conciencia científica" (pág. 220). No me es posible ahora detenerme a considerar algunas de las ramificaciones posteriores en la historia intelectual y política de España del "realismo" antirromántico propio del krausismo: baste apuntar al antiutopismo de Ortega y al realismo de algunos poetas contemporáneos (Guillen: "La realidad propone siempre un sueño").

Pero Giner confiesa que no ve en los jóvenes de 1870 mucha inclinación al "rigor de la conciencia científica": es más, le parece que la nueva generación —tan dura "contra sus predecesores" (pág. 221)— practica la que él llama "indulgentes misericordia consigo misma". Atribuye Giner esa laxitud intelectual a las circunstancias políticas derivadas de la Revolución de 1868: la juventud se consume, escribe Giner, "estérilmente en contiendas innobles, al dócil servicio de opuestos bandos" y se deja llevar por "una turba aduladora" (pág. 220). Advierte, además, Giner que en las "modernas mesocracias" prevalece una "vulgaridad que sella y deprime todas las relaciones" (pág. 224). Cabe, pues, desprender de estas palabras que Giner consideraba dañina, para la nueva juventud española de 1870, su participación en la política: pedía, en verdad, a aquellos jóvenes que practicaran una modalidad del tradicional "retramiento" político español. ¿Podría, entonces, decirse que Giner adoptaba una actitud semejante a la de los católicos que (como protesta contra la ocupación de Roma por Saboya) no querían ser "ni electores ni elegidos" en las contiendas políticas de sus respectivos países europeos? Habría, más bien, que ver en las palabras de Giner una condena de la actividad política superficial y de los éxitos fáciles conseguidos en ambientes dominados por

las "turbas" adulatoras. Por otra parte, el empleo de la palabra citada ("turba"), así como la referencia peyorativa a la vulgaridad mesocrática, revelan —teniendo muy presente las hondas convicciones democráticas de Giner— la finalidad del género de "retramiento" que él aconseja a los jóvenes. Para Giner la cultura liberal democrática aspira, sobre todo, a fomentar la dignidad individual, a conseguir que las personas se respeten mutuamente y a sí mismas. El plebeyismo en las maneras "mesocráticas" —o sea, la rudeza de la clase media descrita por los costumbristas españoles desde Larra— era, para Giner, un obstáculo para la afirmación y extensión de los principios democráticos. En suma, Giner pedía a los jóvenes de 1870 que se prepararan —adquiriendo el rigor de la "conciencia científica" y las "buenas maneras" liberales— para así poder contribuir decisivamente a la transformación de España. Porque, para Giner, "todos los planes de reforma social" serían "ilusorios y frustráneos" sin la dinámica participación de la nueva juventud española de 1870 (pág. 220).

## VII

### LA EUROPEIZACIÓN DE ESPAÑA

Las casi cuatro décadas que median entre el nacimiento de Federico García Lorca (1898) y su atroz muerte (1936) constituyen, en la historia de la cultura hispánica, su segunda "Edad de Oro". Un periodista norteamericano afirmó, en 1898, que la derrota de España por Estados Unidos marcaba "el tránsito de España", su desaparición de la historia universal. La pérdida de sus últimos territorios ultramarinos en el Caribe y en el Pacífico parecía indicar efectivamente que había acabado el largo papel de España en la historia del planeta. Mas, paradójicamente, un extraordinario florecimiento de la cultura española se inició a finales del siglo pasado, como si el llamado *Desastre* de 1898 hubiera dado a muchos españoles la energía y la ambición necesarias para intentar devolver a su patria un lugar en la historia de la cultura universal. Algunos años más tarde, en 1917, recogía Ortega en las siguientes palabras aquel impulso europeizador:

"Tenemos que ensancharnos las cabezas para dar a nuestras ideas dimensiones de mundialidad. La España villorrio no nos interesa: queremos y creemos posible una España mundial".

De hecho ya existía una simbólica "España mundial", la de algunos hombres de ciencia, con su paradigma Santiago Ramón y Cajal a la cabeza. Recordemos que el "Quijote del microscopio" (como lo llamó su biógrafa norteamericana) recibió un clamoroso reconocimiento internacional al otorgársele el Premio Nobel en 1906 por sus trabajos sobre el sistema nervioso humano. Y no sería arbitrario mantener que el discurso académico de Cajal, *Reglas y consejos para la investigación*

*científica* (1897), fue el libro español que más vocaciones alentó en el comienzo del siglo xx. Porque Cajal reiteraba en sus páginas que el atraso científico de España no se debía a defectos congénitos colectivos que impidieran a los españoles poder dedicarse a la investigación rigurosa de la naturaleza. Se trataba más bien de falta de voluntad, acompañada por una carencia de ambición intelectual. Cajal predicaba con el ejemplo de su propia dedicación a la investigación científica, con muy pocos medios e instrumentos adecuados. Pero, sobre todo, Cajal encarnaba una disposición de ánimo contraria al que podríamos llamar narcisismo masoquista español ("¿qué puedo hacer yo en este país?"), ya que había mostrado que un español podía alcanzar resultados científicos al aplicarse al estudio de materias como el sistema nervioso humano. En suma, Cajal inclinado sobre su microscopio fue el español que ofreció al mundo entero la imagen de una España que no había perecido para la historia universal en 1898.

Mas el impulso europeizador fue también orientado a conocer mejor la misma España, mediante la utilización de los métodos correspondientes a disciplinas como la filología, la historia del Derecho, la historia del arte y la historia general. Respondían todos esos trabajos al precepto que podría formularse así: "Sólo los españoles europeizados podrán descubrir a España". No era, por tanto, un nacionalismo ensimismado. España, para los aludidos investigadores, era una tierra ignota que había de ser explorada con instrumentos importados. Y esta gran ambición exigía que los españoles acudieran a los grandes centros universitarios de la Europa transpirenaica, particularmente a los alemanes. Un maestro mío, en la Universidad Nacional de México, el eminente especialista de la prehistoria ibérica Pedro Bosch-Gimpera, nos declaró en la primera clase de su seminario: "Descubrí a Cataluña en Berlín". Con lo cual no hacía un juego geográfico-paradójico de palabras, sino que indicaba a sus alumnos cuán indispensable era saber alemán para descubrir la propia realidad histórica nacional. O como lo expresó tan precisamente el gran paradojista don

Miguel de Unamuno: "Me he criado con el espíritu fuera de España y eso es lo que me ha hecho español". Se refería así Unamuno a cómo estudiando varias lenguas europeas había llegado a ser él mismo, a tener una muy singular voz española (que, dicho sea entre paréntesis, a algunos conocidos primeros lectores suyos parecía una voz foránea). Pero la europeización autodidacta, por así decir, de Unamuno no era el modo apropiado de transponer las fronteras del idioma para la generalidad de los estudiantes y estudiosos españoles.

El nuevo clima intelectual español del siglo XX tenía que ser fomentado por un programa concreto de europeización universitaria: y tal fue la finalidad de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, fundada en 1907 bajo la presidencia de Cajal. No podemos detenernos ahora a considerar los variados aspectos de la acción cultural de la hoy legendaria Junta, pero sí es menester acentuar el propósito fundamental de aquella entidad verdaderamente ejemplar: dicho propósito podría cifrarse en un solo vocablo, "sincronía". Esto es, la Junta quería conseguir la sincronización de la actividad universitaria española con la transpirenaica, tal como había hecho el mismo Cajal individualmente. Y conmueve hoy ver cómo con muy escasos medios, aquella Junta —regida por el eficaz y espartano José Castillejo (véase el excelente estudio de Carmela Gamero Merino *Un modelo europeo de renovación pedagógica: José Castillejo*, CSIC, 1988) —realizó, de 1907 a 1936, una prodigiosa sincronización de las actividades universitarias españolas con las del resto de Europa. Recordemos que lo propio de la Universidad española desde el siglo XVIII había sido su falta de sincronía con las de la Europa transpirenaica. Y era justificado que desde esa Europa se viera a España como tierra anacrónica. Imagen que cobró una compleja significación al surgir, en el Romanticismo francés, la figura artística de *Carmen*. Los intelectuales españoles tendieron a tomar actitudes opuestas ante su país: los que se complacían en la singularidad de España (la novelista Fernán Caballero es la voz más representativa de este grupo) y los que se

consideraban "extranjeros en su patria", como Cadalso o Larra. Mas un filósofo encontró en Alemania, en 1842, el modo de conciliar las dos maneras opuestas de ser intelectual español: Julián Sanz del Río. Que fue, probablemente, el primer español que buscó más allá del Pirineo el pensamiento que le permitió abrir nuevas vías espirituales para el conocimiento de España. Para Sanz del Río las "costumbres" hispánicas son "preciosas como parte no indiferente de las costumbres de toda la humanidad". El ser humano, el yo individual, sólo puede realizarse plenamente dentro de unas costumbres nacionales, de una forma de vida colectiva. Así, en vez de desesperarse como Larra —"Suponte por un momento, aunque te pese hasta el figurártelo, que eres español"— Sanz del Río acepta serenamente su condición de español y la peculiaridad de su comunidad nacional. Porque, además, en las diferencias nacionales y en sus mutuas oposiciones está "la fuente de la vida interior y fecunda de la humanidad". De ahí se derivan muchas actitudes nuevas en la historia intelectual de España: por ejemplo, el respeto por las tradiciones folclóricas.

Y como es bien sabido, el espíritu inicialmente animador del gran esfuerzo sincronizador representado por la Junta para Ampliación de Estudios fue un discípulo de Sanz del Río: me refiero, por supuesto, a Francisco Giner de los Ríos. Podría así decirse que la voluntad de sincronía con la Europa transpirenaica había existido en España desde mediados del siglo XIX, pero era propia, sobre todo de un pequeño contingente universitario, el de Sanz del Río y sus seguidores, los llamados *krausistas*. La gran novedad de 1907 fue que el Estado español tomó la iniciativa para la sincronización universitaria con el resto de Europa al crear la Junta mencionada y su programa de becas. Recordemos, a este propósito, que el Ministerio de Instrucción Pública había sido establecido a principios del siglo y que el conde de Romanones había empezado a favorecer (en los años que tuvo a su cargo dicho Ministerio) las ayudas para la investigación y los viajes fuera de España de los universitarios. Me

permitiré relatar una anécdota muy reveladora de lo que acabo de apuntar y que se refiere a mi maestro de la Universidad de Princeton, Américo Castro. Hace ahora casi medio siglo llegó a visitarle un español, antiguo alumno suyo, que se había incorporado recientemente a una universidad norteamericana. Y Américo Castro le dijo, en presencia de un grupo de sus alumnos de entonces: "¿Sabe usted a quién debemos el estar aquí, ahora, usted y yo?". El antiguo alumno de Madrid no acertó con la respuesta y don Américo, gozosamente, exclamó: "¡Se lo debemos a Romanones!". Al atribuirle al astuto conde tal importancia en su vida y en la de algunos de sus antiguos alumnos sugería don Américo que sin la acción estatal no habría sido posible la Junta para Ampliación de Estudios y el magno programa de sincronización europeizadora realizado desde 1907 hasta la siempre fatídica fecha de 1936. Añadamos que la Residencia de Estudiantes, fundada en 1910, fue el lugar concreto de la acción *sincronizadora* de la Junta en la Universidad española: y no está de más mencionar (recordando de nuevo a mi maestro) que el real decreto que la estableció lleva la firma de Romanones (véase el libro de Margarita Sáenz de la Calzada *La Residencia de Estudiantes*, CSIC, 1986).

Mas fue un beneficiario de las becas de viaje y de las ayudas de la Junta quien formuló la "filosofía" de la gran empresa sincronizadora, y más aún: quien consagró verdaderamente su vida, en las tres décadas 1907-1936, a la europeización de España. Se trata, evidentemente, de José Ortega y Gasset. Desde su mocedad —cuando ofreció a los españoles (1910) un llamativo y brevísimo programa: "España es el problema. Europa la solución"— Ortega encarnó, más que ningún otro español, la voluntad de sincronía que movía crecientemente a tantos centenares de españoles pertenecientes a la que podríamos denominar "clase cultural". Y no pecaríamos de beatería orteguista si mantenemos que el primer viaje de Ortega a Alemania ha tenido más consecuencias para la historia intelectual de España —y para la historia española *tout court!*— que ningún otro suceso comparable. El gran poeta catalán Joan Maragall, en

uno de sus ensayos más lúcidos, observaba que para poder aprovechar el pensamiento foráneo, para poder utilizarlo fecundamente, hay que tener un cierto grado de fortaleza intelectual. Así, señalaba Maragall, los españoles del siglo XIX eran demasiado "débiles" (intelectualmente hablando) para poder absorber ideas importadas. Y ahí está la clave de la excepcional importancia de los viajes de Ortega a los centros universitarios alemanes: porque Ortega tenía suficiente fortaleza para poder asimilar la rica variedad del pensamiento filosófico germánico. Ciertamente es que el joven Ortega se comportaba como una especie de "Adán" intelectual que apenas tenía deudas con la España de sus maestros. Aunque en 1940, cuando prologó en Buenos Aires una edición de las *Cartas finlandesas* de Ángel Ganivet, Ortega dejó constancia de cuánto le debía, así como a Unamuno:

"Cuanto más tiempo pasa, parece más levantada la hazaña que estos dos hombres, y otros de su generación peninsular, cumplieron, haciendo universal el horizonte de la cultura española".

Añadiendo Ortega:

"Esta universalización del horizonte español se ha hecho con posterioridad, mucho más rica, precisa, formal y sólida".

Ortega se refería, patentemente, a lo que habían hecho él mismo y su generación, la de 1914.

Más conviene acentuar lo apuntado por Ortega en 1940: Unamuno, en grado mucho mayor que Ganivet (por razones obvias de longevidad), dio un empuje considerable a la europeización de España desde 1898. Ya que hasta sus últimos días don Miguel no cesó en su empeño de exigir a los españoles que abandonaran su irresponsabilidad provinciana y tomaran sus propias vidas y la de su país con sentido trascendente, con honda ambición: "El hombre es lo que hemos de buscar en nuestra alma". Esto

es, Unamuno pide a los españoles que se vean a sí mismos como seres humanos genéricos y que tengan la ambición de tratar grandes temas del pensamiento universal aunque permanezcan arraigados en su perspectiva nacional. Así él mismo dio el ejemplo de lo que predicaba con uno de los grandes libros de la historia intelectual europea moderna, *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Ortega, en una de sus frecuentes alusiones despectivas a Unamuno, califica *El sentimiento de "anécdota"*, dando a entender que filosóficamente no tenía importancia. No voy a considerar ahora este aspecto de la magna cuestión de la historia intelectual española que es la pareja de contrarios Unamuno-Ortega, ni a acentuar el valor filosófico de don Miguel. Baste señalar que Unamuno amplió el horizonte religioso español al absorber el pensamiento de las grandes figuras de la teología protestante transpirenaica. En suma, Unamuno fue un europeizador trascendente, un claro disidente dentro de la tradición espiritual hispánica. Aunque no era, por supuesto, como algunos de sus amigos, un piadoso creyente *evangélico*. "El fin de la vida es hacerse un alma", había escrito Unamuno en uno de sus sonetos de 1910, concepto que sería más tarde desarrollado en su libro del destierro, *La agonía del cristianismo* (1925). Había así en él una disposición espiritual que podríamos llamar *voluntarista*, que pedía a los españoles que abandonaran la inercia religiosa tradicional. Unamuno ("el gran padre Unamuno". como lo llamaba Federico García Lorca) fue, sin duda, el español más europeizado de su tiempo y el europeizador más singular, ya que para él Europa era el atormentado Kierkegaard o el agónico Pascal. Mas esta imagen de Europa fue vista como un obstáculo a la que estimaban verdadera europeización de España por Ortega y sus compañeros de la generación de 1914.

Un texto de uno de los científicos más representativos del espíritu de la generación de 1914 —el matemático Julio Rey Pastor— condensó los móviles intelectuales innovadores de sus coetáneos:

"En oposición a la España introvertida que deseaba Unamuno, poblada de hombres acurrucados al sol... consagrados a meditar sobre el enigma de la muerte, surgió una generación vigorosa y optimista, extrovertida hacia la alegría de la vida, que se propuso reanimar la historia de España por nuevo rumbo y hacia nueva meta".

Dejemos de lado la alusión peyorativa a Unamuno —cuya enormidad es siempre difícil de encasillar— sin olvidar, no obstante, que los científicos españoles de la época reaccionaron con hostilidad comprensible al desdén manifestado ruidosamente por don Miguel hacia el progreso tecnológico. Retengamos del texto de Rey Pastor la descripción positiva de su generación: "Vigorosa y optimista, extrovertida hacia la alegría de la vida". Este temple humano ha de verse, en parte, como efecto del cambio intelectual que inició (como ya apuntamos) Cajal. No puede afirmarse, desde luego, que la ciencia tuvo en España el papel que desempeñó en la Europa transpirenaica. Propongo, sin embargo, que los científicos españoles contribuyeron decisivamente al nuevo clima intelectual que significó un muy profundo cambio en miles de españoles: porque, por vez primera en la historia de España, la gran mayoría de la "clase cultural" abandonó las creencias religiosas tradicionales. Años más tarde, en 1931, Manuel Azaña aseveró en las Cortes constituyentes que España había dejado de ser católica. Fue aquella afirmación un error político por su patente inexactitud demográfica, pero sí correspondía a un hecho biográfico colectivo de la "clase cultural". No se trataba, por supuesto, de una nueva versión del anticlericalismo tradicional, ni tampoco de un esfuerzo descatolizador (que, en cierto grado, representaba Unamuno). Podría decirse que en el nuevo clima intelectual español la creencia religiosa (de cualquier género) fue sustituida por el pensamiento racionalista moderno.

Que esto sucediera en España —en la España de 1906-1936— se debió principalmente a José Ortega y Gasset. Es más, puede decirse que

ningún español de su tiempo se situó en un terreno *arreligioso* como él. Porque, manifiestamente, para Ortega Europa era sinónimo de modernidad racionalista. Recordemos también que para Ortega la europeización se había extendido más allá de la "clase cultural", manifestándose así un factor político y social de marcada novedad en España. Conviene citar un texto casi privado de Ortega (perteneciente a su diario personal de 1914):

"Al anochecer voy al paseo de Rosales... La línea cortada de la sierra se desarrolla sobre el horizonte, limpia, clara, de color violeta... Sobre ese fondo se me aparece la figura de Pablo Iglesias que camina solo... Dan los reflejos de oro y sangre una patética reverberación a su noble cabeza de apóstol europeo...".

Ortega marca así el carácter europeizador de la actividad política y sindical de Pablo Iglesias. Y no es ocioso recordar que el PSOE fue la institución europeizadora de mayor importancia social entre el comienzo del siglo y 1936. Cerrando este inciso (cuya materia ofrece cuestiones de historia intelectual y social que requieren tratamiento extenso) volvamos al papel excepcional de Ortega en la europeización de España. En 1922, mirando hacia las tareas realizadas desde principios del siglo, declaraba con cierto orgullo que "los intelectuales españoles habían conquistado en la estimación de los demás pueblos un puesto para España que desde hacía siglos no ocupaba". Y, al año siguiente, en el verano de 1923, empezó a publicar su *Revista de Occidente*, sin duda alguna un inigual agente de sincronización cultural con la Europa transpirenaica del siglo XX. Recorrer sus páginas, entre 1923 y 1936, es comprobar el nivel europeo alcanzado por los autores españoles que allí colaboraron. Aunque ninguno de ellos superó a Ortega en el éxito que sus libros tuvieron fuera de España. Es más, ningún libro español —exceptuados el *Quijote*, *Los cuatro jinetes del Apocalipsis*, de Vicente Blasco Ibáñez, y las obras de

García Lorca— ha tenido una resonancia transnacional equivalente a *La rebelión de las masas*. Puede incluso afirmarse que la traducción alemana del libro de Ortega fue leída por numerosos europeos con un singular interés personal, y muchos recuerdan todavía (como he tenido ocasión de comprobar muchas veces) aquella lectura como un episodio muy significativo de sus propias biografías personales. Esto es, el libro de Ortega mostró que un pensador español estaba a la altura europea de su época y podía exportar tras el Pirineo ideas concebidas en tierra española. Aquel libro de Ortega fue, en verdad, la realización de lo que el joven aprendiz de filósofo se había señalado como aspiración personal veinte años antes: poder ofrecer la interpretación española del mundo. El muy joven Ortega había sentido que su vocación era el pensamiento y esto quería decir que tenía que estudiar en Alemania. Porque el pensamiento filosófico, sobre todo, era Alemania. Mas no se trataba de ser un español germanizado que fuera un nuevo género de "extranjero en su patria". Ortega vio pronto que la ausencia de España en el pensamiento filosófico —de hecho en todo pensamiento europeo— desde el siglo XVII representaba una carencia para el mismo pensamiento de Europa. Porque la voz española no se había escuchado y esto significaba una pérdida irremediable.

Con la sola excepción del libro de Juan Donoso Cortés, a mediados del siglo XIX, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el comunismo*, ningún libro español de pensamiento había transpuesto las fronteras de la lengua española. Mas el libro de Donoso Cortés tampoco ofrecía, verdaderamente, un pensamiento moderno: era una reiteración marcadamente ultramontana de la ortodoxia religiosa católica. Y Ortega quería justamente incorporarse —e incorporar a España— al pensamiento moderno de Europa pero con una filosofía estrictamente española. Esto es, Ortega se siente unido a su patria, muy en contraste con Larra o con Cánovas del Castillo (cuando éste dijo en las Cortes: "Son españoles los que no pueden ser otra cosa"). Ortega sabe que lamentar su condición de

español —y más aún, rechazarla— sería perder una única perspectiva sobre la vida y el mundo. Porque, además, la vida humana se caracteriza por la absoluta singularidad de las perspectivas individuales. Y así, frente al anhelo lírico metafísico de Unamuno —"¡ser, ser más, ser Dios!"— Ortega acentuaba el privilegio humano de la temporalidad, del *estar* en la vida. O sea, que la esencia del ser humano es su radical individualidad, constituida por irrepetibles condiciones de lugar y tiempo, únicas en el transcurso de la historia terrestre. Había que ser fiel a la perspectiva individual propia, que no podía desligarse de la colectiva nacional. De ahí la famosa sentencia de Ortega: "Yo soy yo y mi circunstancia". El pensador español tenía, por tanto, según Ortega que cobrar clara conciencia de su perspectiva, y de no hacerlo empobrecería no sólo a España sino también a Europa toda. Un gran poeta romántico francés, Alfred de Vigny, decía que una vida lograda es "la realización en la madurez de un proyecto concebido en la juventud". Y aunque otro poeta francés de este siglo observaba que a muy pocas vidas podría aplicarse la definición de Vigny, no hay duda de que Ortega realizó el proyecto de su mocedad. Pero sobre todo Ortega contribuyó de manera decisiva a la europeización de España, haciendo de ella un país de extraordinaria vitalidad creadora entre 1914 y 1936. Recordemos una vez más un pasaje de la autobiografía del poeta y pintor malagueño José Moreno Villa que citó Jorge Guillén en su admirable prólogo a las obras de Federico García Lorca. Rememoraba así Moreno Villa dos décadas españolas, 1916-1936, correspondientes a la fecha inicial y final de *El Espectador*, de Ortega:

"¡Qué maravilla! Durante veinte años he sentido ese ritmo emulativo y he dicho: ¡así vale la pena vivir! Un centenar de personas de primer orden trabajando con la máxima ilusión. ¿Qué más puede pedir un país?".

Ritmo emulativo de creadores muy diversos que expresaba el nuevo clima espiritual de España desde comienzos del siglo. Escribía Machado en

su muy original *Juan de Mairena* (1936): "Hay en el hombre una voluntad de vivir que no es un deseo de perseverar en su propio ser, sino más bien de mejorarlo". Añadiendo Machado: "El hombre quiere ser otro, he ahí lo específicamente humano". Recogía así Machado el impulso intelectual y moral que había animado a los españoles europeizadores que se habían propuesto hacer *otra España*, y que lo lograron. Porque España está en 1936 en sincronía con la Europa intelectual y artística de entonces. Mas el verano de aquel año trajo a España una trágica sincronía con la historia europea, una terrible congruencia con la Europa demoníaca de la violencia política. Empezó así una de las guerras internas más cruentas de la historia moderna. Con esa guerra penetró en esta península, violenta y atrozmente, la historia europea marcada ya por la barbarie nazi que había destruido la prodigiosa cultura alemana, modelo de los españoles que habían logrado la modernización de España. Aquella guerra representó, finalmente, el comienzo brutal de un largo retroceso.

La España actual está ya en sincronía con la cultura europea transpirenaica. Mas las aspiraciones de Ortega y de sus compañeros de generación están aún por realizarse en algunas disciplinas importantes. Así lo que mi maestro Américo Castro lamentaba hace más de setenta años —la falta de atención estudiosa a la historia y la literatura de otros países europeos— es todavía una dolorosa ausencia. La europeización de España es hoy una patente realidad. Mas es todavía una europeización incompleta, y en terrenos que podríamos considerar esenciales para el adelanto de la civilización en España. O como decía Alexis de Tocqueville, sobre la Gran Revolución de 1789: "El historiador francés que no transponga intelectualmente las fronteras de Francia no podrá entender ni menos explicar aquella gran conmoción política y social".

## VIII

### UNAMUNO Y LA RECUPERACIÓN LIBERAL (1900-1914)

Pocas cosas me han preocupado más que el lograr que haya en mi patria verdadera conciencia liberal democrática", decía don Miguel en su muy reveladora carta del 2 de abril de 1916 al entonces ministro de Instrucción Pública, Julio Burell. En efecto, la actividad pública extra universitaria y extraliteraria de Unamuno en los casi catorce años de su rectorado "largo" salmantino —los que median entre el principio del siglo y el comienzo de la I Guerra Mundial— tendió muy particularmente a dar al liberalismo español consistencia ideológica y dinamismo ético. Por supuesto, don Miguel no fue el único español en señalar la carencia de contenido doctrinal en la opinión liberal española: muchos coetáneos sentían como él que los principios del liberalismo —tan citados en discursos y programas electorales o gubernamentales— eran a lo sumo "fermosa cobertura" de los intereses de la que Galdós había llamado tan acertadamente "oligarquía parlamentaria". Que, por ejemplo, un expertísimo cacique político como el conde de Romanones fuera poderoso "liberal" era, para nuestro paradójico don Miguel, el colmo de la paradoja semántica. Por otra parte, Unamuno no quería renunciar a una designación política que para él estaba ligada simultáneamente a las raíces de la España contemporánea y a las de su propia biografía. Porque el liberalismo de don Miguel fue, como en tantos otros españoles de su tiempo, punto de partida biográfico.

En su artículo de enero de 1936, "Abolengo liberal", recordaba cómo en su familia se había mantenido la fidelidad a los ideales doceañistas. Y todos tenemos ahora presente la referencia a la conclusión del sitio de Bilbao y a la entrada de las tropas libertadoras el 2 de mayo de 1874: "Uno de esos espectáculos que bajan al fondo del alma de un niño y quedan allí formado parte ya de su suelo perenne" (capítulo XV, primera parte,

"Recuerdos de niñez y mocedad", 1908). Recordemos también que los liberales bilbaínos —y muy especialmente las familias pertenecientes a la sociedad *El Sitio*— conmemoraban cada 2 de mayo, en el antiguo cementerio de Mallona, el triunfo de su causa: y en ese camposanto de los muertos (clausurado en 1900) en la defensa de la villa liberal yacía el padre de Unamuno. La designación política de *liberal* tenía, pues, para don Miguel la aureola emocional de los primeros recuerdos infantiles de significación colectiva. Hubo, es cierto, en su adolescencia un gesto de conciliación de los dos bandos vascos, el liberal y el carlista: el primer artículo de 1880 respondía a ese sueño integrador, orientado hacia un relativo nacionalismo vascongado. Pero, como recordaba en 1924 en su ensayo "Mi primer artículo", a los veinte años y al publicar sus primeros versos "volvía al espíritu de la fecunda división del 2 de mayo de 1874, volvía al liberalismo". Y aunque participó señaladamente, en su primera mocedad, en los grupos socialistas de Bilbao y en su publicación *La lucha de clases*, pronto se distanció de éstos: mas añadamos que siempre compartió su afán de justicia social. Unamuno se situó así ya definitivamente en el campo liberal, sobre todo desde su incorporación a la Universidad de Salamanca: "Llegué acá —recordaba en su discurso de 1916 en aquella institución— en tiempos de ardorosa lucha". Y añadía: "De un lado, el grupo de los llamados integristas... y, del otro, los liberales, en cuyas filas formé, desde luego" (VII. 911). Mas su actividad propiamente política como liberal independiente corresponde, sobre todo, a los mencionados casi catorce años de su rectorado. Señalemos también que una parte no muy sustancial, pero tampoco nada despreciable, de su actividad política —la que requería el ejercicio de lo que don Miguel denominaba "mi zorrería"— reveló su temple para la acción concreta: don Miguel declaraba en 1914, con dolor, pero no sin orgullo, que había soportado "humillaciones que creía inevitables para el mejor logro de mis propósitos más altos" (VII, 859). No olvidemos que el conde de Romanones —cuyas tretas electorales se desplegaban frecuentemente en la elección de

senador representante del distrito universitario salmantino— encabezaba a los liberales partidarios de limitar muy estrictamente las actividades de la Iglesia católica y de incrementar las del Estado. Estos objetivos políticos liberales eran los "altos propósitos" a que se refería Unamuno en el texto citado: y nuestras consideraciones ahora intentan simplemente esbozar la destacada participación de don Miguel en la que llamamos "recuperación liberal de 1900-1914".

Debemos hacer, a manera de brevísimos paréntesis metodológico, una observación previa sobre la biografía intelectual de Unamuno. Se ha solido organizar ésta acentuando excesivamente su estructura temática, su consistencia "machacona": porque si bien es cierto que don Miguel, como gustaba tanto de recalcar, creía que la insistencia es la raíz de la existencia, no lo es menos que pocos hombres del novecientos euroamericano han seguido tan de cerca como él el curso variable y vivo de la historia contemporánea. Creemos, por eso, que es menester organizar la biografía intelectual de Unamuno muy cronológicamente, prestando cuidadosa atención al que él llamaba "orden genético". Espero también que este principio metodológico me sirva de excusa ante algunos lectores al mencionar ciertos datos históricos conocidos. Recordemos que en la Europa latina del novecientos se había planteado muy agudamente el problema de la libertad de enseñanza y el de las funciones docentes del Estado. Desde 1880 aproximadamente la Iglesia católica había lanzado una ofensiva ideológica, por medio de las órdenes religiosas docentes, para recobrar su dominio espiritual sobre las clases sociales dominantes. En la península Ibérica esta ofensiva se manifiesta muy visiblemente en la fundación de importantísimos colegios jesuitas —entre otros los de Sarriá, Málaga, Puerto de Santa María, Chamartín— y dos universidades privadas, la de Deusto, jesuita, y la de El Escorial, agustina. Las consecuencias de la ofensiva católica se observan en un simple hecho de biografía colectiva: la generación de Unamuno —la llamada generación del 98— frecuentó en general los institutos de segunda enseñanza, creados

por los regímenes liberales del siglo pasado. En cambio, muchísimos muchachos de la generación de Ortega —la generación de 1914: la de Juan Ramón Jiménez, Pérez de Ayala, Manuel Azaña— hicieron el bachillerato en colegios religiosos, y muchos de estos jóvenes burgueses continuaron sus estudios en las universidades mencionadas (Ortega, en Deusto; Azaña, en El Escorial). Se llegó incluso a hablar más tarde de la "minoría escurialense" en el Parlamento español. Añadamos que a partir de 1898 llegaron a la península numerosos eclesiásticos procedentes de las Filipinas, aumentando considerablemente la extensión geográfica de las asociaciones religiosas docentes. Esto inquietó a algunos políticos liberales, y el 14 de diciembre de 1900 pronunció Canalejas en las Cortes un discurso que contenía la siguiente consigna política: "Hay que dar la batalla al clericalismo". Admonición que aprovechó poco después el padre José Fernández Montaña, confesor de la reina y profesor de moral y religión de Alfonso XIII, para publicar en el periódico integrista *El Siglo Futuro* un artículo titulado "Los errores del Sr. Canalejas en el Congreso". Señalemos que el padre Fernández Montaña no hacía más que reiterar tajantemente la cláusula número 80 del apéndice llamado *Syllabus errorum* de la famosa encíclica papal *Quanta cura*, del 8 de diciembre de 1864. Decía el padre Montaña: "El liberalismo es pecado y no se compadece la profesión de católico con la de liberal". A lo que añadía: "Los católicos forman un campo y los liberales otro". Este artículo motivó la sustitución del padre Fernández Montaña en sus funciones palatinas.

Al año siguiente, el último de la llamada Regencia, la reina entregó el gobierno al Partido Liberal, siguiendo las reglas del turno canovista. El conde de Romanones —que había pronunciado en 1900 un extenso discurso sobre los problemas de la enseñanza— fue nombrado ministro de Instrucción Pública. De ese recién creado ministerio —había sido establecido el año anterior y su primer jefe, el único ministro liberal en un gobierno marcadamente conservador, García Alix, había elevado a Unamuno al rectorado— parten numerosos proyectos legislativos

destinados a limitar la expansión de las asociaciones religiosas y a fortalecer la acción educativa del Estado. La respuesta católica es inmediata, asumiendo formas y tonos variados. Así, el padre Teodoro Rodríguez, de la universidad agustina escurialense, publica en 1902 un folleto —recogido luego en su libro de 1909 *La enseñanza en España*, Imprenta Helénica, Madrid, 1909— acusando al conde de Romanones de ser muy poco liberal: "Los derechos del señor conde son contrarios a las ideas del partido que hoy gobierna". Del mismo modo, el obispo de Salamanca acusa a Romanones de ser un importador de ideas extrañas a la tradición española. Para estos representantes del catolicismo militante la nueva ley propuesta por el conde era, en suma, un gesto algo trasnochado y muy poco siglo XX. Esta posición española reflejaba indudablemente la del partido católico francés Action Libérale —llamado un poco más tarde Action Libérale Populaire: designación que tendrá también imitadores en la política española—, cuya finalidad era emplear los principios liberales en la defensa táctica de la Iglesia y de las asociaciones religiosas. Por otra parte, algunos republicanos muy ligados a la Institución Libre de Enseñanza —en particular don Rafael María de Labra, don Ricardo Becerro de Bengoa y don Gumersindo de Azcárate— habían mostrado grandes reservas en sus discursos del Senado ante las reformas propuestas por el conde de Romanones. Y así, Labra señalará al conde, el 18 de julio de 1901, que su discrepancia respecto a los liberales consiste sobre todo en una diferente concepción de las funciones docentes del Estado. El padre Teodoro Rodríguez utilizará en apoyo de su crítica de Romanones algunas de estas opiniones republicanas e institucionistas. Había, pues, en 1902 —como ha mostrado con precisión Yvonne Turin en su estudio *L'éducation et l'école en Espagne*— tres actitudes ideológicas y políticas respecto a la cuestión docente: la liberal (representada sobre todo por el romanonismo, por Canalejas y por Montero Ríos), la católica "moderada" —descartemos la posición integrista porque no tenía defensores "abiertos" en el Parlamento— y la del grupo republicano-

institucionista (dejemos aquí también de lado a los republicanos más o menos "tragacuras" porque eran, como los integristas, muy vulnerables ideológica y estratégicamente). Para precisar la posición de los republicanos institucionistas citaré un texto de don Adolfo Posada, de un artículo suyo de 1907, sobre el problema docente planteado por las reformas del conde de Romanones "en términos de paz y concordia, sin espíritu sectario, con una suprema y delicada tolerancia". Añadiendo: "Una acción común de un grupo de personas sinceras, de buena voluntad, orientadas hacia Europa, podría hacer mucho aquí y evitar mucho más...". Veamos ahora cómo Unamuno se sitúa en pleno campo de batalla, adoptando en seguida posiciones muy agresivas, pero también muy suyas, dentro del campo estrictamente liberal.

Quizá sea el discurso del 24 de abril de 1902 su primera participación en la campaña liberal en pro de las nuevas leyes. Unamuno hablaba en el Ateneo de Valencia, y quizá no sea del todo ocioso recordar que la capital levantina era el indudable baluarte republicano de aquella España: la truculencia valenciana era tal que poquísimos ministros de la Corona, incluso los liberales, se arriesgaban a afrontarla. Unamuno, por otra parte, cuidará siempre en sus discursos valencianos de no rendirse a las presiones demagógicas: y también sabe que en su auditorio hay bastantes admiradores de los republicanos institucionistas aludidos. Apuntemos, entre paréntesis, que Unamuno condena en términos de extrema violencia en un texto privado a los prohombres del republicanismo krausista: no podía comprender don Miguel cómo éstos se sumaban sin quererlo a las fuerzas opuestas a las reformas liberales. Para Unamuno las cosas estaban muy claras, según decía en Valencia en ese discurso de 1902: "Observad quiénes son los que más piden esa llamada libertad de la enseñanza y veréis que son los enemigos de la actual cultura europea". El liberal debe afirmar resueltamente que "estatismo" y "liberalismo" son en España sinónimos. El Estado es la única garantía de defensa de los derechos individuales y, sobre todo es la única vía de expansión para la

"cultura europea moderna". El obispo salmantino (a quien Unamuno no menciona) había hablado de la importación de ideas extrañas: don Miguel pasa en Valencia a recoger la alusión y a proclamar que efectivamente sólo mediante el rompimiento de las que llama "aduanas espirituales" puede imponerse en España la "moderna cultura europea, la cultura liberal", género de importación en gran parte. De ahí que Carlos III sea para don Miguel "el rey del liberalismo". Vemos aquí ya cómo Unamuno va a proceder en sus discursos liberales —que forman parte del conjunto que él llama "sermones laicos", utilizando como siempre las múltiples acepciones de un vocablo—: recogerá, en primer lugar, con orgullo, las acusaciones de los críticos católicos —mostrando así que no carecía de instinto político— y, en segundo lugar, aludirá frecuentemente a las raíces españolas de su liberalismo. Así, en 1903, hablará de los doceañistas ("aquellos padres de nuestro liberalismo eran, en su ingenuo entusiasmo, algo grande"), o en 1909 dirá en tono desafiante que iba "a ser preciso calarse el morrión [de miliciano nacional] y entonar el himno de Riego".

Mas Unamuno sabía que los liberales españoles no podían recurrir a un cuantioso legado ideológico estrictamente peninsular: era manifiesto que el contenido doctrinal del liberalismo español —y no sólo el del Partido Liberal gubernamental— era marcadamente escaso. "Querían, además, los liberales —dirá en 1909— más el poder que la doctrina". Unamuno tenía así que *especificar* su liberalismo, sumando su acción intelectual a la de los políticos profesionales —a los electoreros, como él decía despectivamente—, pero delimitando móviles y fines. Su empresa de recuperación liberal venía a ser una operación que podríamos llamar *desvenadora*, pues aspiraba a separar del liberalismo muy diversas adherencias. Don Miguel señalaba en 1909, en la sociedad *El Sitio*, que había en España dos clases de liberales, los verdaderos y los de engañifa, "los liberales de burla". O sea, por una parte, los hombres como él —los liberales de pensamiento— y, por la otra, los plutócratas bilbaínos y la oligarquía agraria, los liberales que podríamos llamar de "mantenimiento". En una palabra, diríamos que

Unamuno finalmente aspiraba a recuperar el liberalismo sacándolo ante todo de los dominios de la banca vasca y del romanonismo. Aunque también sabía don Miguel que las fuerzas y mañas del conde madrileño eran hasta cierto punto elementos utilizables en la lucha esencial del liberalismo entonces, la lucha contra el integrismo. Y por eso había pasado don Miguel los malos ratos a que se aludía antes. Casi me atrevería a decir de don Miguel —utilizando un muy conocido proverbio— que en él lo liberal no quitaba lo valiente.

De 1903 a 1906 Unamuno dio numerosas conferencias —en ciudades y sociedades cuyos nombres constituyen la toponimia liberal de la España del novecientos—, reiterando con mayor o menor insistencia su posición estatista, siguiendo las vicisitudes de los proyectos de leyes liberales. A los amigos que le aconsejan no dispersar así su energía y su palabra contesta indirectamente en su discurso de Orense en junio de 1903. Unamuno confiesa que hay en él un vaivén interior entre su ambición más alta —"pensar, imaginar, sentir y escribir para el público universal de los siglos"—y la que él estima su obligación espiritual con sus "hermanos en lengua y patria". Estos más que "nuestras paradojas", dice don Miguel, necesitan el "pan de la cultura europea". Por eso, los intelectuales españoles deben dedicar gran parte de su tiempo y de su talento a una "labor de abnegación, de humildad, de sencillez, de verdadero sacrificio". Recordemos que Unamuno trabajaba entonces en su *Tratado del amor de Dios* (publicado con el título *El sentimiento trágico de la vida*), mas esta tarea no sólo no le mermaba fuerzas, sino que, al contrario, le fortalecía para la empresa de recuperación liberal: "Interrumpí mi *Tratado* —escribe a Luis de Zulueta el 20 de diciembre de 1905—, si no estuviera en él no tendría valor para lo otro". La originalidad del liberalismo de Unamuno va a radicar justamente en su esfuerzo por transformarlo en una orientación espiritual total, en un dinamismo ético. Y aquello que él llamaba "lo otro", la lucha por la recuperación liberal, se le impuso con urgencia del principio de 1907 al otoño de 1909: o sea, los

años del llamado gobierno "largo" de Maura. Aunque Unamuno se siente más solo en esa lucha que en años anteriores. A finales de 1907 escribía a Luis de Zulueta:

"A este desdichado Maura no le interesan los problemas culturales. Su concepción del Estado es la católica, la vulgar liberal o manchesteriana. Todos coinciden. Y así nos quedamos solos los poquísimos — ¿llegaremos a media docena en España?— que queremos un Estado vivo, órgano cultural y religioso que imponga el cristianismo civil".

El estatismo de Unamuno va a precisarse, a ser totalmente unamuniano, si se nos permite decir, en las dos conferencias más importantes de su campaña de recuperación liberal: la de *El Sitio* el 5 de septiembre de 1908 y la de Valladolid el 3 de enero de 1909.

Pero aquí debemos abrir un corto paréntesis y señalar la entrada de un destacado joven intelectual español de entonces en la empresa de recuperación liberal: José Ortega y Gasset. En el primer número de la revista *Faro*, en febrero de 1908, publica un artículo titulado "La reforma liberal". Ortega declara que es necesario resucitar el liberalismo y llegar a crear un verdadero partido liberal. Para esto define lo que entiende por liberalismo: "Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación". Respecto a los regímenes políticos, el liberalismo, según Ortega, estima que ninguno es "definitivamente justo". Por otra parte, el nuevo liberalismo ha de acercarse al ideal socialista: "no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista". Añade Ortega: "Frente a los equívocos poco elegantes de los partidos vigentes aparece la emergencia magnífica del ideal socialista". Recordemos que Hermann Cohen, el maestro de Ortega en Marburgo, era uno de los "socialistas de cátedra" tan característicos de la Alemania del novecientos. Esta aproximación al socialismo es, para

Ortega, una de las formas de renovar éticamente la ideología liberal: se trata de "ejercitar la otra virtud moderna, la virtud política, el socialismo".

La conferencia de Unamuno en Bilbao, en la sociedad *El Sitio*, el 5 de septiembre de 1908, con el título "La conciencia liberal y española de Bilbao", es uno de los textos principales de la teoría liberal de don Miguel. Como más tarde en el caso de Ortega y en el de Manuel Azaña, el lugar mismo de la sociedad *El Sitio*, su simbolismo, llevaba al orador a intentar dar una definición precisa de su liberalismo. Y mucho más, por supuesto, en el caso de don Miguel, que se había formado en gran medida en esa sociedad. Volvamos a señalar que en 1908 domina Maura completamente en España, y que los liberales no aciertan a definir su posición. Don Miguel dice así: "Y no hay partido liberal porque falta conciencia liberal. Y urge restaurarla". Hay una crisis del liberalismo, y esa crisis la atribuye a que ha dominado hasta entonces el concepto manchesteriano del liberalismo, concepto que Unamuno estima "anarquista en el fondo". Añade: "Esa escuela (la manchesteriana) y ese liberalismo no llegaron nunca a concebir a la sociedad como un organismo; fue un mecanismo siempre para ellos". Aquí Unamuno utiliza para hacer la crítica del liberalismo el concepto organicista de la sociedad, propio de algunos románticos, y sobre todo de los krausistas, tomándolo éstos de Ahrens. Pero Unamuno no adopta la idea del Estado de Ahrens. Vuelve a reiterar lo que había dicho en años anteriores, pero con mayor precisión si cabe: "Y el Estado —y éste debe ser el núcleo del liberalismo restaurado— debe ser un órgano de cultura, sobre todo frente a la Iglesia. La lucha por la cultura, el *Kulturkampf* se impone". Aquí vemos cómo Unamuno utiliza, a su modo, una terminología política transpirenaica y cómo logra fundir en la unidad de su posición elementos muy dispares. Aparece aquí también otra nueva afirmación del papel del Estado: "El Estado es hoy, en España, tal vez lo mejor que tenemos, lo más europeo. Porque el Estado es la conciencia internacional de España, es lo que ésta es ante los demás pueblos". La fuente de esta idea, aparte de resultar de su propia experiencia, está en el

liberal francés Dupont-White, que se sitúa entre los liberales y los socialistas, y a quien podría llamarse quizá "liberal solidarista", pues acentúa esa función del Estado: el Estado es lo mejor de cada país, porque hace que los hombres que ocupan cargos tengan más responsabilidad. El Estado eleva al individuo, en lugar de ser el enemigo del individuo. Por otra parte, Dupont-White ve en el individualismo un obstáculo para el progreso. Hasta cierto punto, Unamuno tiene aquí una posición muy próxima a la de Dupont-White, sobre todo cuando decía, como lo hizo en la conferencia de Valladolid de enero de 1909: "El liberalismo es socialista". Aunque aquí Unamuno está también recogiendo lo que apuntaba Ortega. Pero, en contraste con éste, Unamuno no intentará desarrollar esa posible identificación de liberalismo y socialismo.

En ese mismo párrafo dice: "El liberalismo es ante todo una teología". Y lo explica así: "El criterio liberal es que el Estado tiene un fin sustantivo y religioso, realizar el reino de Dios en la tierra: la cultura". Así especifica qué se entiende por cultura: "El reino de Dios aquí abajo, considerando esto no como cárcel o posada en que se viene a pasarlo bien mientras llega el día de la partida a la morada de la queda eterna". Esto viene a ser equivalente para Unamuno a lo que él llama una "desamortización" espiritual: "De poco sirve desamortizar los bienes del clero si no desamortizamos la doctrina evangélica". Lo cual significa, para don Miguel, la más total libertad de conciencia y la consiguiente libertad de cultos. La finalidad de la vida es hacerse un alma, dirá repetidamente: y ese proceso singularizado del hombre requiere que haya multiplicidad de vías religiosas. Un país como España, dominado por el dogmatismo, impide el despliegue personalizador de muchos seres humanos. De ahí que Unamuno recoja en 1909 la acusación del padre Montaña y la haga suya en sentido opuesto:

"No cabe ser liberal y católico... Si alguno de vosotros me dijere que es católico liberal, le diré que desconoce el catolicismo, o el liberalismo, o los

dos, que es probable... Da pena leer la prensa que se llama liberal sin querer reconocer su heterodoxia".

Y concluía esa conferencia de 1909 declarando que en España se necesitaba una reforma religiosa, y que sólo el liberalismo "nos la puede traer". Por otra parte, Unamuno sabía que el llamado "libre pensamiento" español era el reverso en su dogmatismo supuestamente científicista del anverso integrista. Ya en 1906 decía en Barcelona que el liberalismo español habría tenido más arraigo, más continuidad si los liberales hubieran contado con un legado teológico. En conclusión, Unamuno quería descatolizar a España en un sentido estrictamente institucional —separación de la Iglesia y del Estado—, porque sólo así podrían los españoles llegar a ser ellos mismos, sólo con plena libertad de conciencia alcanzarían los españoles su propia esencia personal. Así podía escribir en una carta a don Luis de Zulueta: "En España descatolizar es españolizar" (18 de noviembre de 1906). Y esta empresa de transformación espiritual de los españoles, de españolización de los españoles, correspondía al Estado. El Estado tendría, por tanto, como objetivo final el dar a cada hombre la posibilidad de hacerse un alma.

Conviene, ahora, para precisar la originalidad del liberalismo de Unamuno, situarlo en su marco traspirenaico: porque en don Miguel confluyen en síntesis personalísima las dos corrientes más importantes del neoliberalismo del siglo XIX. Mencionemos primero la más tardía cronológicamente: el liberalismo estatista inglés del grupo de Oxford, representado sobre todo por Thomas Hill Green y su discípulo Hobhouse. Las lecturas de Unamuno eran abundantísimas y sus contactos con intelectuales británicos muy frecuentes: de todos modos, el estatismo liberal inglés se difundía por la prensa y el aire ideológico de la época. Su tesis principal —que ha sido heredada por los liberales norteamericanos— se reduce a un principio compartido por don Miguel: la libertad personal sólo es posible mediante la protección activa del Estado. Esta tesis se

había originado como un esfuerzo por rescatar el liberalismo británico de manos de los utilitaristas —lo que Unamuno llamaba el concepto "manchesteriano" del liberalismo— y de los mecanicistas. Los liberales estatistas ingleses trataron de mostrar que la oposición individuo-Estado sólo servía, a finales del siglo, para perpetuar las injusticias sociales. Unamuno tenía de su propia experiencia bilbaína conocimiento directo del materialismo "progresista" de los hombres de la banca y la industria vascongada: lo "manchesteriano" no era, pues, en él un simple vocablo libresco. El liberalismo estatista británico no entraba, por otra parte, en el género de problemas espirituales que retenía las meditaciones del joven Unamuno. Otro liberalismo, mucho más rico en contenido espiritual, fue hallado por Unamuno en uno de sus países predilectos: la Suiza del siglo XIX. Don Miguel visitó Suiza en 1889, y siempre la recordaba con emoción admiradora: "Aún la recuerdo aquella Suiza..., la patria de Rousseau, Pestalozzi, Amiel, Vinet, Sismondi, es un país fuerte" (cartas a don Luis de Zulueta, agosto y septiembre de 1903). Lo que de esa Suiza quizá tuvo mayores efectos en el pensamiento político de Unamuno fue muy probablemente la obra y la acción de Alexandre Vinet. Recordemos que Vinet (1797-1847) es el teólogo protestante que lucha por la separación de la Iglesia y el Estado en un país de religión protestante oficial: y que se opone asimismo a los liberales utilitaristas, seguidores del gran exponente de Bentham, Étienne Dumont. Vinet estimaba que la libertad religiosa era indispensable para la formación de la individualidad humana, puesto que ésta requería el ejercicio de la acción espontánea, de la voluntad. La Iglesia no necesita del Estado, porque si la creencia es impuesta mecánicamente se crea la que él llama "Iglesia multitudinaria", y las almas de los fieles no llegarán nunca a realizar su esencialidad personal. Por otra parte, el Estado no necesita de la Iglesia, porque tiene su esfera propia que es la realización de la justicia. Esto es, el hombre realiza su potencialidad individual en un mundo religioso de libertad absoluta, y este mismo hombre cumple con sus deberes de ciudadano solidario en el ámbito

estatal. El Estado es el defensor de la libertad, puesto que sólo instituciones fuertes pueden mantener las condiciones sociales que permiten el desarrollo individual. Este Estado liberal tiene como principio esencial la libertad de conciencia. Esto es la clave del verdadero liberalismo: según Vinet (y recordemos que se trataba de un protestante en un país dominado por los hombres de su misma creencia religiosa), no son liberales los políticos que no aceptan la separación de la Iglesia y el Estado.

Que esta casi teología liberal distara considerablemente de la política así oficialmente designada no puede sorprendernos: era evidente hacia 1910 que al romanonismo le interesaba más el afianzamiento de la maquinaria de los comités que el lanzarse a una posible transformación espiritual de España. Y en 1914 padeció Unamuno las consecuencias de su autonomía política, siendo destituido del rectorado salmantino. Esto fue para don Miguel tremendamente doloroso —no hay duda que tuvo en su ánimo efectos muy prolongados que caen fuera de nuestras consideraciones—, y le mostró definitivamente que entre su liberalismo (el que "dicen ser pecado") y el "otro" había distancias éticas insalvables. En su conferencia del Ateneo de Madrid, en noviembre de 1914, tras su destitución, volvió a afirmar su concepto del Estado docente, pero dado el curso de la historia contemporánea española y transpirenaica era obvio que don Miguel no podía ya limitar su empresa de recuperación liberal, a la que él había llamado *Kulturkampf* peninsular. Señalemos que en su conferencia del 3 de enero de 1917, en la Academia de Jurisprudencia de Madrid, modificó por vez primera su formulación del problema, estimando que la función docente del Estado era un mal necesario, al menos en España. ¿Resultado quizá de las leves e indirectas presiones de sus amigos de la Institución Libre de Enseñanza, que de Giner a Cossío habían puesto reparos a su extremado estatismo?

Volvamos ahora al texto de don Miguel, que citamos al iniciar este rápido esbozo: "Pocas cosas me han preocupado más que el lograr que

haya en mi patria verdadera conciencia liberal democrática". Observemos, tras lo que hemos señalado hasta ahora, que en 1916 don Miguel ha añadido a la expresión usual suya "conciencia liberal" el calificativo acentuador "democrática". Esto es, Unamuno afirma así implícitamente que el proceso de recuperación liberal tiene que culminar forzosamente en la democratización efectiva de España: que la operación desvenadora antes aludida debe tender finalmente a una identificación estricta de liberalismo y democracia. Don Miguel vio claramente en 1916 que no bastaba identificar liberalismo y estatismo, que no era suficiente el llegar a desprender la conciencia liberal de sus gangas oligárquicas: la finalidad de la vida humana —el hacerse un alma personal— sólo podía alcanzarse plenamente en un régimen político fundado en la dignidad del ser humano.

## IX

### CULTURA Y DEMOCRACIA

"La cultura y la democracia son polos opuestos de la historia humana", escribió hace algo más de un siglo el gran escritor francés Ernest Renan. Y hace poco más de medio siglo nuestro Unamuno afirmó y reiteró (inauguración del curso 1931-1932, Salamanca) que "la cultura está por encima y por debajo de las formas de gobierno". Así, mientras Renan situaba a la cultura en un terreno distante de la democracia, Unamuno la consideraba aire y subsuelo de cualquier régimen político, aunque ajena, en sustancia, a las literalmente superficiales formas de gobierno. Tratemos ahora de entender rectamente a Renan y a Unamuno, para mostrar luego que la democracia propia de la civilización moderna es inconcebible sin la cultura, del mismo modo que la cultura moderna es imposible sin las libertades democráticas.

Recordemos que para muchos intelectuales europeos de la generación de Renan, dos experiencias políticas decisivas fueron las representadas por los años 1848 y 1871. Esto es, la esperanza casi auroral generada por las breves revoluciones europeas de 1848, acompañada por los miedos casi físicos que muy pronto sienten muchos intelectuales. De ahí que Renan escribiera en 1849: "Un solo vocablo resume la historia de la literatura, de la filosofía, del arte, desde hace dieciocho meses y ese vocablo es el miedo" (temores que magnificaría el apocalíptico Juan Donoso Cortés en su resonante *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el comunismo*). Por supuesto, Renan y los intelectuales de su generación europea vieron en febrero de 1848 la realización del ideal romántico-liberal: la república igualitaria que confiaba al poeta (Lamartine en Francia) el poder público. Mas aquella II República francesa se transformó pronto en un régimen cesarista —con Luis-Napoleón Bonaparte como jefe de Estado— y poco después se instauró el llamado Segundo Imperio. De

este paso de la democracia solidaria de 1848 al absolutismo de Napoleón III, Renan desprendió una tajante conclusión: el pueblo francés había escogido, libremente, un régimen político ignominioso y esto había sucedido así porque era patente que un pueblo no sabía ser gestor racional de su destino colectivo.

El Segundo Imperio se derrumbó en 1870, pero los sangrientos sucesos de la primavera de 1871 (la Comuna de París) acentuaron en Renan su convencimiento de que un pueblo no actuaba con racionalidad política cuando tenía oportunidad de ejercerla. Convencimiento que se reafirmó al ver Renan el carácter de la nueva república, la tercera de la historia de Francia. Porque a su cabeza no estaban como en 1848, los poetas, sino los nuevos caciques urbanos, los políticos profesionales generados por el sufragio universal y la sociedad de masas, desdeñosos de los intelectuales y de la cultura misma. Fue entonces, precisamente, cuando Renan escribió las palabras citadas ya sobre la oposición de cultura y democracia. Mas ¿qué entendía Renan por "cultura"? El legado, siempre creciente, de la tradición milenaria identificada geográficamente con la Europa mediterránea y occidental. Legado que se cifraba en el vocablo *razón* (originario, como diría Ortega, de la Grecia clásica) y en el continuo desarrollo de la capacidad racional de los seres humanos. También Unamuno —no obstante su posterior y ostentoso irracionalismo— identificó "razón" y "cultura" en la primera fase de su biografía intelectual. Por ejemplo, en una carta que escribió al autor del famoso *Ariel*, el gran escritor uruguayo (y gran admirador de Renan) José Enrique Rodó, en diciembre de 1901, declaraba agresivamente Unamuno: "Somos, aquí en España, una minoría de europeos que tenemos el deber y el derecho de imponernos a una mayoría de berberiscos". Añadiendo: "Lo que aquí se impone es una tutela ejercida por los intelectuales pues otra cosa sería la barbarie". Tengamos presente, sin embargo, que el entonces recién nombrado rector de Salamanca se sentía muy cercano a los socialistas y se confesaba liberal de linaje y convicción. Esto es, el texto

citado no refleja la entera actitud política de Unamuno, pero sí apunta al concepto que tiene de la cultura, que mantendrá, sin modificaciones sustanciales, a lo largo de su fecunda vida. "Ni la ciencia, ni las letras, ni las artes, son monárquicas o republicanas", decía en el discurso universitario, antes aludido, del otoño de 1931. Porque la cultura, precisa Unamuno, es "una y universal", ya que representa los valores permanentes de la humanidad. O sea que, como Renan, Unamuno veía la cultura en la acepción clásica ciceroniana de "cultivo del alma" mediante el cual se realizaba el proceso milenario de humanización de la humanidad. Unamuno veía también la cultura como un legado que era menester defender, pues tenía enemigos reales. "Tendremos que luchar por la libertad de la cultura" —decía en el discurso ya citado—. "Lucharemos porque haya ideologías diversas, porque en ello reside la verdadera y democrática libertad". Concluía Unamuno su defensa de la cultura advirtiendo que implicaba otra defensa: "Lucharemos por la hermandad". Unamuno ve así la cultura en su acepción tradicional y universal, mas también como un legado de muy variadas herencias ideológicas que exige una actividad política y social para defenderlo y enriquecerlo.

El mismo Renan había aconsejado a los jóvenes intelectuales franceses que era menester participar en la actividad política de la III República a manera de "quinta columna" (diciéndolo con un término contemporáneo) que laborara dentro del aparato estatal en pro de la cultura. En su diálogo filosófico, *Calibán*, escribió Renan: "Próspero puede vivir al menos un tiempo bajo el gobierno de Calibán y quizá llegue un día a dirigirlo". Con prudencia, con modestia, podía el intelectual realizar su obra de continuador de la cultura en el estado democrático populista. Propuesta que recogería más tarde el admirador de Renan, Rodó, cuando resumió la tesis central de su resonante ensayo *Ariel*: "Siendo absurdo pensar en destruir la igualdad, sólo cabe pensar en educar el espíritu de la democracia para que dominen los mejores". Y en una carta a Unamuno, reiteraba Rodó que en las democracias americanas (en su amplia acepción)

era indispensable "el gobierno de los mejores y más cultos". En breve, Renan, Rodó y otras figuras intelectuales destacadas del último siglo y medio, consideraron que era casi imposible conciliar la cultura y la democracia. Se explica, por tanto, que algunos críticos latinoamericanos de Rodó le acusaran de contribuir sin quererlo a fundamentar las teorías políticas del llamado "cesarismo intelectual" que justificaban la necesidad de gobiernos autoritarios en los países atrasados.

Se ha dicho que la formulación de una pregunta lleva, en sí, con frecuencia, la imposibilidad de su respuesta, que en el fondo no busca. Así el dilema cultura/democracia fue planteado por Renan porque, de hecho, no pretendía resolverlo. El miedo padecido por él y otros intelectuales en 1848 y en 1871 le vedaba el ver claramente que no había tal dilema, cultura o democracia. Había, en cambio, que plantear la cuestión en los términos resolutorios de Benjamin Constant. Para el gran ensayista y novelista suizo la historia muestra cómo la humanidad se acerca paulatinamente a lo que él llama "el sistema de la perfectibilidad". Mas la historia muestra igualmente cómo la humanidad progresa hacia una creciente igualdad: "La perfectibilidad de la especie humana no es sino la tendencia hacia la igualdad". De ahí que Constant mantenga que cuando el ser humano reflexiona sobre el sentido de la vida y de la historia "adquiere el convencimiento de que debe tratar a los demás como iguales a él mismo y que los demás le deben tratar a él como su igual". Concluyendo Constant que la dirección hacia una mayor igualdad entre los seres humanos es una constante de la historia que no será alterada por lo que pueda suceder en el futuro. Se acaba, así, el dilema cultura o democracia puesto que la realización de la perfectibilidad sería imposible sin la expansión creciente de la igualdad. En suma, la cultura y la democracia no constituyen una antinomia, como mantenía Renan, ni tampoco existen en diferentes niveles, como aseguraba Unamuno en 1931. Son conceptos inseparables, ya que no es concebible hoy un régimen de libertad e igualdad sin la cultura. No es ocioso recordar que en el último medio siglo

algunos países de lengua castellana han padecido tiranías atroces, en las cuales la cultura ha sido siempre la primera víctima, y la más ultrajada. Sería vano, desde luego, rechazar lo que es un hecho desde comienzos del siglo, la ampliación del término *cultura* por la antropología y otras ciencias sociales. Lo importante actualmente —sin pretender restauraciones semánticas— es recalcar que no puede progresar la humanidad en el camino de su perfectibilidad sin una creciente igualdad. En una palabra, la humanización de la humanidad (o sea, *la cultura*) es imposible fuera del clima igualitario de la democracia. Lo cual implica, finalmente, no tener miedo al pueblo ni a la libertad. O, como decía el presidente Azaña, se trata en definitiva "de querer o no querer la libertad".

La historia intelectual emplea preferentemente la que podríamos llamar "vía biográfica", y, por tanto, sostiene que una vida humana solamente es concebible como una realidad que sólo sucede una vez, que es absolutamente única e irrepetible. O puesto en otros términos, una vida humana *está* en un preciso tiempo histórico y carecería de sentido si su narración la situara en un vacío temporal. Por ejemplo, cuando Sartre dice que *Las flores del mal* de Baudelaire podían haberse escrito en cualquier época de la historia francesa, se justifica que Georges Bataille le hubiera contestado críticamente mostrando la relación genética, por así decir, entre el poeta y su tiempo. Es más, la poesía de Baudelaire es un espejo fiel de su propio tiempo, aunque no hubiera voluntad del escritor para que lo fuera.

Antonio Machado fue, desde luego, poeta por la gracia de la Providencia, mas la conjunción de linaje espiritual y político, de lugar y año de su nacimiento, determinó fuertemente la originalidad de su futura actividad creadora. Antonio Machado hubiera podido ser uno de los divertidos heterónimos de poetas andaluces del siglo XIX que él se complacía en inventar. Fue *él*, sin embargo, porque nació en Sevilla, en 1875, en una familia de claro linaje liberal: su bisabuelo materno fue uno de los patriotas liberales opuestos a la invasión napoleónica y autor de un libro filosófico, *La unidad simbólica*. Antonio Machado, en el otoño de 1936, se denomina a sí mismo "demófilo incorregible", esto es "amante del pueblo" —término que emplearía su propio padre como seudónimo (Demófilo), con patente filiación familiar, ya que José Álvarez Guerra, el bisabuelo materno, había empleado el muy doceañista de "Un amigo del hombre"—. La "filantropía" (como hubiera dicho Mairena) heredada por

Antonio Machado es también el resultado de una fusión de tres componentes: el político, el filosófico y el que podríamos llamar "antropológico". El componente político es de suma importancia en Antonio Machado: su abuelo Antonio Machado Núñez había sido "progresista" (o sea, liberal de izquierdas) y como tal gobernador de Sevilla en 1870, año del comienzo del breve reinado de Amadeo I. El padre de Antonio Machado —Antonio Machado Álvarez— fue un activo republicano que colaboró en el periódico *La Justicia*, dirigido por Salmerón. Cuando nació Machado (el 26 de julio de 1875) ya se había restaurado la Monarquía y los intelectuales republicanos estaban en la fase melancólica del examen de conciencia colectiva tras la muy corta vida de la I República. El niño Antonio se crió así, en sus primeros años, en una familia cargada de historia política española, con esa "melancolía del liberal español" de que había hablado Larra. No eran, su padre y su abuelo, narcisistas atormentados por su condición de españoles, como el trágico ensayista romántico. Los Machado formaban parte en Sevilla del círculo intelectual encabezado por don Federico de Castro (1834-1903), el catedrático de Metafísica en la Universidad de Sevilla y discípulo y amigo de Sanz del Río, el fundador de lo que se ha llamado *krausismo* en España y otros países de lengua española.

Antonio Machado y su hermano Manuel ingresaron en 1883 en la famosa Institución Libre de Enseñanza de Madrid, cuando el abuelo paterno obtiene cátedra en la Universidad Central, y allí estudiaron seis años, hasta 1889. Esto es, Antonio Machado estuvo en la Institución de los ocho a los catorce años, periodo decisivo en la formación intelectual y moral de un muchachito. Machado tuvo la fortuna de ser alumno de don Francisco Giner de los Ríos y otros extraordinarios maestros de la Institución. El pueblo de Madrid, siguiendo a algún ingenio de la Corte, llamó a dichos profesores "jesuitas laicos", por la visible uniformidad de sus modales y vestimenta (sin olvidar la recortada barba). Y, sin duda, los *institucionistas* aspiraban, sobre todo, como decía Giner, *a hacer hombres*,

a "imprimir carácter", como se ha dicho de la educación jesuita. Para nuestros propósitos basta ahora acentuar la deuda de Machado con la Institución, que él reiteró por escrito en diversas notas autobiográficas. No fue, sin embargo, sólo una deuda en cuanto a normas de vida y conducta: también adquirió Machado en la Institución y en el ámbito intelectual madrileño de *krausistas* y afines un pensamiento coherente sobre la existencia humana. Quisiera hacer aquí un breve inciso para precisar la importancia del *krausismo* en la historia intelectual española y en Antonio Machado en especial. Algunos autores que se han ocupado de los *krausistas* los presentan como figuras que encarnan una *actitud*, más que como hombres de pensamiento con ideas claras sobre el mundo y España. Ideas que no son siempre originales, desde luego. En este caso, como en tantos otros de historia intelectual, es menester recordar el precepto hipocrático tantas veces afirmado por Unamuno: "No hay opiniones sino opinantes". Mas es patente que las "opiniones" son indispensables para que haya "opinantes": de otro modo, la llamada "actitud" sería un gesto rumboso aunque fuera el de la austeridad. En breve, deseo hacer hincapié en el contenido intelectual de las enseñanzas de los maestros krausistas de Machado, además del paradigma ético que representaban para él. Un ejemplo es suficiente. Recordemos la definición que da Machado de la poesía en la famosa *Antología* de Gerardo Diego, 1931: "La poesía es la palabra esencial en el tiempo". Un trabajo del profesor Lázaro Carreter muestra que en el *Compendio de Estética* de Krause, traducido por Giner de los Ríos, aparece un concepto similar al de Machado. No se puede afirmar, evidentemente, que Krause, vía Giner, es la fuente de Machado (que quizá no leyó el *Compendio* mencionado): mas es verosímil suponer que Machado escuchara a Giner algún comentario sobre poesía semejante a su definición de 1931.

La relación de Machado con el *krausismo* es innegable en un campo de trabajo investigador iniciado en gran medida por su padre, Antonio Machado Álvarez, "Demófilo", en sus tareas y publicaciones sobre la

tradición folclórica andaluza. Sin olvidar, por supuesto, la propia referencia del mismo Machado a su tío abuelo, Agustín Durán: "Cierto que yo aprendí a leer en el *Romancero general* que compiló mi buen tío don Agustín Durán". No es ahora la ocasión para detenerse en esta filiación familiar de Machado, pero sí conviene recordar que Krause —y, sobre todo, los *krausistas* españoles— habían resuelto el problema que abrumaba a algunos románticos europeos, incluido Larra: ¿cómo conciliar el "ser amigo de la humanidad" con la condición nacional, con el amor a la patria? Para Sanz del Río las cosas estaban muy claras: "Las costumbres nacionales son preciosas como parte no indiferente de las costumbres de toda la humanidad". Pero los *krausistas* representaron en la historia española toda —no sólo en la historia intelectual— algo más profundo, y más perturbador, que el comienzo riguroso de la enseñanza filosófica o de las investigaciones dignificadoras de la cultura popular. Unas palabras de don Juan Valera nos permiten puntualizar lo que quiero apuntar. Al exponer el efecto causado por Sanz del Río al empezar su docencia universitaria en 1854, escribía Valera: "El partido clerical empezó pronto a mover guerra al maestro, a los discípulos y a la doctrina que divulgaban". Añadiendo don Juan: "Acusábanlo de panteísmo místico". Y continúa su rememoración indicando que los *krausistas* estaban en el fondo, en una tradición espiritual europea que incluía a santa Teresa y san Juan de la Cruz a pesar de su "enmarañado" estilo, como él lo denomina. Ahí estaba, sin embargo, la razón del extremoso anti krausismo de gran parte de la Iglesia española. Sobre todo porque los *krausistas* no eran los usuales anticlericales tragacuras ni los llamados "librepensadores" fieramente ateos. Por vez primera en la historia de España, desde el siglo XVI aparecían unos hombres que se excluían a sí mismos de las creencias católicas para formular una nueva fe en la trascendencia de la vida humana, sin fundamentarla en ninguna de las religiones existentes. De ahí que "el pensador de Illescas" (como llamaba Ortega a Sanz del Río) marcara tan hondamente la historia espiritual de España y que despertara

los antagonismos aludidos por Valera. ¿Cabe negar que Unamuno y Ortega, por citar sólo dos nombres de la cultura española del tiempo de Machado, serían inconcebibles sin el precedente no exclusivamente cronológico de Sanz del Río? Y, por supuesto, más inconcebible sería la poesía de Machado sin el clima espiritual de su propia familia y el de sus maestros primeros.

Aunque la singularidad literaria (e histórica) de Machado no se aprecia debidamente si se la limita a ser la voz lírica del *krausismo* y sus prolongaciones. Porque Antonio Machado no es enteramente encasillable en el modelo de joven español diseñado por Giner y sus colegas de la Institución Libre de Enseñanza. Fue Machado, de joven, muy mal estudiante, tras abandonarla: ¡concluyó el Bachillerato a los veinticinco años! Frecuentó, no obstante, la Biblioteca Nacional y no sería arbitrario calificarlo (como lo hizo él mismo) de autodidacta. Pero, sobre todo, en Antonio Machado jugó un papel crucial la experiencia de la vida (no sólo espiritual) del París de la III República. En varias ocasiones Antonio Machado expresó su hostilidad a todo lo francés, en lo cual actuó también un factor muy personal: el comienzo de la enfermedad de su Leonor un 14 de julio en París y las dificultades para encontrar atención médica en esa festividad patriótica. Mas, en una carta a Unamuno, desde Baeza, en 1915 le escribía:

"Yo también, en el fondo, acaso sea francófilo. Mi antipatía a Francia se ha moderado mucho... La otra Francia (en contraste con la Francia reaccionaria) es de mi familia y aun de mi casa, es la de mi padre y de mi abuelo y mi bisabuelo; que todos pasaron la frontera y amaron la Francia de la libertad y el laicismo, la Francia religiosa del *affaire* y de la separación de Roma, en nuestros días. Y ésta será la que triunfe de Alemania".

Se ha señalado, repetidamente, siguiendo el propio testimonio de Machado, que el gran filósofo francés Henri Bergson está presente en su pensamiento y poesía, mencionándose particularmente que asistiera a un curso público en el Collège de France en 1911 de aquel renovador intelectual. Me aventuro, sin embargo, a apuntar que el influjo de Bergson databa de 1899, cuando el éxito del libro de Bergson *Materia y memoria* lo señalaba forzosamente a la atención del joven Machado, en su primera estancia en París. La importancia que da Bergson al recuerdo para el conocimiento de las cosas y los seres humanos es muy machadiana, *avant la lettre*. Pero lo que quisiera realzar en la relación de Machado con Francia—tanto en sus tres estancias en París como en sus lecturas en España—no se ha solido señalar por sus abundantes comentadores.

Recordemos que en 1899 los hermanos Antonio y Manuel Machado hacen su primer viaje a París, donde permanecieron algunos meses trabajando en la Editorial Garnier, que publicaba libros en español para los países hispanoamericanos. Es el año de la primera revisión del famoso *affaire* Dreyfus, y Antonio Machado, junto con Pío Baroja, participó en una agitada manifestación en favor del capitán judío, condenado injustamente por un alto tribunal militar. Aquel juicio dividió a Francia entera, y fue entonces precisamente cuando empezó a usarse el término "intelectual" como denominación de un vasto colectivo integrado por profesores universitarios, escritores, abogados, médicos, etc. Fue una prueba decisiva para la III República, pero no sólo salió de ella muy fortalecida: pasó a la ofensiva, con leyes que limitaron seriamente las actividades docentes de la Iglesia católica y reafirmaron el carácter esencialmente laico del régimen republicano. La Francia del fin de siglo no tenía nada de *decadente* para el visitante que no se limitaba a observar ciertos cafés del Barrio Latino. La III República, al verse gravemente amenazada, decide ampliar las funciones docentes del Estado para ofrecer así, a una mayoría de la población francesa, igualdad de oportunidades educativas y también

— ¿cómo negarlo?— inculcar a los escolares de todos los niveles en los principios políticos y morales derivados de la Revolución francesa. Era la Francia que conoció Machado la de la llamada "república de los profesores", y la del Partido Radical Republicano en su primera y mejor época. Se ha hablado, por François Chatelet, del "humanismo republicano" para describir las dos décadas 1890-1910 en la historia ideológica de Francia. En suma, Antonio Machado absorbió la cultura francesa de la III República en un grado mucho mayor de lo que se ha indicado hasta ahora. Es más, el ingreso de Antonio Machado en la logia "Mantua" de la masonería española podría verse como un efecto más de sus estancias en Francia, dado que los "radicales" franceses utilizaron las logias masónicas para la difusión del humanismo republicano.

La singularidad de la voz lírica de Machado —lo que hace de él también un espejo tan fiel de su tiempo histórico— es, como indicamos antes, el resultado de la convergencia en ella de varios afluentes: y el que acabamos de considerar —el que proviene de Francia— no habría tenido la misma importancia si Machado no hubiera sido ya, en 1899, un espíritu suficientemente desarrollado para poder aprovechar una estancia fuera de su patria y cultura. Antonio Machado fue a Francia en 1911 con una beca de la Junta para Ampliación de Estudios, creada en 1907 y que tan beneficiosas consecuencias tuvo para la España del primer tercio del siglo XX. Machado tenía entonces treinta y cinco años, y solamente contaba con el título de bachiller que le había permitido obtener la plaza de profesor de francés en los institutos nacionales de Segunda Enseñanza. No habría conseguido, seguramente, la beca aludida de no haber sido ya un poeta conocido —había publicado en 1903 *Soledades*, libro reeditado en 1907 con adiciones: *Soledades. Galerías. Otros poemas*— y también, es menester reconocerlo, la Junta para Ampliación de Estudios estaba regida por don José Castillejo, persona muy unida a la Institución Libre de Enseñanza y, sobre todo, a Giner de los Ríos. Es probable que otro profesor de un instituto rural (como decía de sí mismo Machado) no hubiera obtenido la

beca mencionada: recordemos, por otra parte, que Castillejo administraba muy parcamente los escasos fondos que tanto trabajo le costaba obtener de gobiernos siempre reacios. La beca concedida a Antonio Machado era tan exigua como las restantes de la Junta: de ahí que tuviera que pedir prestados a Rubén Darío 250 francos cuando quiere abandonar París con su joven esposa gravemente enferma. De todos modos, quizá sea Machado uno de los raros escritores españoles que recibieron ayuda del Estado en aquellos tiempos gloriosos de la Junta, de la cual se podría decir algo semejante al agradecimiento expresado por Churchill a los aviadores ingleses de 1940: "Nunca tantos españoles debieron tanto a tan pocos compatriotas", como Castillejo y sus colaboradores. Parece ser que Machado envió un informe a la Junta —como era su obligación de becario— sobre el "Estado actual de los estudios filosóficos en Francia".

Terminó también en París su libro *Campos de Castilla*, que obtiene notable éxito al publicarse en el otoño de 1911, ya de vuelta el poeta en Soria. Algunos de los poemas más hermosos de Machado —y también algunos de los más expresivos de su tiempo histórico— corresponden a los años siguientes, tras la muerte de Leonor el 1 de agosto de 1912, que motiva el traslado del poeta-profesor a Baeza, en Andalucía. Allí escribió el famoso poema "A José María Palacio", que tan finamente ha interpretado el profesor Claudio Guillén. Otros versos que atrajeron la atención de Luis Cernuda y de Octavio Paz son los del titulado por el mismo Machado "Poema de un día Meditaciones rurales". Tanto el poeta sevillano como el mexicano observan el tono nuevo, la fluidez conversacional, que para ellos da a los versos de Machado un aire adelantado a su tiempo. No es mi propósito, ahora, seguir la vía marcada por Cernuda y Paz en la apreciación del "Poema de un día". Quisiera, en cambio, detenerme, brevemente, en lo que este singular poema representa como espejo histórico de la España de Machado. Pertenece a los años nuevamente andaluces del poeta —1912-1919— cuando escribe también sus versos más satíricos, más 'jacobinos' (para emplear un término suyo), y quizá

más citados por los comentadores del Machado *agresivo*. Todos sabemos cómo este Machado —el de la "rabia y la idea"— ha jugado un importante papel en la España de la resistencia a la opresión caudillista. Ningún otro poeta español de lengua castellana ha sido tan alentador, para muchos jóvenes de aquella época sombría, como el Machado de lo que él llama "porte jacobino". Mas no es mi propósito acentuar lo evidente, lo que Machado dice clara y tajantemente sobre o mejor dicho *contra* la España que le tocó vivir, la que él llama "España de charanga y pandereta". Me parece, incluso, que se ha falseado considerablemente a Machado — ¡y a su España!— al querer reducirlo a poeta retratista de una España esperpéntica, casi valleinclanesca.

El "Poema de un día" es un texto excepcional por la apretada condensación de su vida intelectual y rural que permite a los lectores actuales revivir un día del poeta y de su España. El poema es largo y no pretendo tampoco ahora hacer el análisis detallado que merece —y que quizás haya sido hecho ya por algún machadista cuyo trabajo desconozco—. Me limitaré a realzar su condición de *ventana*, por así decir, que permite ver una España nada esperpéntica. Así, el profesor "de lenguas vivas" recibe un paquete postal:

"Libros nuevos. Abro uno  
de Unamuno.  
¡Oh, el dilecto,  
predilecto  
de esta España que se agita,  
porque nace o resucita!  
Siempre te ha sido, ¡oh Rector  
de Salamanca!, leal  
este humilde profesor  
de un instituto rural.  
Esa tu filosofía  
que llamas diletantesca,

voltaria y funambulesca,  
gran don Miguel, es la mía".

Antonio Machado está en una "población rural, encanallada por la Iglesia y completamente huera" —tal como la describe a Unamuno en una carta de 1913—. Pero ahí está el rector de Salamanca, el español más respetado de su tiempo —y añadamos: ese español era un *disidente*, en todas las acepciones del vocablo—. No hubiera sido posible quizás en ningún país del resto de Europa —ni tampoco en Estados Unidos— que un rector de Universidad, estatal además, se expresara con la libertad que lo hacía Unamuno. Se explica así que él dijera, justamente en 1912, que España —en cuanto a libertad de expresión— era uno de los países más libres de Europa toda. Lo que una carta del incansable predicador epistolar, que era don Miguel, representaba para un amigo o lector desconocido, fácil es de imaginar: para Machado, entonces, fueron las cartas de Unamuno un consuelo y una constante incitación a ser él mismo, espiritualmente hablando. Machado había escrito una reseña del libro de don Miguel *Contra esto y aquello* para la revista *La Lectura*, en la cual manifiesta su afinidad con Unamuno: "Simpatizo profundamente con la aversión que profesa Unamuno, más que al jacobinismo anarquizante falto de toda espiritualidad... a esos neocatólicos franceses que pretenden representar hoy —o hace unos días— la élite de la intelectualidad francesa". No podemos detenernos en el comentario de la larga carta de Machado a Unamuno, pero sí ha de señalarse la referencia que hace a una frase del doctor Luis Simarro, que le había sorprendido tanto como a Unamuno. Escribía Machado:

"Empiezo a creer que la cuestión religiosa sólo preocupa en España a Vd. y a los pocos que sentimos con Vd. Ya oiría Vd. al doctor Simarro, hombre de gran talento, de gran cultura, felicitarse de que el sentimiento religioso estuviera muerto en España. Si esto es verdad, medrados estamos, porque

¿cómo vamos a sacudir el lazo de hierro de la Iglesia católica que nos asfixia?".

Y añade Machado: "El clericalismo español sólo puede indignar seriamente al que tenga un fondo cristiano". Palabras casi literalmente unamunienses, aunque Machado no estaba "plagiando" a don Miguel. O como cuando escribe también Machado: "Ni Atenas, ni Koenigsberg, ni París nos salvarán, si no nos proponemos salvarnos".

En el "Poema de un día" figura también Bergson:

"Enrique Bergson: *Los datos inmediatos de la conciencia.*  
¿Esto es otro embeleco francés?  
Este Bergson es un tuno  
¿verdad, maestro Unamuno?  
[...] este endiablado judío  
ha hallado el libre albedrío  
dentro de su mechinal".

Y concluye el poema con una nueva referencia al libro de Bergson. En fecha próxima a la carta que escribe a Unamuno, Machado se dirige a Ortega, en mayo de 1913. Y le confiesa su predilección por Bergson:

"Escuché en París al maestro Bergson, sutil judío que muerde el bronce kantiano, y he leído su obra. Me agrada su tendencia".

Vemos así a Machado en relación epistolar con las dos cabezas principales —las dos caras, en verdad— del pensamiento español contemporáneo. Recordemos, de paso, que tras haber recibido la licenciatura en Filosofía y Letras en 1918 se examinó con Ortega, en 1919, de Metafísica, para iniciar el doctorado en Filosofía, que no prosiguió. ¿No es conmovedor este episodio de un profesor de instituto rural, de cuarenta

y cuatro años, examinándose con un joven catedrático de Metafísica que es, entonces, el árbitro, por así decir, de la vida pública española? ¿No es, acaso, un episodio que Juan de Mairena hubiera podido inventar?

El "Poema de un día" permitiría mostrar también la altísima calidad de la lírica de Machado y su lugar principal en el nuevo Siglo de Oro de la poesía de lengua española, entre el llamado Desastre de 1898 y el auténtico Desastre de 1936. El grande y malogrado autor francés Albert Camus decía que no tardaría en llegar el día en que Europa reconociera el valor de Antonio Machado y en particular de *su* "Mairena". Ese día no ha llegado aún y no es del caso considerar ahora las causas de ese escandaloso retraso.

Machado es, en esta perspectiva histórica, una figura muy representativa de la España liberal: y sólo en ese clima, culminación de la tradición liberal iniciada por los hombres de la generación del bisabuelo de Machado, pudo realizarse la magna obra de tantos creadores españoles en campos muy diversos de la cultura. Machado aludió muchas veces a su sentencia.

"Hombres de España,  
ni el pasado ha muerto  
ni está el mañana  
ni el ayer escrito".

Con la cual apuntaba Machado a cómo el pasado depende siempre del mañana, del hoy. O como decía el gran Croce, "toda historia es historia contemporánea". En 1938 un periodista anónimo entrevistaba a Machado en Barcelona, en la torre de San Gervasio donde vivía. El poeta se animó mucho cuando el entrevistado le preguntó por Mairena, respondiéndole: "Juan de Mairena es un filósofo amable, un poco poeta y un poco escéptico, que tiene para todas las debilidades humanas una benévola sonrisa de comprensión y de indulgencia". Ese temple, ejemplarmente

liberal de Mairena, era el de Machado. De sobra está recordar que Machado dio ejemplo también de valentía liberal, la misma que tuvo también su bisabuelo en 1812.

## LA "GENERACIÓN DE LOS INTELLECTUALES" Y LA POLÍTICA

España es el único país donde los intelectuales se ocupan de política inmediata", escribía Ortega en 1927, aludiendo a la intensa actividad política desplegada entonces por los universitarios y otros grupos intelectuales opuestos a la dictadura del general Primo de Rivera. Pero la afirmación de Ortega debe extenderse retroactivamente hasta el otoño de 1909, si se quiere marcar con precisión el comienzo de la actividad política de los "intelectuales" en España como grupo social definido. Fue entonces, precisamente, cuando empieza a actuar una generación española que se llamó a sí misma "generación de intelectuales": la condena y ejecución de Ferrer tuvo, por tanto, consecuencias semejantes a las del famoso "*affaire Dreyfus*" en la Francia de 1898. Porque ese año había sido el "año bautismal" de los intelectuales. Exactamente, el 14 de enero de 1898, en el periódico parisiense dirigido por Georges Clemenceau *L'Aurore* apareció un texto colectivo bajo el título "Manifiesto de los intelectuales", que se sumaba a la resonante carta del día anterior dirigida por Zola al presidente de la III República. En las semanas posteriores a esa fecha siguieron apareciendo diariamente firmas de adhesión al manifiesto aludido. El vocablo "intelectual" permitió congregarse un número muy considerable de personas que no habrían podido articular de otro modo su protesta colectiva en relación con el asunto Dreyfus. Porque los firmantes no representaban una sola ideología política pero sí tenían en común una condición profesional: su dedicación a tareas propiamente intelectuales tales como la enseñanza (en sus varios niveles), la abogacía, el periodismo, la literatura, la medicina, la ingeniería, la arquitectura, etc. La novedad del manifiesto francés de 1898 no fue, pues, sólo semántica: al agruparse bajo la denominación de "intelectuales", los firmantes mostraban

implícitamente que constituían un grupo social con tanto derecho a opinar corporativamente como cualquier otra colectividad o institución. Los "intelectuales" eran (dicho en vocabulario de nuestros días) un nuevo "grupo de presión" en la III República francesa. Y la efectividad de su protesta probó que eran un nuevo poder político tanto en Francia como en los principales países de Europa y América. Importancia que se reveló también en la rápida difusión, fuera de Francia, del vocablo "intelectual".

Quizás el primero en emplear la palabra "intelectual" en España, incluso antes de 1898, fuera Ramiro de Maeztu. Mas desde principios de 1898 abundó el uso del vocablo en relación con el "*affaire* Dreyfus". Y todavía en 1900 doña Emilia Pardo Bazán empleaba "intelectual" —en una de las crónicas que enviaba desde París a *El Imparcial* sobre la Exposición Universal de 1900— refiriéndolo al contexto histórico francés aludido. Escribía doña Emilia:

"No he pretendido ni pretendo que sea Francia la nación idealmente constituida. ¿Hay alguna? ¿En cuál no existen hondos problemas? Lo que he dicho reiteradamente a mis amigos franceses es que envidio para España esos problemas y hasta esas disensiones, esas luchas y se las envidio más cuanto más encarnizadas".

Añadía:

"Les envidio su asunto Dreyfus... les envidio sus militaristas, sus antimilitaristas, sus clericales y sus laicos, sus intelectuales...".

Al anhelar que se produjera en España una división ideológica y social semejante a la francesa de 1898, doña Emilia situaba acertadamente la palabra "intelectual" en un contexto que hoy llamaríamos "conflictivo". Observemos, de paso, que doña Emilia escribe *después* del llamado Desastre español de 1898: o sea, que para ella el 98

no había representado una crisis social honda. Mas esa profunda división ideológica y social no tardaría en darse en España: la semana trágica de 1909 —con su consecuencia directa, el "asunto Ferrer"— produjo un "monte de odio" (dicho con palabras del joven Ortega) "entre las dos mitades de España". No es, por tanto, sorprendente que sea entonces cuando empieza a circular en España la designación de "intelectuales": las protestas contra el gobierno de don Antonio Maura —por la ejecución de Ferrer— dieron a los jóvenes universitarios (sobre todo) la ocasión de agruparse y de hacer sentir la fuerza de su voz colectiva.

Mas ¿quiere esto decir que ni en Francia ni en España ha habido "intelectuales" antes de 1898, y que aparecen éstos siempre en situaciones políticas conflictivas? Los sociólogos contemporáneos han respondido a esa pregunta al transformar el término "intelectual" en un vocablo técnico con aplicación a sociedades humanas anteriores a 1898 y a situaciones desprovistas de signo conflictivo. Los sociólogos han conservado, además, la amplia acepción francesa de 1898 en su empleo del vocablo "intelectual". Para los sociólogos los intelectuales constituyen una clase profesional en todas las sociedades de estructura compleja. Añadamos que es lógico, históricamente, que no haya habido designación para esa clase profesional hasta nuestro siglo: recordemos que el número de "intelectuales", en esa amplia acepción, aumentó considerablemente en las naciones más avanzadas de Europa y América desde 1870. El desarrollo industrial, la extensión de la enseñanza pública, los progresos científicos, el sufragio universal, tuvieron como consecuencia obligada la constitución de una nueva "clase", la de los intelectuales. Y cuando doña Emilia añoraba la situación conflictiva de Francia quizá también apuntaba a muy obvias carencias españolas, al patente retraso de España. Mas no me propongo ofrecer ahora una teoría del intelectual y la política en la España contemporánea: esa teoría corresponde a los sociólogos y no a los historiadores. Estimo que la tarea del historiador es muy diferente a la del sociólogo. El historiador ha de recurrir constantemente a los trabajos de

los sociólogos pero debe evitar cuidadosamente las tentaciones de la metodología sociológica. "No hay opiniones sino opinantes": esta reformulación del principio hipocrático —hecha autodefensivamente por Unamuno— debe ser el lema del historiador y la norma de su trabajo reconstructor. Al sociólogo corresponde el estudiar y establecer las "opiniones" (los elementos genéricos) y al historiador toca acentuar los elementos específicos, singulares: o, como decía Américo Castro, el historiador ha de ocuparse del *quien*, del sujeto-agente de la historia. Los "opinantes" que me ocupan ahora constituyen la generación más importante de la historia intelectual de la España moderna (por no decir de *toda* la historia hispánica): la generación de 1914, la generación que se llamó a sí misma "generación de los intelectuales".

Recurramos ahora a un miembro de la generación de 1914, Luis Olariaga, cuyos artículos de junio de 1925 en *El Sol* ("Tres generaciones intelectuales de España") son quizá la mejor definición que de sí misma dio esa generación. Es, ante todo, "la primera generación de tipo europeo, la primera generación intelectualista" y su actividad pública se inicia en 1910. Añadía Olariaga:

"El mal de la política española era la incompetencia... Había de empezar por formar los hombres competentes que habrían de entrar en la vida pública con el propósito de investigar los problemas nacionales... de educar al pueblo en ese nuevo método de hacer política... La generación de la anteguerra [así la llamaba Olariaga] aprendió en Europa a desconfiar de los esquemáticos radicales del siglo XIX... No es que fuera indiferente a los principios abstractos sino que entendía que sólo con principios abstractos no podía hacerse política...".

Fue esa generación, concluye Olariaga, una generación muy ambiciosa, con una aspiración casi quijotesca. Aunque no en el sentido casi exclusivamente político que menciona Olariaga: diríase más bien que

la generación de 1914 quiso hacer ciencia y política simultáneamente. Apuntemos también una característica de esa generación que no mencionan los autores citados: la relación, en el ánimo de esa generación, entre su orientación política y su concepción *temporal* (digamos así) de la vida. El marcado antiunamunismo de algunos de sus más notorios hombres adquiriría así una nueva dimensión. Para esa generación —esencialmente "secular" y muy ajena a los problemas religiosos— la política venía a ser una de las formas de realización de la "temporalidad" radical del hombre.

Ortega es, sin duda, la figura más representativa de la "nueva política" de la "generación de los intelectuales". Anotemos que sus artículos políticos (recogidos en los volúmenes décimo y undécimo de sus *Obras completas*) suman más de mil páginas. Si a esos escritos se añaden otros textos de carácter político (ya recogidos en los anteriores volúmenes de dicha edición) notamos que se aproximan al millón de palabras: una tercera parte de las *Obras completas*. Este simple dato estadístico es, en sí mismo, muy revelador: el catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid escribió un conjunto de textos equiparables en extensión al total de sus trabajos filosóficos o al de sus ensayos generales. Por otra parte, el profesor universitario Ortega trabajaba en su disciplina con un rigor intelectual desconocido en España hasta entonces. Cultura y política no eran, para el joven Ortega, términos opuestos, como veremos a continuación. Pero me apresuro a puntualizar que no puede exponerse adecuadamente el pensamiento político del joven Ortega porque está tan enraizado en sus circunstancias españolas que sería necesario precisar todas las alusiones a la política del momento correspondiente.

El punto de partida de las meditaciones políticas de Ortega es el siguiente:

"... el pueblo español no existe políticamente: el número de intelectuales es tan escaso que no puede formar una masa bastante para que se la llame pueblo" (*Faro*, 8 de marzo de 1908).

Los intelectuales tienen, por tanto, una función muy clara: primero, han de esforzarse por hacerse un "yo contemporáneo", por ser verdaderamente intelectuales europeos. Pero, además, los intelectuales tienen que educar a España, para que ésta exista realmente, para que sea una nación entera. Los intelectuales han de ser la fuerza anímica que dé nueva vida al cuerpo de la nación: "El alma es una guerra incesante contra la inercia" —escribe Ortega lapidariamente (*Faro*, 12 de abril de 1908) —. "Lo que en el cuerpo podéis llamar ánima se llama en una sociedad cultura política". Los intelectuales han de *ser esa* cultura política. Porque para Ortega la política es la labor de determinación que realizan los más cultos sobre los menos cultos de una nación. De ahí que la función central de la política activa sea la educación. Particularmente en un país como España en el cual "faltan por completo ideas políticas" (*Faro*, 8 de marzo de 1908). Carencia que se explica muy fácilmente: los liberales españoles no han elaborado un pensamiento político propiamente liberal. O como declara Ortega a Ramiro de Maeztu, en 1910: el gran vacío de la historia española ha sido "la ausencia de las izquierdas". O puesto en otros términos: los liberales españoles no han sabido (o querido) ser liberales agresivos. No interesa ahora, por supuesto, determinar en qué medida la interpretación de Ortega de la historia española del siglo XIX se apoya en un conocimiento de la que podríamos llamar "verdadera historia del liberalismo español": en el caso del joven Ortega—de familia destacada de la oligarquía parlamentaria liberal— se explica que viera más la "cara conservadora" que la "reformadora" del liberalismo hispánico. La ausencia de las izquierdas es, pues, para él el hecho central de la historia política española. Y sus esfuerzos políticos, entre 1907 y 1909, van a centrarse en la elaboración de una teoría del nuevo liberalismo.

En un artículo de *El Imparcial* (el diario de su familia) esbozó Ortega el 5 de octubre de 1907 su programa de renovación liberal:

"Yo invito a los *intelectuales* [cursiva de Ortega] para que, superando un falso buen tono que les mantiene apartados de los problemas públicos, se conozcan obligados a renovar la emoción liberal y con ella el liberalismo. Aunque yo crea que el liberalismo actual tiene que ser socialista, vengan vibraciones liberales en la melodía que gusten".

Y añadía:

"Bien merece ser seguido el ejemplo que don Miguel de Unamuno nos ofrece con su enfogado misticismo liberal" (*Obras completas*, X, 1969, p. 21).

El programa de Ortega tiene, pues, tres puntos: la misión liberal de los intelectuales, la identificación del liberalismo con el socialismo y el ejemplo de Unamuno. Veremos, ahora, cómo el joven Ortega realizará entre 1908 y 1914 los dos primeros puntos de su programa, pero abandonará el tercero (seguir el ejemplo de Unamuno) en el otoño de 1909.

Un texto fundamental en la elaboración del nuevo liberalismo orteguiano es el artículo "La reforma liberal", en el primer número de la revista *Faro* (23 de febrero de 1908). Tomando como tema la acusación que el jurista archiconservador Julius Stahl (1802-1861) hizo a los liberales alemanes en su *Filosofía del Derecho* (1830-1837) —según Stahl, el liberalismo era "el sistema de la revolución"— Ortega pide a los liberales españoles que hagan suya la expresión condenatoria empleada por aquél:

"Y digo que el liberalismo de hoy, si no quiere seguir siendo un entremés para la historia, tiene que confesarse y declararse inequívocamente *sistema de la revolución*".

O más sucintamente:

"Los partidos liberales son partidos fronterizos de la revolución o no son nada".

No predica, sin embargo, el joven Ortega la necesidad de cambios violentos al emplear el vocablo "revolución". La "revolución" equivale simplemente a la "variación constitucional de un Estado". El concepto de "liberalismo" tiene también una primera apariencia "radical" en el texto del joven Ortega: "No es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista". Pero, por supuesto, no se identifica el liberalismo con ninguna clase social: el liberalismo es "aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación". Esta idea del liberalismo es manifiestamente ajena al partido liberal español. El joven Ortega —liberal de nacimiento, diríase— hubiera preferido asociarse con los liberales tradicionales cuyo partido "antes que ningún otro debía ser el de los llamados intelectuales" (*El Imparcial*, 13 de abril de 1908; *Obras completas*, X, 54). El Partido Socialista es, por otra parte, un "partido de clase": aunque representa mucho más que el liberal "la continuidad del antiguo liberalismo" (O. C., X, 69). De ahí que Ortega proponga la creación de un nuevo partido, el "Partido Liberal Socialista": "Esta política purificadora de todos los cabilismos sólo podrá intentarla un partido liberal socialista". Y el joven Ortega ve entonces —septiembre de 1908— a Unamuno como una de las cabezas directoras del "partido futuro cuyo advenimiento" anhelaba: en *El Imparcial* dedicó dos artículos ("Glosas a un discurso" y "Nuevas glosas", O. C., X, 82-90) a la actividad política del rector de Salamanca. Cree, como Unamuno, que los intelectuales deben acercarse al socialismo —"Mejores o peores seremos socialistas" (*ibid.*, 87)— pero estima que conviene separar su "socialismo incipiente" del de los socialistas obreros. Sería peligroso, incluso, para el socialismo

existente ya en España la incorporación de "energías intelectuales". Aparece aquí una interpretación del socialismo español muy propia del joven Ortega.

A fines de agosto de 1908 se celebró en Madrid el octavo congreso del Partido Socialista Obrero Español, que contaba entonces con seis mil afiliados. Ortega asistió a algunas sesiones de dicho congreso y el 2 de septiembre publicó un artículo —"El recato socialista" (O. C., X, 79-81)— que ofrece su interpretación del socialismo español. Señala, en primer lugar, que en el partido no hay intelectuales. Esto da al socialismo español un carácter excepcional dentro del europeo:

"En España —escribe Ortega— el socialismo ha prendido en las mentes de los obreros antes que en las de ningún profesor de economía y aún no se ha dado el caso de que se declare socialista algún pensador o literato de fuste".

El Partido Socialista sería, así, un fiel reflejo de la sociedad española: los intelectuales no han desempeñado el papel de iniciadores, de educadores, que han tenido en el resto de Europa. Pero Ortega no reprocha a los socialistas su carencia de intelectuales: ni da importancia a una supuesta actitud de hostilidad hacia los intelectuales que la prensa madrileña atribuye a los socialistas en esos días. Se hace, en cambio, la siguiente pregunta:

"¿Hay por ventura, entre nosotros, gentes que merezcan plenamente el nombre de intelectuales y sean lo bastante numerosas para constituir un grupo definido de españoles?".

Y refiriéndose a la aludida ausencia de intelectuales entre los asistentes al congreso socialista, añade Ortega: "Nuestros intelectuales no son curiosos por lo visto y por consiguiente no son intelectuales". Concluye

que los socialistas nada han de ganar teniendo en sus filas a esos pretendidos intelectuales. Lo importante, para Ortega, es comprobar en ese congreso que el Partido Socialista realizaba la que podría llamarse "europeización obrera" de España. Recordemos que el país transpirenaico que representaba para Ortega la síntesis de Europa era Alemania: aquella Alemania de la ciencia y de la filosofía, pero también del socialismo. Desde la última década del siglo XIX los socialistas alemanes habían incrementado considerablemente su fuerza electoral: y el mismo Ortega se referirá más tarde a los tres millones de sufragios obtenidos por la socialdemocracia alemana como un signo de la nueva Europa. Ser socialista es, pues, para el joven Ortega, una de las nuevas formas de ser *europeo*. Pero no deben los socialistas españoles apresurarse a completar su "europeización" atrayendo a algunos intelectuales: ¿puede nadie creer seriamente —pregunta Ortega— que el partido obrero saldría ganando algo con una incorporación de intelectuales? Ortega ve en la "continencia que ponen los socialistas españoles a su proselitismo" uno de sus mayores aciertos políticos. Los intelectuales deben respetar el "recato socialista" como uno de los factores europeizadores de España, pese a sus apariencias de antiintelectualismo.

El joven Ortega concluye entonces (otoño de 1908) sus intentos de definición de "una nueva política" y no se expresa públicamente hasta el otoño siguiente, el otoño trágico de 1909. El 15 de octubre de ese año pronuncia en el Ateneo madrileño su primera "gran" conferencia: "Los problemas nacionales y la juventud". Recuérdese que dos días antes, el 13, había sido ejecutado Ferrer en Barcelona y que en toda la Europa transpirenaica abundaban las protestas contra el gobierno español. El mismo día 13 había hablado el doctor Simarro en el Ateneo —"Europa nos desprecia... [porque] en España no existe la libertad de conciencia", había dicho— y el día 15 se abren las Cortes. Es ya previsible un cambio de gobierno cuando habla Ortega. Mas el joven filósofo no estima que la sustitución de Maura por Moret marcaría una modificación sustancial en

la política española. "El partido que suba al poder —dice Ortega— será una sombra chinesca de éste que ahora se va". Para él todos los partidos eran responsables de la ejecución de Ferrer y del anacronismo histórico que ésta significaba. E incluso el Partido Socialista quedaba, en cierto grado, dentro de esa culpabilidad colectiva: las órdenes de huelga general en pro de Ferrer no se habían podido (o querido) cumplir. Las esperanzas políticas de los jóvenes intelectuales españoles habían de situarse, dando un aparente rodeo, más allá de los Pirineos:

"Europa es ciencia antes que nada: amigos de mi tiempo, ¡estudiad...! Y luego a nuestra vuelta [de Europa] encendamos [el alma] del pueblo con las palabras del idealismo que aquellos hombres de Europa nos hayan enseñado".

Esta exhortación del joven Ortega a su propia generación es además una prolongación de su resonante artículo del 27 de septiembre de 1909, "Unamuno y Europa, fábula". No vamos ahora a relatar el rompimiento del joven Ortega con Unamuno, mas sí conviene subrayar que fue la consecuencia intelectual más importante de la gran división política española del otoño de 1909. La conferencia de Ortega en el Ateneo pudo contribuir también a la "caída" de don Antonio Maura. El 12 de octubre Alfonso XIII retiró su confianza al político conservador y entregó el gobierno a don Segismundo Moret. En la mañana de ese mismo día había aparecido en el diario de la familia de Ortega, *El Imparcial*, un artículo muy importante con el siguiente título: "¿Pueden ser monárquicos los liberales?". En ese artículo se decía que aquel día iba a ser "crítico, esencial y definitivo en la orientación de la monarquía". ¿Y no podría suponerse que el discurso de Ortega en el Ateneo contribuyó al "endurecimiento" de la posición liberal y al ulterior distanciamiento de Maura que marcó el fin del turno político conservador-liberal? El joven

Ortega, de todos modos, fue visto desde esa conferencia de octubre de 1909 como el "jefe" de su generación.

Y como tal probablemente fue invitado por la Casa del Pueblo de Madrid a pronunciar su conferencia del 2 de diciembre de 1909, "La ciencia y la religión como problemas políticos". Ortega aprovechó esa ocasión —sin duda la primera vez que se dirige a un auditorio obrero— para exponer nuevamente su idea del socialismo como fuerza europeizadora de España:

"Para mí socialismo es cultura... El hombre es hombre en cuanto es capaz de cultura... tiene el socialismo en España esta tarea que cumplir: imponer la cultura, es decir, la seriedad científica, la justicia social. El Partido Socialista tiene que ser el partido europeizador de España".

Recordemos que el maestro de Ortega en Marburgo, Hermann Cohen, era uno de los llamados "socialistas de cátedra" en Alemania: y muy probablemente Ortega aspiraba a ser también un sereno "profesor socialista". Mas la situación política española exigía una participación más concreta, más comprometida que la de aquellos maestros alemanes: y así vemos a Ortega tomar parte en un mitin republicano en el teatro Barbieri (con motivo de la conmemoración de la I República) el 14 de febrero de 1910. Pocos días antes se había producido una grave crisis en el Partido Liberal, cuyo jefe, Moret, presidía entonces el gobierno: el conde de Romanones había maniobrado contra Moret en los comités liberales de Madrid, y Alfonso XIII, sin cambiar de partido gobernante, sustituyó a Moret por Canalejas. El conde de Romanones fue uno de los nuevos ministros. Tales maniobras fueron condenadas por *El Imparcial*, pero no llegó el diario a emplear el tono condenatorio del joven Ortega en el mitin aludido. Para Ortega, el conde de Romanones encarnaba todos los males de la política supuestamente liberal. En el escenario del teatro Barbieri

estaba, en cambio, el hombre que para el joven Ortega encarnaba la "política nueva", Pablo Iglesias, el presidente del Partido Socialista.

El 8 de mayo de ese año fue elegido Pablo Iglesias diputado por Madrid, con 40.899 votos, el número mayor de sufragios que recibiría en toda su vida parlamentaria: los socialistas obtenían así, con la ayuda de los republicanos, su primer escaño en el Congreso de los Diputados. Cinco días más tarde publicó Ortega un encendido elogio de Pablo Iglesias:

"... hay en España dos santos laicos: Pablo Iglesias es uno. Don Francisco Giner es otro: ambos los europeos máximos de España".

En esa primavera de triunfos romanonistas el socialismo representaba, según Ortega, "la única esperanza". Los cuarenta mil votos recibidos por Pablo Iglesias —recordemos que su candidatura fue la de la llamada "conjunción republicano-socialista"— mostraban que el socialismo empezaba a ser una realidad política en España.

El 23 de mayo de 1912 dio Ortega su segunda conferencia en la Casa del Pueblo madrileña, en el programa educativo llamado "Escuela Nueva" dirigido por Manuel Núñez Arenas. La conferencia de Ortega fue la última de una serie dedicada a la historia del socialismo: el tema escogido —"Fernando Lassalle", el fundador del primer partido socialista alemán, compañero y luego adversario de Carlos Marx— permitió a Ortega marcar su discrepancia ante el "internacionalismo" que prevalecía en el Partido Socialista español ("Yo creo en el socialismo nacional de Lassalle"). Este pensamiento volvió a ser expuesto por Ortega en los dos artículos que dedicó en septiembre y octubre de 1912 al congreso del Partido Socialista: "Miscelánea socialista" (O. C., X, 200-206). Tras señalar que el partido va adquiriendo más escritores y catedráticos, destaca que todavía "el intelectual que se acerca a medir hasta qué punto sería compatible su ideología con el socialismo militante" está ausente: el tono personal es

patente. Y Ortega reconviene a los socialistas españoles por olvidarse de las realidades nacionales:

"El día que los socialistas españoles abandonaran las palabras abstractas y reconocieran que padecen, no sólo como proletarios, sino como españoles, harían del Partido Socialista el partido más fuerte de España".

Añadía: "De paso harían España". Para Ortega es lamentable que los partidos socialistas de los que él llama "países delanteros" sirvan de modelo, en cuanto a programas y tácticas políticas, a los partidos socialistas de los "países menores" (hoy diríase "subdesarrollados"). España no es una nación "moderna", pero los socialistas se comportan como si lo fuera: el socialismo pierde así la oportunidad de contribuir decisivamente a la modernización de España.

El camino para esa modernización lo ofrece Ortega el 1 de mayo de 1913 a los lectores de *El Socialista*, el periódico madrileño que pocos días después se convertiría en diario. Apuntemos que *El Socialista* acostumbraba pedir colaboraciones especiales para el número del primero de mayo a escritores y pensadores de muy variadas ideologías políticas. El título del artículo de Ortega condensa la tesis expuesta: "Socialismo y aristocracia" (O. C., X, 238-240). El socialismo tiene una alta e innovadora misión histórica: "la producción de aristocracias verdaderas". El capitalismo ha destruido las antiguas categorías sociales reduciéndolas a dos: la capitalista y la obrera. Además, estas nuevas categorías sociales son "incapaces de producir hombres que se ocupen de sí mismos, que perfeccionen el tipo hombre". Dejando de lado la simplificación histórica algo ingenua que Ortega ofrece a sus lectores, es manifiesto que hay en ese texto un reflejo de la admiración que sentía su autor por la labor educativa de los socialistas. La relación de Ortega con éstos tenderá, sin embargo, a "enfriarse" a mediados de 1913: el motivo del distanciamiento será la actitud ante la Monarquía. Los socialistas habían constituido la llamada

"conjunción republicano-socialista" (que les dio su primer escaño parlamentario en 1910) y durante algunos años seguían manteniendo una posición tajantemente republicana. Los jóvenes intelectuales del grupo de Ortega se acercarán, en cambio, a las tesis "accidentalistas" —las formas estatales son "accidentales"— del nuevo Partido Reformista (que antes se había llamado Partido Reformista Republicano). De ahí que, cuando Ortega pronunció su famosa conferencia de marzo de 1914, "Vieja y nueva política", los socialistas reaccionaron violentamente contra él: "La casta intelectual española es incapaz de nada generoso" —escribía Andrés Saborit ("Ortega y Gasset monárquico") en *Acción socialista* y pocos días después de la conferencia de Ortega—, "su corazón no late al unísono con el del pueblo porque no tiene corazón". Ortega se alejó definitivamente del Partido Socialista aunque su distanciamiento respondió sobre todo a factores políticos nuevos: en particular la fragmentación de los partidos tradicionales en el otoño de 1913. Recordemos sucintamente que tras la muerte de Canalejas —asesinado en noviembre de 1912— el Partido Liberal se dividió en dos grupos, el romanonista y el de García Prieto. A su vez los conservadores se desdoblaron en "mauristas" y en seguidores de Dato. Esta fragmentación dio mayor posibilidad de maniobra a los grupos intelectuales: por ejemplo, a la Liga de Educación Política (fundada por Ortega, Azaña y otros jóvenes en el otoño de 1913). La Liga creció rápidamente y pudo celebrar su primer acto público el 23 de marzo de 1914 en el teatro de la Comedia. No es ahora la ocasión de considerar los variados efectos que tuvo el discurso pronunciado por Ortega en esa reunión pero se puede afirmar, sin arbitrariedad, que la Liga consiguió agrupar a los intelectuales más dinámicos de la España de 1914. La revista *España* (fundada por Ortega en 1915, dirigida más tarde por Araquistáin y Azaña) y el diario *El Sol* (fundado por don Nicolás Urgoiti y Ortega en 1917) fueron la continuación del impulso creador de la Liga; y en esas publicaciones de la generación de 1914 expuso la teoría de una

nueva España liberal que se transformó finalmente en una realidad institucional en 1931.

La generación de 1914 es, sin duda alguna, la generación más importante de la historia intelectual de la España moderna: pero es también una de las generaciones más "completas" de la historia europea del siglo xx.

## XII

### MANUEL AZAÑA: LA TRAGEDIA DEL LIBERALISMO

Pocas figuras hay en la Europa contemporánea tan originales y tan reveladoras del drama histórico de la civilización liberal como la de Manuel Azaña. Escritor de orientación introspectiva, fue asimismo poderoso orador en el Parlamento y ante grandes multitudes. Intelectual de raza, fue también hombre de aptitudes ejecutivas, combinándose nuevamente en él las letras y las "armas" (en su caso la capacidad para el mando y el gobierno). Soñador de una nueva España, supo aliar "lo quimérico con la facultad del pormenor", el impulso quijotesco con la destreza del realizador. Con intensa devoción por las creaciones culturales de su patria, por el "genio de España", no temió afirmar que sólo podía continuarse la historia nacional si se rechazaban tradiciones aparentemente fundamentales. Castellano por nacimiento y por arraigo espiritual fue, no obstante, el defensor principal de las autonomías regionales y muy particularmente de la catalana. Símbolo del nuevo régimen en 1931, vivió desde entonces con conciencia de emplazado. Entregado a la acción política, tendió muchas veces a la duda y a la abstención. Fue visto como el esperado cirujano de hierro por ciertos jefes de la izquierda revolucionaria (e incluso de la derecha más extremista) y se opuso a la violencia y a la venganza. Presidente de la República en los años de la guerra civil, escribió en plena contienda, situándose en lo que él llamaba "un punto de vista intemporal", el testimonio de *La velada en Benicarló*. Hombre público para los intelectuales, hombre recatado entre los políticos, símbolo del orden para unos, de la demolición para otros, Manuel Azaña fue un enigma para casi todos. Y es muy lógico que uno de sus amigos se preguntara todavía en 1946: "¿Quién era Azaña? ¿Cómo era?" Porque ni siquiera la muerte en aquel terrible otoño de 1940 cumplió en su caso la

supuesta función perfiladora. El dolor de la derrota en muchos españoles, la existencia de innumerables bandos políticos en la España exiliada, eran algunos de los obstáculos que impedían la aproximación a Azaña. Ni tampoco el paso del tiempo ha contribuido a hacer más clara su figura: los dos últimos decenios, nuevamente ominosos en nuestra historia, han velado, tanto en la España oprimida como en la de los desterrados, hechos y personas de la historia contemporánea. La exclamación dolorida de Azaña en 1935 —"¿Es, pues, imposible darse a conocer a otro?"— parece seguir en pie. Manuel Azaña es todavía un español por descubrir.

Descubrimiento que sólo requiere un poco de atención. Porque quizá haya sido Azaña el hombre público español que ha ofrecido más claves explicativas de su personalidad histórica. Uno de los rasgos más originales de Azaña fue justamente el cultivo de lo que podría denominarse el "aparte autobiográfico". En sus discursos políticos, en sus diversos textos literarios, Azaña suele intercalar referencias a su propia biografía intelectual. El escritor italiano Aldo Garosci publicó un importante libro sobre los intelectuales y la guerra de España en el cual dedica un capítulo a Manuel Azaña. Y al hablar de las referencias autobiográficas aludidas, Garosci observa que en otro país de Europa se hubiera juzgado una "intrusión del yo en la cosa pública" la sinceridad personal de Azaña en numerosas ocasiones. Pero Garosci no señala que la "intrusión del yo" es una constante histórica de la vida española, que la persona de Azaña actuaba en esas ocasiones siguiendo los impulsos irrevocables de una forma de vida nacional. Azaña no podía dissociar su personalidad íntima de su función política, no podía sacrificar su esencialidad individual a una máscara pública. En este españolísimo afán por personalizar la conducta política, por ser siempre el "hombre esencial" de que hablaba Fernán Pérez de Guzmán hace cinco siglos, está la originalidad más universal de Manuel Azaña, su singularidad histórica dentro del liberalismo europeo. Porque el problema fundamental del liberalismo europeo ha sido, desde hace siglo y medio, cómo conciliar dos fuerzas, y dos deberes, la afirmación de la

autonomía y de la esencialidad de la persona, y el imperativo social la obligación respecto a la colectividad nacional. Que haya sido un español, Manuel Azaña, el liberal europeo que haya representado más claramente que nadie ese problema y ese drama no es quizá demasiado sorprendente: todos nosotros sabemos que en nuestra España coexisten desde siempre la afirmación personalista y el impulso fraternal, el yoísmo desenfrenado y la entrega generosa. Pero también en esa originalidad de Azaña actúa la precisa hora de Europa, el Novecientos, que le toca vivir. Porque también esa hora europea fue una fase de coexistencia de dos fuerzas, de dos impulsos casi opuestos: el egotismo intelectual y el espíritu solidario. Fue la hora del culto del yo en la incorporación intelectual al socialismo. En suma, Azaña es, como toda poderosa originalidad humana, un hombre de convergencias. Y vamos a ver cómo su biografía intelectual no es sólo una etapa entera de la historia española: es el drama del liberal y la acción política.

### **El problema interior de una generación**

No cabía duda para Manuel Azaña que el Desastre español por antonomasia, la derrota de 1898, había sido la experiencia decisivamente formadora de los hombres de su generación, de los españoles nacidos hacia 1880. Todavía en 1938, en su discurso del 18 de julio, aludía a aquella "huella terrible", a aquella herida profundamente alienadora que había dominado toda la vida pública de su generación. Cinco años antes, en 1933, en Bilbao, recordaba también el dolor de su mocedad española, "la tragedia de la disociación de la vida íntima respecto a la vida nacional". Y Azaña anhelaba que las nuevas generaciones españolas no tuvieran que conocer la repetición de su experiencia dolorosa: "Y lo que yo quisiera es que la generación que nos suceda no se encuentre nunca delante de este terrible problema: sentirse español en los huesos y en sangre, y decir: «Esta España yo no la quiero, queremos otra mejor»".

Este estado de ánimo, esta conciencia alienada del joven intelectual español no era una novedad en la historia de la España moderna. El mismo Azaña sabía que el problema interior de su generación se había dado repetidamente antes de 1898. Eran esos jóvenes españoles un nuevo eslabón en "la cadena de disidentes españoles", según decía en un artículo de 1923. Mas en la generación de Azaña se observan características originales de orden psicológico. La crisis del 98 coincidió en ellos con la crisis de la adolescencia. En uno de los artículos que en 1923 Azaña dedicó a la generación de 1898 señalaba esta coincidencia, pero refiriéndola a la generación de sus antecesores inmediatos, a la del mismo 98:

"Poetas y escritores, la rareza de su crisis juvenil depende de una coincidencia de fechas: al conflicto de la vocación, que es eterno, se juntaron el desconsuelo, el desengaño ante la derrota; incorporaron momentáneamente a su vida sentimental lo que se ha llamado «problema de España»".

Si nos fijamos en las fechas biográficas, y en las realizaciones literarias y científicas, de la generación de 1898 es obvio que la coincidencia del conflicto de la vocación y el desengaño ante la derrota no se manifiesta en dicha generación. Los escritores de la generación de 1898 y los hombres de ciencia que a ella pertenecían pudieron amparar su dolor con las obras propias de sus espíritus creadores. Se consideraban totalmente ajenos a la España oficial, a los gobernantes de la Restauración. Eran, en suma, hombres *hechos* para los cuales el Desastre no podía constituir una profunda alienación: eran ya *otra* España, psicológicamente inviolable. Pero para los jóvenes, para los adolescentes de la generación de Azaña, el Desastre había coincidido con la primera fase de su incorporación a la vida adulta. Al escribir el texto citado y al marcar la coincidencia de las dos crisis, la personal de la adolescencia y la nacional,

Azaña apuntaba indudablemente a su propia generación. Verdad es que aquellos adolescentes podían contar con los hombres que representaban la nueva España. Azaña lo reconoce: "Gracias a ellos podemos decir hoy que no se interrumpió en España el ejercicio de la inteligencia; pero su acción sobre el curso de los sucesos fue, como puede suponerse, nula".

La generación de Azaña no tenía, por tanto, que hacerse la pregunta de Larra —"¿Dónde está España?"—, la pregunta romántica que no demandaba respuesta alguna porque aquellos mozos del 900 sabían dónde estaba *su* España. Sin embargo, Azaña señala en el texto antes citado que si bien algunos intelectuales españoles habían sido escuchados, y habían podido ejercer el poder crítico de la inteligencia, su acción sobre los acontecimientos posteriores al 98 había sido nula. Aquí aparece la función histórica de la generación de Azaña, la función que él mismo quiere desempeñar: "En el orden político, lo equivalente a la obra de la generación literaria del 98 está por empezar". Aquellos magníficos escritores no supieron "morder nunca en la acción". Pero el joven Azaña afirma también que su propia generación, la generación que hoy podemos denominar de 1914, no se prepara debidamente para realizar esa acción necesaria, para dirigir el curso efectivo de los acontecimientos.

Uno de los primeros artículos periodísticos de Manuel Azaña —"Vistazo a la obra de una juventud", 25 de septiembre de 1911, *La Correspondencia de España*— constituye un verdadero examen de conciencia generacional. No es, manifiestamente, un texto objetivo, puesto que Azaña transforma en agigantados molinos algunos de los rasgos morales y psicológicos de sus coetáneos españoles: Manuel Azaña, que tenía entonces treinta años, agrandaba el blanco de su crítica para realzar más tajantemente su propio programa:

"Con razón o sin ella surgió a la vida pública en España, después de las guerras, y como un cuerpo organizado, lo que se llamó la Juventud. Los pocos años eran el mejor título a la consideración del público... Fue la edad

de las extravagancias políticas y literarias... Resucitó la lírica en prosa y verso. Un aluvión de *Confesiones*, *Intimidades*, y *Dietarios* cayó sobre los más apercebidos: quieras que no, hubimos de enterarnos de las mórbidas reconditeces de toda alma desolada. Egotría y exhibicionismo: he ahí los grandes móviles de una generación".

Azaña alude aquí al tipo de escritor del post-98, al grupo modernista, y marca una posición francamente antiegotista, semejante al antisubjetivismo de Ortega y Gasset en aquellos mismos años mozos. Posición que recordará más tarde con satisfacción: "Estoy contento de no haberme desolado nunca en público" (1923). Si cotejamos el texto anterior con la referencia que hace a la influencia de Barrès en España en su primer libro, *Estudios de política francesa* (1918), se precisa la oposición de Azaña al egotismo del 98 y de los modernistas de su propia generación: "El egotismo, el diletantismo escéptico, la interior desolación producida por el análisis, son comunes a los comienzos de la carrera de Barres, y a los de la generación literaria española (posterior a él) que ahora está en la madurez".

El reproche que Azaña hacía a su propia generación era, en consecuencia, muy semejante al juicio condenatorio de la generación del 98: la tendencia introspectiva y el exhibicionismo ególatra les impedían también "morder la acción". Dejemos, por ahora, entre paréntesis la referencia a Barrès, a quien Azaña debe mucho, como todos los intelectuales de su generación española y transpirenaica.

### **La formación interior del hombre nuevo**

Volvamos al artículo firmado por "Martín Pinol" de 1911. Azaña comprueba que su propia generación ha fracasado y que está a punto de dejar un peligroso vacío en la vida española: "¿Quiénes van a ocupar los huecos que la muerte hace en los antiguos rangos?" Las razones del fracaso para

Azaña son patentes: "No se toma la dirección moral e intelectual de un país por mero antojo de la vanidad, sin prestigios y sin méritos". Los jóvenes intelectuales no han sabido ser suficientemente desinteresados, y sus pretendidos triunfos no revelan creación o pensamiento auténtico. Y Azaña concluye negativa y tristemente: "La endeble contextura moral de las generaciones que están en la cúspide explica ese fracaso. Se aducen razones especiosas para disculpar los vicios antiguos; pero la renovación interior no se ha hecho todavía".

Sin duda, Manuel Azaña sustentaba en ese diagnóstico una posición ética muy próxima a la de educadores como Giner de los Ríos: España necesitaba una transformación moral antes de iniciar un cambio fundamental político y social. En 1921, o sea diez años después del artículo que comentamos de *La Correspondencia de España*, cuando Azaña ha tenido ya actividades políticas y se ha dado a conocer como secretario del Ateneo de Madrid (1913-1920), reseña en la revista por él fundada y dirigida, *La Pluma*, el libro de Luis Araquistáin *España en el crisol*. Azaña se asocia a la actitud ante los problemas de España expuesta por Araquistáin porque éste se siente unido a los españoles que "consagraron heroicamente la vida a la formación interior del hombre nuevo". Para esos españoles —y Azaña es manifiestamente uno de ellos—, en España no se puede ni debe intentar la revolución constitucional o la reforma política: dadas ciertas características psicológicas de los españoles, lo que es urgente es "la transformación moral del individuo". Es decir, que para Azaña los españoles que aspiran a gobernar la nación deberían someterse a una disciplina moral e intelectual que hiciera de ellos hombres, o más precisamente, españoles nuevos. Podría, entonces, decirse que Azaña es un moralista más y que su prédica carece de originalidad: abundan en el planeta, señalaría el no tan hipotético objetante, los "reformadores morales", y es bien visible que ningún país ha podido realizar cambios sociales importantes sin abandonar el mito de la "transformación moral del individuo". Mas, para Azaña, la formación interior del hombre nuevo no es

solamente un programa ético. Para Azaña, lo que importa sobre todo es capacitarse para "ganar las instituciones", los organismos del poder gubernamental. La formación *interior* del hombre nuevo tiene en su caso una finalidad *exterior*: las nuevas instituciones gubernamentales serán el espejo fiel de lo que "se ha labrado en la conciencia". O sea, que los hombres nuevos serán aquellos españoles que se hayan transformado interiormente a sí mismos pensando en las necesidades nacionales. Esta actitud de Azaña, este concebir la automodelación personal como un proceso de finalidades nacionales, no era enteramente original dentro de la historia intelectual de España. Mas en ella actitud tradicional del intelectual español cobra un nuevo significado.

### **La sensibilidad política es rara**

En noviembre de 1934 Azaña se encuentra preso a bordo del *Galiano* en el puerto de Barcelona y redacta el texto defensivo que intitulará irónicamente *Mi rebelión en Barcelona*. La desesperación de Azaña, al ver a España en manos de los gobernantes de 1934, le lleva a exclamar:

"La credulidad de muchas gentes puede engendrar terribles disparates si el gobierno de España recae en gente sin mundo, ni tacto, cuya sensibilidad política no sea una fase de la sensibilidad personal cultivada, sino astrosa indumentaria corcusida con barreduras de redacción y aculotada con chabacanerías de comité suburbano".

Pasemos por alto el gesto desdeñoso y su objetivo concreto (Lerroux y sus colaboradores del Partido Radical) en aquellos días tan penosos para Azaña: reparemos en cambio en el enlace entre política y persona ahí manifiesto. Manuel Azaña quiere marcar tajantemente el contraste humano entre los políticos profesionales y los hombres que como él han llegado a la política tras una larga e intensa preparación intelectual: el

acoplar dos vocablos tan dispares como "sensibilidad" y "política" no era, desde luego, una total innovación de Azaña. En el léxico político español "sensibilidad política" era una expresión que equivalía a perceptividad casi sensorial de la realidad política, a agudeza. Azaña acentúa, en cambio, en el primer vocablo, en "sensibilidad", su raíz espiritual e incluso su connotación estética. Acentuación que se intensifica con la referencia peyorativa a la formación del político profesional. La pluma voluntariamente quevedesca de Manuel Azaña busca también el refuerzo de un marcado tono barresiano: a la caricatura picaresca (la roída indumentaria y sus visibles remiendos) añade la alusión casi reaccionaria al "comité suburbano". La desesperación de Azaña es probablemente mucho más genérica, mucho menos específicamente hispánica, de lo que podría suponerse. Responde simplemente al encuentro del político de origen ateneísta, de cenáculo intelectual, con el cacique populachero. En el texto citado se refleja uno de los momentos más trágicos de la historia liberal moderna: el choque de los intelectuales con los representantes y manipuladores de las masas urbanas.

En 1930, en el magnífico discurso sobre las tres generaciones del Ateneo, Azaña declara: "La sensibilidad política, como yo la pongo, es rara, es el punto más alto de la cultura personal". La capacidad para la auténtica acción política no está, pues, al alcance de cualquier prójimo: se trata de una ocupación noble, de privilegiados de la cultura. En suma, la estricta finalidad de toda cultura personal. Este concepto exclusivista, donde resalta el ascenso a una perfección moral, retrata plenamente al hombre que lo sustenta: un forjador de sí mismo, una voluntad que se concentra en articular sólidamente, mediante una prosa enérgica y altanera, la propia personalidad. Por supuesto, Azaña, hombre de conciencia histórica, sabía que al equiparar sensibilidad política y cima de la cultura personal repetía en 1930 muy tradicionales conceptos del pensamiento occidental. Desde la Grecia clásica hasta los caballeros racionales del siglo XVIII se reitera la aspiración a hacer de los gobernantes

hombres de orientación intelectual o a hacer de los intelectuales hombres de gobierno. El gran Jovellanos, antecedente en tantos aspectos de los liberales españoles contemporáneos, decía que los hombres de pensamiento deben gobernar porque en ellos opera el desinterés. La originalidad de Azaña, como sucede frecuentemente en la historia española, está en su personalísima acentuación de una tendencia general europea. Porque al enlazar sensibilidad y política Azaña reflejaba la tendencia de su propia generación que podemos denominar *barresismo*.

No podemos entrar ahora en la génesis ni en todas las características del *barresismo*: pero es manifiesto que Maurice Barrès marca con su persona y con su acción un cambio fundamental en la relación del intelectual con un mundo histórico. Porque Barrès considera la acción política como el campo obligado de la expansión de su sensibilidad, de los hombres de sensibilidad. Si se quiere, podría decirse que para él la política es una nueva zona de la creación estética, un nuevo dominio de la cultura. El refinamiento de la sensibilidad propio de los llamados *decadentistas* —o si se prefiere el término hispánico, los *modernistas*— es en Barrès una fuerza impulsora hacia el mundo social, en vez de ser un obstáculo o un móvil de apartamiento. Creía que la sensibilidad moderna debía intervenir en la política, en el mundo: los gobiernos democráticos, la III República, en particular, estaban en manos de hombres groseros, de mentalidad y condición vulgar. Los hombres de sensibilidad debían, pues, tratar de imponer sus ideas y maneras en sus respectivos países: y de ahí, evidentemente, que Barrès adoptara una actitud decididamente reaccionaria. La República parlamentaria convencional impedía la expansión de la sensibilidad moderna. No que el Parlamento no fuera el lugar adecuado para los intelectuales, para los "sensibles": un gobierno ideal sería la expresión de una cámara de hombres sensibles. Barrès representaba la rebelión del intelectual ante la aparición de los políticos profesionales antes mencionados. Un escritor nada reaccionario, Émile Zola, decía en 1895 que existía un verdadero foso

entre la minoría intelectual ("l'élite de la nation") y los gobernantes de Francia. Los puestos de mando estaban en manos de "entrepreneurs de bâtisse sociale", gentes de muy poca preparación cultural. Y Zola concluía tristemente (recordemos que este Zola es anterior a su espectacular y eficaz participación en el "affaire Dreyfus") que en Francia ningún intelectual había desempeñado un papel importante en la política en la segunda mitad del siglo XIX.

Cuando Azaña declara que sólo una determinada sensibilidad justifica el derecho a la acción política está, por tanto, dentro del barrèsismo, dentro de la rebelión intelectual frente a los políticos de masas. Pero, en contraste con Barrès, Azaña mantiene, según vamos a mostrar inmediatamente, que el intelectual debe comprender que la actividad política exige de él una nueva capacidad de relación con los demás, una nueva situación humana. Así, cuando Unamuno, después de una muy continua actividad política antimonárquica, tiene gestos que para muchos españoles equivalían a una claudicación, escribía Azaña: "El intelectual que abandona la especulación pura y, cediendo al tentador, echa por caminos tan frágiles, debe advertir que no se disminuye (ésta es su generosidad, su sacrificio), pero que su comercio con el público es ya distinto, otra disciplina. Su principal deber con los secuaces es la fidelidad al convenio que los juntó".

Esta posición se precisa si acudimos a un artículo de 1924 en España, dirigida entonces por Azaña, "Santos y señas". Es un jalón importante, además, para la historia de la relación entre Azaña y Ortega. El artículo recuerda cómo el joven Ortega en *El Imparcial* había abierto una vía ideológica esencial para la reforma de la vida española al cifrar en la pareja, aparentemente paradójica, de Pablo Iglesias y Francisco Giner de los Ríos la necesaria alianza del pensamiento puro y crítico con la acción concreta y real. Azaña se refiere también a la famosa conferencia de Ortega en el Ateneo de Madrid en 1909 protestando contra la política represiva del gobierno Maura. Y concluía señalando que la Liga de Educación Política

fundada por Ortega, y a la cabeza de cuya lista de socios figura el propio Azaña, había naufragado en "el puerto engañoso de la abstención". Los jóvenes intelectuales de la Liga se dividieron entonces en dos grupos: "Se adscribieron a los partidos históricos o a los que aspiraban a serlo los pocos hombres cuyo temperamento político necesitaba de la lucha electoral más o menos franca, y siguieron al margen los arbitristas más o menos literarios y los aficionados a ver los toros desde la barrera, sin gusto por bajar al redondel ni aun con los embolados de otros tiempos".

Es evidente que en este texto vuelve a juzgar Azaña a su propia generación intelectual española. Azaña era uno de los que se habían unido a un partido político, el reformista en su caso. Por otra parte, Azaña no pedía a los intelectuales que abandonaran su propia condición. Sabe que las formas de la vida política son casi imposibles para un intelectual y él mismo no entra tan de lleno en la vida política. Escogió un partido muy próximo a los grupos intelectuales. Se trataba más bien de situarse en una posición estratégica: no por casualidad Manuel Azaña ligó su vida, entre 1913 y 1920, al Ateneo de Madrid, a la institución en la cual coincidían políticos e intelectuales y que representaba todavía en el siglo XX la unidad del poder. Azaña se sabía dentro de una continuidad, respaldado por todo lo que el Ateneo representaba. Gracias al Ateneo había podido *estar* en la política sin hacer política. En una declaración íntima suya decía Azaña en 1932: "No puede llegarse normalmente a la cumbre del poder político y conservar la integridad y entereza del propio ser... Yo no he hecho carrera y estoy interiormente tan recio y tan en mí ser como hace veinte años... Esta es una ventaja que raramente puede disfrutarse cuando no hay revolución".

### **Ser hombre de su tiempo**

Azaña sabe que desde el momento histórico en que el intelectual europeo empezó a sentir la tentación, la atracción si se prefiere, de la acción

política, se empezó a debatir en la república de las letras el problema de persona y acción, o para expresarlo en los términos de Azaña, "la dificultad de armonizar la autonomía de la conciencia individual con las exigencias del grupo nacional". Las dos posiciones fundamentales en este debate se fijan en el momento romántico, y se encuentran en Alfred de Vigny y Lamartine. Vigny proclama la imposibilidad de conciliar acción y vida interior, política y poesía. La posición de Vigny en *Stello* (1832) es terminante: "Separe" la vie poétique de la vie politique... Un poète donne sa mesure par son oeuvre; un homme attaché au Pouvoir ne peut la donner que par les fonctions qu'il remplit".

Conviene subrayar la disparidad apuntada por Vigny entre "obra" del poeta, en la cual éste se crea a sí mismo, y "función" del gobernante: el segundo no puede, según Vigny, realizarse completamente, no puede llegar a colmar la medida de su desarrollo personal. Esta disparidad es esencial en el caso de Azaña, puesto que en él hay un escritor que quiere realizarse en su obra y un político que también quiere realizarse personalmente en sus funciones ejecutivas y parlamentarias. Azaña es justamente el tipo de hombre público que aspira a negar la despersonalización casi forzosa de la política. Y en esto es también Azaña muy representativo de una característica española. Recuérdese el caso tan citado de Unamuno en su novela *Niebla*: Unamuno sabe que una novela exige una despersonalización, exige que el autor se quede entre bastidores. Pero él se niega a esto y se sitúa dentro de su novela. Quiere ligarse visiblemente, eternamente, a su obra. Azaña también concibe la creación política como una posibilidad de proyección de su figura humana entera. En esto Azaña estaba dentro de la tendencia representada por Lamartine.

El poeta francés, oponiéndose a Vigny, estimaba que el intelectual tenía que participar en las tareas colectivas: "Si l'on ne veut pas être moins qu'un homme, on doit descendre". Lamartine realizaba así las obligaciones solidarias del intelectual mostrándole que su aislamiento en lo alto de la proverbial torre podía reducirle a una manquedad humana. Citemos ahora

un importantísimo texto de Azaña, de julio de 1920: "De las diferentes vocaciones que pueden ofrecerse en la vida, yo preferiría siempre aquella que más en derechura me llevase a ser con plenitud hombre de mi tiempo, es decir, a incorporar a mi vida personal todos los problemas que agitan el medio social en que me muevo... Si la romería pasa por el llano, prefiero ir en la romería a epilogar sobre ella desde un otero; prefiero ir en la procesión a repicar en la torre... La confluencia de la vida intelectual, puramente interior, con la vida social y exterior, hecha entre todos, es el torbellino donde uno quisiera estar siempre, como en el foco donde se condensan todas las actividades".

Es visible que en este texto de Azaña hay imágenes semejantes a las de Lamartine. Pero los móviles de Azaña y la finalidad de su participación difiere de los de Lamartine. En el mismo "descendamos" del poeta francés hay un gesto de condescendencia: el escritor baja a la plaza pública, pero todos los presentes saben que se trata de un gran poeta conocido. En el caso de Azaña el texto citado debe verse con otra perspectiva, porque en 1920 Azaña es muy poco conocido. Y de ahí que el texto citado tenga una marcada singularidad dentro de la tradición lamartiniana. Porque en el caso de Azaña de 1920 la participación del intelectual no es una acción en que el yo brilla —como en el caso de Lamartine—, no es un subir al escenario. Es una acción en que la persona se va haciendo, se va forjando. Azaña cree que el fundir vida interior y vida exterior es indispensable para la realización de la persona. Y sobre todo del intelectual que aspire a transformar su propio país. Esta actitud resalta si se tiene presente que no hacía mucho Gide en un famoso artículo, publicado en la entonces tan leída *Nouvelle Revue Française*, pedía la desmovilización de la inteligencia, el retorno a las actividades propiamente intelectuales y literarias tras la guerra mundial. El decenio siguiente, 1918-1928, realizó plenamente esa desmovilización: fueron los años de la literatura pura y de las nuevas tendencias irresponsables. La Revolución soviética, la aparición del fascismo italiano, la desintegración de muchos viejos partidos históricos,

la creciente "rebelión de las masas" en sus muy diversas formas, fragmentaban internamente la comunidad europea: el campo de acción intelectual se restringía considerablemente, y surgían de nuevo teorías justificadoras del "puro" hombre de letras. Así, Ortega y Gasset, siguiendo a Gide, escribía en la revista *España*, en 1922: "El intelectual sólo puede ser útil como intelectual". Algunos escritores creían que del autoamurallamiento de la vida literaria se desprenderían muy beneficiosas consecuencias para Europa y para los intelectuales: éstos, desde el coto cerrado de sus trabajos especializados, desde su imparcial apartamiento, serían una autoridad efectiva en la Europa dividida.

Manuel Azaña pertenecía a la minoría dentro de esa nueva república de las letras. A la que creía que el intelectual entonces más que nunca tenía una obligación política, que el escritor no podía perder su voz más general y más pertinente para la comunidad europea. Entre 1918, fecha de la publicación de su primer libro, y 1925, año de la fundación de su grupo político, Acción Republicana, Azaña afirma reiteradamente que el intelectual debe aplicar su capacidad de ideación a la realidad nacional. En un artículo de 1924, en polémica con Araquistáin (que veía en el carácter español un obstáculo a las reformas liberales), escribía: "La inteligencia activa y crítica, presidiendo en la acción política, rajando y cortando a su antojo en ese mundo, es la señal de nuestra libertad de hombres, la ejecutoria de nuestro espíritu racional. Un pueblo en marcha, gobernado con buen discurso, se me representa de este modo: una herencia histórica corregida por la razón".

El tono de Azaña, al articular tan sucinta y precisamente una actitud intelectual, es el del hombre que ha alcanzado la meta propuesta: Azaña, sobre todo desde el momento en que toma la dirección de *España* (1923), está preparado para la acción política. En Azaña no había dudas respecto a la eficacia política de la inteligencia, respecto a las posibilidades de renovación de España. Ser intelectual es, incluso, un requisito para toda nueva acción política eficaz: al disolverse las viejas ideologías políticas

españolas se impone un nuevo teorizar. La España liberal ha de rehacerse a sí misma, y el intelectual, por su capacidad articuladora, es el tipo de hombre más indicado para esa tarea.

Mas Azaña es un intelectual liberal, un intelectual de la generación de 1914, que estima que existe una tajante frontera donde se separan la voluntad de participación y el afán de íntima autonomía personal. Así, hablando ante un congreso de partidarios suyos en abril de 1934 declaraba: "Hay una intimidad, una última fibra donde reside el latido de la vida moral que uno no deja profanar por nadie, que yo no puedo sacrificar ni a la República ni a la Revolución".

Un historiador marxista de la España contemporánea, el socialista Antonio Ramos Oliveira, ha citado el texto anterior, poniéndolo como ejemplo de la incapacidad de Azaña para la verdadera acción política: en circunstancias como las españolas no es posible "acotar la zona donde reside el latido de la vida moral". Ramos Oliveira no parece comprender que en esa declaración de Azaña se encuentra el principio fundamental de su misma acción política: él ha estimado que la actividad pública era el único medio de garantizar en España el florecimiento y la defensa de las autonomías personales. Ahí está la raíz del liberalismo y de la tragedia del hombre de acción liberal: porque no se puede violar en el proceso de defender los fueros internos de la persona ningún principio moral. Es cierto que los principios marxistas (u otros críticos de ideologías antiliberales) pueden reprochar a Azaña que el hombre de acción no debe guiarse por los principios de la moral universal, y que entre la salvación de su país y la salvación de su alma debe optar por la primera. Azaña representa, al contrario, con el texto antes aludido el más puro principio liberal: él afirma que si sintiera que su intimidad era violada por las exigencias de la acción dejaría de ser hombre de acción porque dejaría de creer en la posibilidad de una conducta liberal. Ahí, en el texto citado anteriormente, aparece precisamente la conciencia trágica de Azaña y lo que hace de él sujeto de la más alta historia: porque ahí se manifiesta el

drama del liberalismo europeo. El drama de unos hombres que entran en la acción política, para afirmar la primacía de los derechos de la conciencia individual, y que al participar en las luchas políticas ven todos los riesgos que para su propia conciencia individual comporta esa defensa, esa afirmación de la primacía de la conciencia. Ese drama alcanza quizá su más alta tensión en la figura de Manuel Azaña, porque en él coexisten un personalismo de raíz española, acentuado por el barresismo de su generación, con una intensa voluntad de participación. Algunos políticos españoles no comprendían que un hombre como Azaña llevara un diario mientras ocupaba el poder: pero entregarse a la acción sacrificando totalmente la intimidad personal era, para Azaña, negar el principio mismo que le había llevado a la acción, el de facilitar que en España los hombres pudieran cultivar libremente su propia intimidad. Los historiadores de tendencia marxista dirán que Azaña, con esa actitud, expresaba una posición burguesa. Concedido por el mismo Azaña, puesto que cuando el periodista norteamericano Gunther le pidió en 1933 una definición de sí mismo, la respuesta no se hizo esperar: "Soy un intelectual, un liberal y un burgués". Con el enlace casi desafiante de los tres vocablos Azaña formulaba con plena exactitud los rasgos históricos de su personalidad. Sí, efectivamente, el drama de una conciencia liberal es, históricamente, el drama de una conciencia burguesa. Y sin duda la tragedia de Azaña y de la generación española de 1914 se origina en la doble vertiente política y social que les toca vivir: la Europa de su mocedad ofrecía múltiples vías a la acción individual, a la acción de los hombres procedentes de la burguesía liberal, mientras que en la Europa de su madurez operan nuevas fuerzas negadoras de los principios políticos y morales de la civilización liberal.

"Une grande vie —escribía Alfred de Vigny— c'est une pensée de la jeunesse réalisée par l'âge mûr". Otro escritor francés no hace mucho respondía a Vigny diciendo que muy pocas biografías de grandes hombres

encajarían en esa rígida norma: que la vida acarrea constantes cercenaduras y que toda creación histórica siempre presenta una vertiente de fracaso, de irrealización. De Azaña se puede decir que gozó del rarísimo privilegio definido por Vigny: pero, como es bien sabido, su vida también conoció en toda su hondura la tragedia humana. De ahí que la figura de aquél adquiriera actualmente su verdadera significación histórica: la de representar en la España contemporánea el drama de la acción liberal. Azaña supo aceptar todos los sufrimientos implícitos en una activa participación política. Por ello mismo, dada la intensidad de su entrega, cobraba plena conciencia de las fallas y de la imperfección de todo partidismo político: y gracias a esta lucidez podía evitar el fanatismo. Si Azaña podía decir, en el discurso presidencial del 17 de julio de 1938, que él no había sido nunca, y que no lo iba a ser entonces, un "banderizo obtuso", era porque sentía como pocos hombres la tragedia del poder y el desgarramiento de la acción. En la historia como en la literatura la dimensión trágica de un hombre no depende del éxito o del fracaso de su empresa. Y quizá no sea arbitrariedad española decir que en pocos europeos del último siglo y medio ha quedado encarnado tan trágicamente como en Manuel Azaña el conflicto interno de la civilización liberal burguesa. Sin olvidar tampoco que en él operó constantemente la hispanísima afirmación de la persona, tan bien estudiada por Américo Castro. De ahí que el drama de Azaña sea mucho más intenso que en los liberales de países transpirenaicos: al "yoísmo" liberal se añade en Azaña el personalismo ibérico, al egotismo del burgués se añade el "yo sé quién soy" del hidalgo castellano.

### XIII

#### ORTEGA EN LA HISTORIA DE SU ESPAÑA

No es necesario demostrar que *La rebelión de las masas* es el libro español de mayor significación transnacional del siglo XX. Porque es patente que aquel libro de 1930 se convirtió, a medida que era traducido a las principales lenguas del mundo, en uno de esos excepcionales textos cuya lectura constituye un suceso intelectual en las biografías individuales de incontables personas. Fue, así, *La rebelión de las masas* una resonante ratificación de lo que el mismo Ortega había afirmado en 1922: "Los intelectuales españoles han conquistado en la estimación de los demás pueblos un puesto para España que desde hace siglos no ocupaba". Y aunque en la historia intelectual de las últimas cinco décadas ese puesto ha desaparecido, la reputación de Ortega se ha extendido considerablemente, al ser traducida gran parte de su obra al alemán y al inglés. En suma, Ortega es el único nombre español en las listas universitarias actuales de textos clásicos para el estudio del pensamiento moderno.

No es tampoco necesario realzar el papel de Ortega en la historia intelectual y literaria de los demás países de lengua castellana: la *Revista de Occidente* (1923-1936) fue, en verdad, esperada mensualmente en muchos lugares de la América Latina como un indispensable estímulo para la propia actividad creadora de muchos lectores trans-atlánticos. Sin olvidar, por supuesto, que la acción intelectual de Ortega en la propia España elevó las miras literarias de muchos escritores españoles: "Todos los signos auguran que cae sobre las letras españolas una nueva y magnífica responsabilidad", escribía Ortega en 1927. Añadiendo: "Es hora, pues, de sacudir los restos de provincialismo y resolverse a pensar y sentir en onda larga". Esto es, Ortega contribuyó decisivamente a la unificación

intelectual de los países de lengua española, dando nueva vitalidad al concepto de "magna patria" hispánica, surgido en las celebraciones de 1892 y reiterado, después de 1898, por Rubén Darío y José Enrique Rodó.

Aún menos necesario es repetir lo por todos sabido: que Ortega, en cuanto escritor, tiene asegurado un lugar permanente en la historia de la prosa castellana. Y pese a que el propio Ortega afirmara, con frecuencia, que era, sobre todo, un escritor de objetivos inmediatos, es también obvio que en él operaba un afán de pervivencia artística: "Un ansia infinita de permanencia trasciende de lo más adentrado de nosotros", decía Ortega en 1906 con la voz de "Rubín de Cendoya", uno de sus heterónimos juveniles. No sería, en resumen, arbitrario afirmar que la figura de Ortega es inseparable de la historia literaria de la España contemporánea.

Pero, sobre todo, Ortega es inseparable de la historia entera de las tres décadas españolas 1906-1936: y debe subrayarse la entrega meditada de Ortega al que él estimaba imperativo político nacional. Entrega excepcional, sin apenas equivalente en los demás países de la Europa de su tiempo, porque no hay una figura transpirenaica de la importancia intelectual de Ortega dedicada tan intensamente a tareas de orden político. De ahí que la observación suya de 1927 —"España es el único país donde los intelectuales se ocupan de política inmediata"— alude manifiestamente a sí mismo. Recordemos de nuevo que los artículos políticos de Ortega (recogidos en los volúmenes X y XI de sus *Obras completas*) suman más de mil páginas: si a esos escritos se añaden otros textos de carácter político, anteriormente agrupados en dicha edición, se aproximan al millón de palabras, o sea, una tercera parte de todos los escritos de Ortega. Dato estadístico muy revelador en sí mismo, pues muestra que el catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid (desde 1910) escribió un conjunto de textos políticos equiparable, en extensión, al total de sus trabajos filosóficos o al de sus ensayos generales. Dada la capacidad de Ortega para las tareas filosóficas, con un rigor profesional desconocido hasta entonces en España, ¿no cabría ver en sus escritos políticos un cuantioso sacrificio

para la aspiración "trascendente" a que se refería en 1906? La respuesta a esa pregunta fue, sin embargo, dada por el propio Ortega en su ya legendaria formulación de 1914: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo" (*Meditaciones del Quijote*).

El punto de partida de esa "salvación de la circunstancia" está en un artículo de la revista *Faro* (8 de marzo de 1908): "El pueblo español no existe políticamente pues el número de intelectuales españoles es tan escaso que no puede formar una masa bastante para que se le llame pueblo". Esto es, los intelectuales españoles han de proponerse, como deber político, el ser verdaderos intelectuales europeos, haciendo así que España sea una comunidad humana verdadera. Y así en abril de 1908, escribe lapidariamente Ortega: "El alma es una guerra incesante contra la inercia". Añadiendo: "Lo que en el cuerpo podéis llamar ánima se llama en una sociedad cultura política" (*Faro*). Por supuesto, la expresión "cultura política" es empleada por Ortega en una acepción contraria a la actual de la ciencia política, derivada del léxico antropológico. Porque, para Ortega, "cultura política" es un concepto que podríamos llamar "dinámico", ya que determina una acción ideológica de los intelectuales sobre los demás ciudadanos. Pero, en España, desgraciadamente, "faltan por completo las ideas políticas". Carencia que, según Ortega, se explica fácilmente por "la ausencia de las izquierdas en nuestra vida secular". O puesto en otros términos: los liberales españoles del siglo XIX no elaboraron un pensamiento político realmente liberal.

Ni tampoco los liberales oficiales del principio del siglo XX tenían, según Ortega, la idea nueva del liberalismo: "No es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista" (*Faro*, febrero de 1908). Y así, en septiembre de 1908, Ortega hablaba de Unamuno como una de las cabezas directoras de un posible partido nuevo, que llamaba el "Partido Liberal Socialista", y que ofrecería a los jóvenes intelectuales una vía de acción política netamente separada del Partido Liberal y casi paralela a la del Partido Socialista Obrero Español. No es ahora la ocasión de examinar

las circunstancias que determinaron el famoso rompimiento de Ortega con Unamuno en 1909 y la disolución del proyectado "Partido Liberal Socialista". De hecho, la Liga de Educación Política Española —fundada por Ortega, Azaña, Fernando de los Ríos, García Morente y media docena de amigos más— fue, en el otoño de 1913, la realización de aquel proyecto de 1908. Así, el manifiesto de mediados de octubre de 1913 indicaba que la nueva asociación marcharía "junto al socialismo sin graves discrepancias". Pero, sobre todo, se sentían próximos (los fundadores de la Liga de Educación Política) a un nuevo partido, el reformista, constituido por antiguos republicanos y por algunos más recientes y jóvenes como Melquiades Álvarez: "Vemos en este partido la única salida que hoy se abre a quienes pretendan hacer usos nuevos dentro del régimen político".

Mas Ortega, fiel a sus ideas políticas de 1908, pide al Partido Reformista que debe marcar tajantemente su distancia respecto al Partido Liberal. Y así se produce en 1915 un creciente alejamiento de Ortega, y algunos de sus amigos, de la línea política de los reformistas. Tras una reunión del consejo nacional del Partido Reformista, en el que figuraban Ortega y Azaña, éste anotó en su diario el 20 de marzo de 1915: "Ortega sostiene que la mayor aproximación a Romanones nos desprestigia en la opinión pública y nos anula como fuerza política". Porque para Ortega, Romanones era la encarnación del "viejo partido asmático y caduco que ha extirpado de la conciencia pública casi todas las esperanzas" (semanario *España*, 15 de mayo de 1915). Imagen de Romanones que había ya expresado Ortega en un discurso del 14 de febrero de 1910 (en conmemoración de la I República), en compañía de Pablo Iglesias: "Ved a Romanones, la ardilla de este gobierno, que representa la podre de la actual política, la podre del capitalismo" (*El País*, 15 de febrero de 1915). En contraste, claro está, con la figura de Pablo Iglesias, siempre exaltada por Ortega, que llama al político socialista, "santo laico" y uno de los dos "europeos máximos de España" (el otro es Giner de los Ríos). Se comprende, así, que un político profesional como Melquiades Álvarez —in-

teresado en establecer alianzas electorales con Romanones, que podían llevarle al gobierno— cobrara intensa antipatía a Ortega y sus amigos a quienes llamaba despectivamente "los pedagogos", aludiendo al título de la Liga de Educación Política.

Ortega no cejó, sin embargo, en su oposición a Romanones (jefe del gobierno desde fines de diciembre de 1915) y al iniciarse la grave crisis de 1917 intensificó su actividad política que culminó aquel verano en el artículo del 13 de julio, "El arco en ruinas" y ruptura definitiva con el periódico de su familia (*El Imparcial*). Y en el otoño, tras las elecciones municipales que dieron la victoria a las izquierdas en Madrid y en Asturias, Ortega escribe un artículo entusiasta, dirigido a los jóvenes españoles: "No hagáis caso de quien os diga que el político tiene que ser un hombre que vea la vida como el conde de Romanones". Añadiendo: "Yo he hecho toda mi vida lo contrario que el conde". Mas las consecuencias han sido beneficiosas para Ortega: "Él se ha equivocado en política y yo he acertado". Pocas semanas más tarde inició su publicación *El Sol*, el diario fundado por Nicolás Urgoiti, que sería hasta finales de 1930 el instrumento político de las esperanzas de Ortega.

Aunque ya en 1919 aparecen los temores de Ortega ante las crecientes divisiones de España en bandos extremos, violentamente opuestos. Así, el 26 de marzo de 1919 escribía en *El Sol*: "¿No habrá más que eso en el inmediato porvenir de España?", aludiendo a la opción entre revolución y represión. Añadiendo: "¿No se sabrá elegir un camino ancho y limpio?". Camino que no sería, desde luego, el de las componendas de Melquiades Álvarez, otra vez deseoso de acceder al poder gubernamental. La actitud de Ortega es de nuevo tajante y agresiva: "No aceptamos comunidad alguna con los señoritos de la Regencia que han falsificado durante quince años el liberalismo español". Se trataba, por tanto, de definir claramente el que Ortega llamaba "verdadero e integral liberalismo". Y con ese propósito escribió, en 1920, los primeros ensayos del libro de

1921, *España invertebrada*, alentado por el principio allí expuesto: "Las naciones se forman y viven de tener un programa para el mañana".

No llegó Ortega, sin embargo, a poder formular dicho programa español. Dos años más tarde el pronunciamiento del general Primo de Rivera cerraba la monarquía parlamentaria ideada por Cánovas y empezaba un régimen autoritario cuyas consecuencias fueron prolongadas. Una de ellas fue, indudablemente, el crear un vacío político —al eliminar a los partidos políticos tradicionales— que ocuparon los intelectuales, como observaba Ortega en la frase de 1927 citada anteriormente. Así, en noviembre de 1930 un artículo de Ortega, en *El Sol* ("El error Berenguer"), tuvo resonancias sociales imprevisibles, pero decisivas, para el futuro político inmediato de España. No cabe decir, por supuesto, que la legendaria apelación de Ortega "*Delenda est Monarchia*" derrocó a Alfonso XIII. Pero sí puede afirmarse que la proclamación de la

II República el 14 de abril de 1931 fue no sólo un cambio de régimen: fue, sobre todo, la culminación de un cuarto de siglo de incorporación intelectual española a la cultura europea contemporánea. De ahí que se hablara, entonces, de la II República como una "república de profesores", aunque tal designación era, manifiestamente, una exagerada acentuación simbólica del papel político de los profesores universitarios en las nuevas instituciones estatales. No sería, sin embargo, una arbitrariedad histórica decir que la II República (en la fase prebélica de 1931-1936) constituyó un estado de ánimo colectivo muy expresivo de las aspiraciones y designios de la generación de Ortega, la de los fundadores en 1913 de la Liga de Educación Política. Que las voces más universales de la cultura española de 1931 —las de Unamuno y Ortega— se oyeran en las Cortes constituyentes era, en efecto, una muestra, particularmente reveladora, de la excepcionalidad histórica de la II República Española. Aunque en aquellas singulares Cortes estaban también los viejos zorros de la política española (Romanones, Melquiades Álvarez, Lerroux, Alcalá-Zamora) y los nuevos jabalíes", usando el término de Ortega.

No puede negarse, por otra parte, que Ortega se sintió pronto ajeno a la dirección política e institucional de la II República, cuya "rectificación" pidió con tono desafortunado y, desde luego, ineficaz. Pero es también innegable que la cultura de la II República, entre 1931 y 1936, fue identificada —fuera de España— con la figura de Ortega, su aspiración y su esfuerzo de un cuarto de siglo por crear en su país un estilo de convivencia política congruente con el extraordinario florecimiento literario, artístico e intelectual de la España de las tres décadas, 1906-1936. No era, desde luego, arbitraria o superficial esa identificación de Ortega con su España. Porque Ortega sabía, desde 1906, cuáles eran los riesgos de la política para sus aspiraciones de pervivencia en la historia de la cultura universal. Mas también sentía que lo que él "hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española" ("Prólogo" a *Obras Completas*, 1932).

## XIV

### AZAÑA Y ORTEGA: EL DISEÑO DE UNA REPÚBLICA

El 18 de agosto de 1931 anota en su *Diario* personal Manuel Azaña la siguiente rememoración:

"Yo estaba entonces muy desanimado y en desacuerdo con casi todo el mundo, porque casi todo el mundo acataba la dictadura de Primo de Rivera o la encontraba muy buena, sin exceptuar a los escritores y redactores de *El Sol*".

Azaña se refería al primer año (1923-1924) del gobierno militar que había abolido la Constitución de 1876. Aunque Azaña había podido continuar la publicación del semanario político-literario *España*, fundado por Ortega en 1915. Mas en marzo de 1924 se cerró definitivamente *España*, y Azaña empezó trabajos de historia literaria, en particular los dedicados al autor de *Pepita Jiménez*, cuya importancia será reconocida dos años más tarde con la concesión del Premio Nacional de Literatura. El año 1924 fue, sin embargo, para Azaña, el año de la ruptura tajante con la monarquía de Alfonso XIII. En septiembre de 1923 Azaña había abandonado el llamado Partido Reformista encabezado por Melquiades Álvarez, a quien reprochaba el no haber sabido defender la Constitución (de monarquía parlamentaria) de 1876. Ahora, en mayo de 1924, su mira se dirige al futuro institucional de España con su folleto, *Apelación a la República*.

No muestra el texto las vacilaciones a que se refiere el mismo Azaña al recordar los años inmediatamente posteriores al comienzo de la dictadura del general Primo de Rivera. Se aproxima en el tono condenatorio al artículo, escrito algunos meses más tarde, publicado en

París en la revista *Europe* y en Buenos Aires en *Nosotros*: "Un año de dictadura". Pero prevalece en la *Apelación* la trabazón lógica del pensamiento orientado hacia el futuro. Es, en suma, el designio de Azaña para una república española. El profesor Santos Juliá llama al autor de la *Apelación a la República* un "demócrata radical": y Azaña, sin duda alguno, lo fue. Pero (como diría Unamuno) "no hay opiniones sino opinantes". Y el *opinante* Manuel Azaña no se presta al encasillamiento. Esbozaré, ahora, la argumentación hecha por Azaña, para mostrar que "el simple destronamiento de don Alfonso no es una revolución".

Azaña ofrece un examen de la historia del liberalismo español —sin dar nombres ni fechas— para mostrar que no constituye una heredad ideológica ni moral: así, los *liberales* se han comportado como políticos carentes de normas éticas absolutas. De ahí que los Parlamentos "liberales" del siglo XIX hayan sido "ensayos fugaces" que no han dejado raíces. Azaña advierte, sin embargo, del peligro que representan ciertos críticos del parlamentarismo español: "(que) con pretensiones de hombres modernos y a título de modernidad, acumulan sobre el Parlamento los más violentos cargos". Recordando ciertamente a su maestro Giner de los Ríos, Azaña condena a los *críticos* aludidos:

"Es incalculable el daño que esta posición crítica, adoptada muchas veces por pretensiones de elegancia intelectual, ha causado a la libertad".

En este extremo Azaña cuenta con su propia experiencia desde los primeros años del siglo XX, y muy particularmente en su observación del proceso —tanto intelectual como político— que llevó en España al final de la monarquía parlamentaria en septiembre de 1923. Añadiendo Azaña:

"Sí, sabemos que las Cortes servían de poco, pero ese poco era lo que nos separaba de la vergonzosa dictadura".

El golpe de Estado no es, además, un hecho aislado, ya que se trata de "un episodio en la contienda secular que viene librándose por la implantación del régimen liberal". Observa también Azaña que los liberales (de nombre) del siglo XIX habían apelado con harta frecuencia a los generales para apoyar militarmente a sus partidos: "Era más grata a su impaciencia la instantaneidad de una cuartelada que la organización lenta del liberalismo". Añade gravemente Azaña: "Un general que se subleva —aunque sea en nombre de la libertad— comete el acto más antiliberal posible, causa un estrago de incalculables consecuencias".

Es, en suma, según siente Azaña, imperativo precisar qué es el liberalismo democrático que nunca ha existido en España (apuntemos, de paso, que tal afirmación podrá parecer arbitraria a algunos historiadores de España, incluidos los foráneos: pero para nuestro propósito es obligado ser fieles al pensamiento de Azaña *desde dentro*, como diría Ortega). Azaña trata de definir el liberalismo en términos generales, para examinar en qué medida los *liberales* españoles *lo* son realmente. Punto de partida: "Es liberal todo el que acepta por principio el mejoramiento indefinido del hombre y la emancipación de la conciencia personal". Con mayor precisión: "El reconocimiento de la conciencia individual autónoma y su consagración en la ley es el primer artículo de nuestro liberalismo". Es patente que Azaña se sitúa en la tradición liberal traspirenaica representada por lord Acton o por Croce. Esto es, para Azaña, que había padecido los efectos de una educación religiosa convencional, la libertad de conciencia es un *derecho humano* (para usar el léxico actual) absoluto. El liberalismo *democrático* es, forzosamente, ya aplicado a España, también un principio político:

"Nuestra salvación reclama un régimen acorde con el sentido humano de la vida: el liberalismo y las garantías de la democracia".

Conviene notar aquí que el examen de los liberales españoles no es completamente adverso, según Azaña: o dicho de otro modo, no es Azaña tan *puramente* "radical" como ha propuesto el profesor Juliá. Azaña se pregunta:

"¿Estaba España en 1812, en 1820, en 1837, en 1868, en el apogeo del poder y la riqueza, del cual haya descendido por causa del liberalismo?"

La respuesta es terminante: "Todo lo contrario". Más terminante aún: "El renacer de España es obra de la libertad". Pero Azaña se detiene, recordando (sin mencionarlas) lecturas varias:

"Cierto, el adelanto de España es corto y perezoso, comparado con el de otros pueblos, que por *no* haber abandonado, como nosotros lo abandonamos, el cultivo de la inteligencia, se han hallado en posesión de hábitos para ensayar y experimentar que todavía no poseemos en tan alto grado".

O sea, que en el liberalismo español *está* también (como peso negativo) la carencia de una tradición intelectual moderna, y el temor —como apuntaba Azaña, en los últimos números del semanario *España*— a "ensayar". Esto es, el liberalismo democrático tiene un deber social:

"Que la cultura llegue a todos, que nadie por falta de ocasión, de instrumentos de cultivo, *se quede baldío*". (Dicho sea de paso: ¿no habría aquí un eco de las enseñanzas de Giner de los Ríos?). Porque, para Azaña, "la democracia es fundamentalmente un avivador de la cultura". Justamente la causa principal de la que califica Azaña de "degeneración del liberalismo burgués" es de orden educativo. Así escribe muy sinceramente:

"La flor de la sociedad española pasa bajo la férula de escolapios, jesuitas y frailes. *Atacado* el liberalismo en su raíz, la democracia española llegó a quedarse sin jefes".

Se justifica, así, que en las páginas finales de *Apelación a la República* —donde Azaña ofrece un programa de gobierno inmediato— resuma breve y tajantemente una de las primeras medidas republicanas: "clausura de los colegios de jesuitas y frailes". Conviene apuntar, sin embargo, que en el volumen de ensayos *Plumas y palabras* (1930) Azaña omitió los escritos relativos a las consecuencias de la docencia eclesiástica en la clase dirigente española: y es verosímil conjeturar que el Azaña de 1930 no deseaba aparecer como un "tragacuras".

Volviendo al texto de *Apelación a la República*, consideremos, brevemente, las conclusiones, el designio del régimen republicano venidero. Seguiré, casi literalmente, las medidas de variado carácter que Azaña enumera. "Repatriar el ejército de Marruecos y licenciarlo; disminuir la oficialidad al número que baste para la instrucción militar del contingente anual, en servicio de tiempo reducido; extinción subsiguiente del déficit, que sólo está causado por los gastos de Marruecos y del presupuesto de Guerra". A dichas medidas gubernamentales seguirían las que engloba en su segundo apartado: "Libertad absoluta de conciencia y religiosa; restablecimiento del jurado; abolición de los consejos de guerra; clausura de las academias militares, supresión de las capitanías generales; organización de una milicia cívica dependiente del Parlamento". En el tercer apartado se parte de un "criterio liberal y de justicia social". Añadiendo:

"El Estado debe gastar cuanto sea menester, pero con provecho y orden. Economías en los gastos militares y navales que, salvo arruinarnos, para nada sirven; supresión del presupuesto del clero; dotación suficiente para la enseñanza del pueblo y la cultura superior; el Estado tendrá en sus

escuelas un puesto para cada alumno en edad escolar y un maestro para cada cuarenta alumnos".

Estas citas literales del "programa" de Azaña proceden, en parte, del último congreso del Partido Reformista, ante el cual fue el ponente de los asuntos militares. (También procedían muy probablemente de entidades sindicales como la Unión General de Trabajadores y el mismo PSOE): "Política social y de saneamiento moral; abolición de la pena de muerte, prohibición del juego, represión de los abusos policíacos". Finalmente, Azaña reclama un "cambio de táctica en la política catalana". Y espera que haya un acuerdo "con las fuerzas populares de orientación liberal". Todo lo indicado muestra que Azaña tenía un programa, en gran medida, *heredado*, mas la singularidad del autor de la *Apelación* estaba en su voluntad:

"Afirmamos que sólo una política que realice estos artículos salvará a España. No basta que se *inspire* en ellos; habrá que realizarlos".

Añadiendo: "Es moralmente obligatorio realizarlos pacíficamente". Y así sucedió en la instauración de la II República española, que históricamente ha quedado identificada con la persona pública y privada de Manuel Azaña (1880-1940) cuyo designio español se vio realizado el 14 de abril de 1931.

Mas aquel designio era, en verdad, un impulso colectivo de una generación a todas luces excepcional en la historia de España, la generación de 1914, cuya figura más representativa fue José Ortega y Gasset. Es más, para muchos lectores suyos en los demás países europeos (y especialmente en Estados Unidos) la proclamación republicana del 14 de abril de 1931 era la consecuencia de la "larga marcha", pacífica, de Ortega desde la fundación de la Liga de Educación Política Española, el 23 de marzo de 1914 —aunque de hecho el grupo inicial, en el que figuraba Azaña, se dio a conocer en octubre de 1913—. Recordemos también que el

diario *El Sol*, que vio la luz pública en el otoño de 1917, desempeñó un papel decisivo en la formación de una nueva conciencia *liberal* española.

Señalemos que el 28 de enero de 1913 había muerto don Segismundo Moret, una de las más respetadas figuras de la España liberal. Poco después un pintoresco ateneísta, don Sandalio Tendero, inició una crítica de la gestión administrativa de Moret durante su presidencia del Ateneo. Azaña, su secretario desde principios de febrero de 1913, pronunció entonces varios discursos en defensa de Moret. Años más tarde, en su diario íntimo de 1927, recordó aquel episodio en los siguientes términos:

"Muchas veces he pensado que yo valgo más para la política que para la literatura. Otros han creído también que mi destino era la política: por ejemplo, Ortega y Gasset".

Y tras aludir a la defensa suya de Moret, prosigue Azaña en su anotación del 17 de junio de 1927:

"Al salir de una de aquellas sesiones Ortega me dijo: «¿Lo ve usted? Usted no se ocupaba más que de cosas literarias. Entra usted en el papel de parlamentario y ¡véase! con sobrantes por todas partes. ¡A los hombres hay que ensayarlos!»".

Esta rememoración muestra, patentemente, que el elogio animador de Ortega fue apreciado por Azaña, entonces apenas conocido fuera de un reducido círculo de amigos y condiscípulos de Alcalá, El Escorial y Madrid. Se vieron con cierta regularidad en las reuniones del consejo nacional del Partido Reformista y así anota Azaña el 20 de mayo de 1915:

"Ortega sostiene que la menor aproximación a Romanones nos desprestigia en la opinión pública y nos anula como fuerza política".

Y Azaña añade:

"Ortega tiene razón. Unidos al romanonismo estamos muertos. Seguirán siendo muy morales, muy cultos, muy bien intencionados los reformistas, pero el reformismo habrá desaparecido".

Y Ortega terminó por apartarse del Partido Reformista, sobre todo después del discurso de Melquiades Álvarez en Granada, en el cual ofrecía, no muy veladamente, la colaboración de su partido en un gobierno de jefatura liberal encabezado por Romanones. Dos semanas más tarde, el 14 de mayo de 1915, apareció en el semanario *España*, fundado y dirigido por Ortega, un artículo suyo muy crítico de Melquiades Álvarez, "Un discurso de resignación". Tras preguntarse —"¿Es que ha perdido Melquiades Álvarez la fe en una España posible?"— escribía Ortega:

"Tal vez... porque si no, no se comprende que vaya incitando al Partido Reformista hacia una colaboración con los llamados liberales".

Volviendo a la relación entre Ortega y Azaña, apuntemos lo sucedido al aparecer el semanario *España*, en enero de 1915. Azaña escribe el 10 de enero de 1915 el siguiente pasaje en su diario íntimo:

"Por la tarde, un rato en el Ateneo, donde he visto a Guixé, que me habla de la revista de Ortega, próxima a salir. *Este* Ortega ¿quiere que le pidan las cosas varias veces? Hace meses le hice una indicación y aceptó con gusto que me encargara de una sección de la revista. Volvimos a hablar un gran rato, haciendo planes. Luego ya no me ha vuelto a decir una palabra como si se retrajera. No lo entiendo".

Indiquemos que el primer número del semanario *España* fue publicado el 19 de enero de 1915, con una extraordinaria venta inmediata

de cincuenta mil ejemplares. Azaña no se refirió, sin embargo, al semanario hasta casi un mes más tarde, el 26 de febrero de 1915, fecha del quinto número de *España*. Hizo entonces la siguiente anotación en su diario íntimo:

"Por fin se publicó *España*, el semanario que dirige Ortega... No me parece que Ortega sea hasta hoy un escritor político. A mí me han puesto entre los colaboradores, pero la verdad es que no me encuentro capaz de meter, allí, un artículo sobre nada, el *tono* no me sienta...".

No debe, sin embargo, atribuirse exclusivamente al sentimiento de Azaña su opinión sobre el semanario *España*, ni aun sobre el mismo Ortega. Conviene recordar la que podemos considerar "tesis" de Ortega en *España*: había sido enunciada en el artículo del 12 de febrero de 1915, "La nación frente al Estado". Pedía Ortega a los que él llamaba "los hombres mejores" que abandonaran toda actividad propiamente política para así mostrar su total desdén por el Estado español. Es más, tenían que volver la espalda "al Estado español como a un doméstico infiel". Ofreciendo, finalmente, Ortega el siguiente precepto: "Aprendamos a esperarlo todo de nosotros mismos y a temerlo todo del Estado". Puede, en cambio, afirmarse que el "estatismo" era una de las convicciones políticas más arraigadas de Azaña. Propongo, en suma, que Azaña y Ortega veían la renovación política de España en modos muy diferentes y ahí estaría —en un terreno a la vez ideológico y táctico— el origen (en parte) de la actitud a la cual se refirió Ortega tan dramáticamente en 1931.

El 2 de junio de 1931, en el nuevo periódico trisemanal *Crisol* (fundado por don Nicolás Urgoiti), Ortega mencionó elogiosamente las medidas ejecutivas de Azaña en el Ministerio de la Guerra, que regentaba desde la proclamación de la II República, el 14 de abril anterior:

"Si algo merece un homenaje nacional y espontáneo es la reforma del ejército. Y este homenaje debe ir a Azaña...".

Aunque Ortega añadía un paréntesis de carácter personal. Así escribía en *Crisol*:

"Como en España todo tiene un enorme coeficiente de personalismo... me interesa dar a conocer el que corresponde a este asunto. Hace muchos años que no veo al señor Azaña y desde siempre me ha dedicado su más escogida antipatía y su permanente hostilidad".

Lo cual, afirmaba Ortega, no le impedía reconocer en Azaña "un hombre de gran talento, dotado, además, de condiciones magníficas para el gobierno". Las Cortes constituyentes de la II República fueron inauguradas el 14 de julio de 1931 —aniversario de la Revolución francesa— y dos semanas más tarde Ortega pronuncia su primer discurso ante aquella asamblea pidiendo a la cámara un aplauso para Azaña. Aquella misma noche Azaña relata —en su diario personal— cómo al concluir la sesión se acercó a Ortega para expresarle su agradecimiento. Tras resumir la conversación entre los dos, Azaña observa: "Por lo visto, entre este hombre y yo toda cordialidad es imposible". Hubo, sin embargo, gestos de aproximación propiciados por algunos de los más jóvenes diputados constituyentes. En julio de 1932 se reunieron Ortega y Azaña en un largo almuerzo, acompañado por Fernando de los Ríos y Domingo Barnés. La conversación se centró en el futuro político de Azaña, esperando Ortega que no fuera de nuevo candidato para la jefatura del gobierno, para así reservarse para una coalición de los "mejores". Añade Azaña:

"Y después de decir que a la República se le ha dado mala dirección desde el principio, Ortega hace un elogio de los sitios de comer que hay en Madrid".

En años recientes algunos españoles han soñado, retrospectivamente, con las consecuencias favorables de una conjunción política entre Azaña y Ortega, viéndola como un factor de estabilización para la II República, que quizá hubiera podido salvarla. ¿Podría decirse que el "enorme coeficiente de personalismo español" (al que se refería Ortega en su elogio en *Crisol* de la capacidad gubernamental de Azaña) impidió esa coincidencia de dos figuras excepcionales de la España moderna, y que de ahí se derivaron algunos de los factores que determinaron la gran catástrofe de 1936? La magnitud de la tragedia de España impide, por supuesto, entrar en suposiciones gratuitas, propias sólo para la fabulación hipotética que su inventor, Ramón Gómez de la Serna llamaba "novela super histórica". Lo que *no es* ficción, en cambio, es el legado de Ortega y Azaña, una herencia conjunta pese a las discrepancias personales entre los dos grandes españoles. "El pueblo español tiene derecho a volver la vista atrás para algo que no sea empapar su corazón en hiel", decía Manuel Azaña en 1917. Y justamente hoy, el pueblo español puede mirar hacia la generación de Ortega y Azaña con el reconocimiento debido a unos hombres cuyas vidas y sueños constituyen un legado permanente para la civilización humanitaria de esta tierra de España.

## LOS INTELECTUALES Y LA GUERRA ESPAÑOLA

“Quisiera estar en Madrid ahora”, escribió en 1820 la escritora inglesa Mar y Godwin, esposa del gran poeta romántico Shelley. Se refería, por supuesto, al cambio político acaecido en España cuando el general Riego forzó al rey Fernando VII a restablecer la Constitución de 1812, la primera Constitución hispánica. Empezaron así tres años de monarquía constitucional que hicieron de España un enclave liberal en la Europa continental, dominada entonces por regímenes opresivos. Fue en esa época, de hecho, cuando el vocablo *liberal* —que había adquirido su acepción política en Cádiz, en las Cortes de 1810-1812— se extendió por todo el mundo. Y fue también entonces cuando la Constitución de 1812 se tradujo a las lenguas más importantes de Europa. En suma, España fue, entre 1820 y 1823, la esperanza y el faro político de la Europa liberal.

Un siglo más tarde, en 1931, se proclamó una república, por segunda vez en la historia de España. Y de nuevo fue visto el régimen español como un signo de esperanza en una Europa dominada por ideologías y gobiernos crecientemente autoritarios. Así, a mediados de julio de 1936, cuando se inició la guerra civil, muchas personas de otros países sintieron —como Mary Shelley en 1820— que una hora decisiva para el mundo empezaba en España. Quizá fue la voz de un poeta inglés, W. H. Auden, la que más concisa y bellamente expresó ese sentimiento colectivo:

En esa árida tierra,  
en esa meseta perforada por ríos,  
nuestros pensamientos se encarnan en cuerpos...".

Y como condensación de su actitud solidaria con España, el poeta inglés reiteraba, a modo de estribillo: "Madrid es el corazón".

Pero había un patente contraste entre la España de 1936 y la de 1820. Porque, en 1936, España estaba en uno de los momentos más altos —quizás en la cumbre— de su historia intelectual y artística. De ahí que la guerra española adquiriera también, tan pronto, una resonancia transnacional inigualada porque coincidía con el extraordinario florecimiento cultural iniciado en 1898. Aunque la voluntad de universalidad, el impulso y la mayor ambición transnacionales fueron encarnados, más que representados, por Miguel de Unamuno, rector de Salamanca y catedrático de griego.

Desde 1898 hasta el último día de 1936 (fecha de su muerte), don Miguel no cejó en su empeño de exigir a los españoles que abandonaran su irresponsabilidad provinciana, que tomaran sus vidas propias y la de su país con sentido trascendente, con honda ambición: "El hombre es lo que hemos de buscar en nuestra alma". Y así escribió uno de los grandes libros de toda la historia hispánica, *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, para ofrecer al mundo una filosofía radicada en la perspectiva española de la vida, pero comprensible y útil para los lectores de otros pueblos y tiempos.

Mas Unamuno también pidió incansablemente a sus compatriotas que fueran ciudadanos responsables, que participaran activamente en la política, en la vida de su comunidad. Unamuno quería que se creara en España lo que él llamaba "una conciencia democrática auténticamente liberal". Esto hizo que se opusiera inmediatamente a la dictadura militar iniciada por el general Primo de Rivera en septiembre de 1923. Al año siguiente (tras su confinamiento en la isla canaria de Fuerteventura), Unamuno abandonó España y se estableció en París, primero, y luego, en Hendaya, donde durante seis años (1924-1930) fue la voz exiliada más adversa al régimen dictatorial y, añadamos, la voz más respetada. Por eso,

de manera humorística, decía Unamuno que el gobierno español no le perseguía a él: "Soy yo quien persigue al Gobierno de Primo de Rivera". Unamuno adquirió entonces su mayor renombre universal y mostró, con su presencia combativa en Francia, que la cultura española del siglo XX rechazaba el anacronismo que era la dictadura de Primo de Rivera. Que, en suma, había dos Españas: la de la cultura universal, encarnada en Unamuno, y la del militarismo provinciano y anacrónico, representado por Primo de Rivera. Y cuando éste abandonó España (para morir poco después en París), Unamuno regresó a su patria para ser recibido como un héroe por grandes multitudes desde la frontera de su tierra natal vasca hasta su hogar salmantino.

Un año más tarde, en la primavera de 1931, la Constitución de 1876 fue restaurada con la esperanza, por parte de los políticos monárquicos, de salvar la Corona. Pero las elecciones municipales del 12 de abril de 1931 se transformaron en un verdadero plebiscito favorable a la llamada Alianza Republicana. El 14 de abril, el rey abandonó España y la II República fue proclamada en un clima colectivo de orden y entusiasmo popular. Unamuno y bastantes profesores universitarios fueron elegidos diputados a las Cortes constituyentes, que iniciaron sus tareas el 14 de julio de 1931, el día del aniversario de la toma de la Bastilla por el pueblo de París en 1789. Se dijo inmediatamente que la II República era una "república de profesores", aunque tal designación era manifiestamente una exageración simbólica. Porque ni el jefe de Estado, Niceto Alcalá-Zamora, ni el presidente del Consejo de Ministros, Manuel Azaña, eran profesores. Ni tampoco lo eran hombres muy representativos, como Indalecio Prieto, Alejandro Lerroux o Miguel Maura. Sin embargo, la II República representaba la culminación política del esfuerzo de sincronía cultural con el resto de Europa que se había iniciado a comienzos del siglo XX. Para los demás países del mundo parecía ser el régimen político español congruente con el nivel alcanzado por la cultura española, encarnada en Unamuno, en Ortega y en tantas figuras más de las letras y las ciencias.

Además, la II República fue verdaderamente "la toma del poder" —en muy diversos terrenos— por la llamada "generación de los intelectuales", es decir, la generación de 1914, la de Ortega y de Azaña, entre muchos más. Esta generación de discípulos, por así decir, de Unamuno había seguido sus consejos de intentar contribuir a la cultura universal, y muchos de sus nombres figuran en la historia científica, filológica, humanística y jurídica del siglo XX europeo. Tuvo esa generación también la buena fortuna de no participar en la enorme catástrofe que fue la I Guerra Mundial, donde cayeron en los campos de batalla sus coetáneos de otros países. Además, casi todos sus integrantes fueron becarios, fuera de España, de la Junta para Ampliación de Estudios (fundada en 1907 y presidida por Cajal). Al esfuerzo metódico de esa generación se debió finalmente el esplendor cultural de las dos extraordinarias décadas de 1916-1936, las más fecundas probablemente de toda la historia española. De ahí que Ortega pudiera decir en 1923 que España estaba de nuevo presente en el mundo, después de dos siglos de ausencia, gracias a sus hombres de ciencia y pensamiento.

Pero la generación de Ortega quiso también cambiar las estructuras políticas de España. En su famoso discurso "Vieja y nueva política", del 23 de marzo de 1914, Ortega había dicho:

"En historia, vivir *no* es dejarse vivir; en historia, vivir *es* ocuparse muy seriamente, muy conscientemente, del vivir, como si fuera un oficio. Por eso es menester que nuestra generación se preocupe con toda conciencia, premeditadamente, orgánicamente, del porvenir nacional. Es preciso hacer una llamada enérgica a nuestra generación".

Mas el llamamiento de Ortega fue escuchado no sólo por su generación. De ahí que éste contara con la ayuda de muy diversos españoles (y, en primer lugar, de Nicolás Urgoiti, el gran empresario vasco) para fundar en 1917 *El Sol*, un diario dedicado a la transformación política

de España. Y así, tras las elecciones generales de 1918 —que marcaron la derrota y fragmentación de los antiguos partidos políticos llamados históricos (y el visible ascenso del Partido Socialista)—, y poco después del final de la I Guerra Mundial, Ortega reafirmó su fe en la posibilidad de una reorganización nacional: "Liberalismo y modernidad, entrega sustancial del poder a fuerzas democráticas dirigidas o auxiliadas por hombres nuevos que transformen la estructura de España...".

No sería arbitrario afirmar que ese programa de acción intelectual se cumplió, y cuando, a mediados de noviembre de 1930, Ortega —en el artículo periodístico más resonante de toda la historia de España, "El error Berenguer"— consideró terminado el régimen monárquico, miles de lectores quedaron persuadidos de la necesidad de establecer una nueva forma de gobierno. De ahí que, al proclamarse la II República, Ortega y su generación sintieran que había empezado a realizarse el sueño de sus años mozos. Mas también para una gran parte de la población española la primavera de 1931 fue el júbilo de sentir a España dentro de la historia moderna de Europa, en sincronía política con los países más avanzados del mundo.

Ortega había escrito en 1919, en un artículo de *El Sol*:

"Hoy, sobre el horizonte de España, aparecen dos fantasmas: el de la revolución, agitado por unos, y el de la represión, sostenido por los del bando opuesto. ¿No habrá nada más que eso en el inmediato porvenir de España? ¿No se sabrá elegir un camino ancho y limpio?"

La II República era vista y vivida por muchos españoles como ese "camino ancho y limpio". Muchos observadores sintieron entonces que la República no podría sobrevivir en una Europa crecientemente amenazada por los nuevos bárbaros que habían aparecido en su mismo seno. Y trágicamente, como se había predicho, la violencia de la barbarie

transpirenaica penetró en la Península en el verano de 1936. Fue así la guerra de 1936-1939 una terrible congruencia y una trágica sincronía de España con la historia universal. Porque la guerra de 1936-1939 difiere sustancialmente de las guerras internas españolas del siglo XIX. Aquellas guerras, más regionales que nacionales en su extensión territorial, fueron episodios reveladores del aislamiento de España, análogos a otras manifestaciones pintorescas del país "más singularmente constituido de Europa", como lo había definido Metternich: eran, en suma, *españoladas* sangrientas. La guerra de 1936-1939 no fue, en cambio, un acontecimiento histórico aislante, porque fue vivida en todo el mundo como un conflicto de potente alcance transnacional, como una guerra civil universal.

Estas cautelas son más necesarias aún al estudiar el papel de los intelectuales españoles en el conflicto. En suma, el historiador debe defender el valor del matiz humano, de ese matiz que deja en la vida la singularidad absoluta de los seres humanos. Reiteremos que apenas puede hablarse de los intelectuales en plural, sino de cada individualidad en una época con abundantes y poderosas personalidades.

Todas estas cautelas son también necesarias porque se ha hablado repetidamente de la "traición de los intelectuales" o, al menos, de la "deserción de los intelectuales" al iniciarse el conflicto. La primera deserción sorprendente para los españoles —y más aún para sus admiradores fuera de España— fue la de Unamuno. Para el mundo entero, Unamuno había sido el intelectual más representativo de la España nueva, la encarnación misma de la renacida cultura liberal hispánica, en su más recto y tradicional sentido. El mismo Unamuno había incluso dicho con harta fundamentación, en 1931, que él había contribuido más que ningún otro español al establecimiento de la II República. Que Unamuno declarara, en una resonante entrevista con dos periodistas franceses al final del verano de 1936, que el ejército sublevado representaba la defensa de la civilización occidental y de la tradición cristiana causó consternación. No

es ésta la ocasión de seguir la biografía política de Unamuno entre 1931 y 1936. Baste recordar que Unamuno empezó muy pronto, en 1931 mismo, a expresarse críticamente ante el nuevo régimen, y algún escritor de extrema izquierda le llamó entonces "el glorioso despistado".

Mas, repasando hoy sus artículos de los años republicanos, es manifiesto que se sentía crecientemente temeroso de la posibilidad de un magno conflicto en España. Los poetas con frecuencia han sido profetas, y es verosímil conjeturar que la sensibilidad de Unamuno (tan íntimamente unida a la entraña de su colectividad humana) le hacía atormentarse oscuramente y le llevaba a conducirse y expresarse en forma más paradójica aún que en su vida anterior. En suma, Unamuno sufría —me atrevo a sugerir— desde casi el comienzo de la II República, presintiendo que una irreversible catástrofe se avecinaba.

Mas la sorpresa de las declaraciones antes aludidas quedó borrada el 12 de octubre, cuando, al inaugurarse el curso académico 1936-1937 en Salamanca, Unamuno pronunció (o más bien gritó) unas palabras que dieron la vuelta al mundo y quedaron como un aterrador augurio: "¡Venceréis, pero no convenceréis!". Palabras que a su vez motivaron la violenta respuesta de una voz militar: "Muera la inteligencia". Respuesta que, incorrectamente traducida a otros idiomas, dio mayor resonancia al contraste entre el general africanista (mutilado símbolo de una vida entregada al ejercicio bélico) y el rector de Salamanca, ya que el vocablo "inteligencia" se convirtió en *intelligentsia*, o sea, la comunidad intelectual de un país.

Así Unamuno pasó de nuevo a ser (como durante la dictadura de Primo de Rivera) el español que encarnaba la cultura frente a la violencia desenfrenada en su patria. Y la muerte, que pronto le sorprendió en el confinamiento de su hogar salmantino, fijó definitivamente para la historia su gesto de protesta. Su gran antagonista de treinta años de polémicas, Ortega, predijo entonces que se iniciaba en España una atroz era de

silencio. La muerte de Unamuno fue así, de pronto, como una batalla perdida por los sublevados de 1936, en España y en el mundo entero.

Para los defensores de la República, el grito de don Miguel en octubre de 1936 y su muerte tuvieron, en cambio, un efecto decisivo en la reconstitución de la comunidad intelectual, muy mermada por las deserciones de la "tercera España", a la que hemos de referirnos luego. Una manifestación de esa rehecha comunidad intelectual fue la revista *Hora de España*, impresa primero en Valencia, en 1937, con muy notable distinción tipográfica. Contaba en su equipo de redacción con el escritor católico José Bergamín y con María Zambra no y otros jóvenes escritores y profesores. Antonio Machado era la figura principal, y esto hizo que centenares de hispanistas y otros lectores del mundo entero (sobre todo en las Américas de lengua española) esperaran con impaciencia la llegada de la revista como prueba de la continuidad de la cultura de la España contemporánea, cortada temporalmente por el tajo de 1936. No es ésta la ocasión para hacer siquiera un breve resumen de la historia interna de *Hora de España*, mas sí es preciso indicar que la iniciativa de su publicación correspondió en parte a la que podría llamarse "contraofensiva cultural" de las organizaciones comunistas, orientada a contrarrestar ante todo el efecto negativo de la existencia fuera de España de la "tercera España" de eminentes intelectuales.

Tampoco es posible hacer ahora la historia interna de la "tercera España". Las consideraciones que siguen se esfuerzan por tener muy presentes los principios de narración e interpretación históricas antes mencionados, porque es un importante capítulo de la historia de la España del siglo XX y que se ha solido tratar empleando más bien el desdén político y las simplificaciones seudosociológicas del día. Así, algunos historiadores han querido reducir la *deserción* de una parte muy considerable de la generación de Ortega —la gran generación de 1914— a la lógica conducta de unos burgueses aterrorizados por el clima social de Madrid, en particular, en los meses de julio y agosto de 1936. Sería, por

supuesto, absurdo descontar el peso de dicho factor, así como del justificado miedo físico de muchas personas entonces, y no sólo de la burguesía. Recordemos que algunas de las figuras más notables de la generación de 1914 no quisieron unirse a la defensa de la República, o, si lo hicieron (durante su permanencia en España), fue en manifiestos sin efectividad alguna, suscritos por patente temor político. Uno de ellos, el doctor Marañón, llegó a aceptar maquiavélicamente un cargo en un ministerio regido por los anarquistas para así poder abandonar España y emprender una campaña adversa a la República. La llamada "tercera España" no adoptó colectivamente, sin embargo, una posición contraria a la defensa republicana, ya que se veía a sí misma en la situación de otras comunidades intelectuales que podríamos llamar *mediadoras* (a las que se suele llamar en inglés *middle-of-the-road*, "los que se sitúan en medio del camino"), y que muchos de ellos pensaban incluso que quizá podrían desempeñar una función pacificadora o al menos de enlace para una posible tregua o paz entre los dos bandos españoles. Hubo incluso un ingenuo plan de partición de España, ideado por José Castillejo (el secretario permanente de la legendaria Junta para Ampliación de Estudios), cuyo efecto fue nulo y sólo motivó una airada protesta del poeta Pedro Salinas, horrorizado por la imagen de una España así permanente y geográficamente dividida.

Mas la "tercera España" —a pesar de sus buenas intenciones de neutralidad— fue beligerante en cierto grado, dado que justificó con su mera existencia la política de la llamada no intervención (tan contraria a la República), particularmente en el país originador de dicha política, Inglaterra.

No puede tampoco olvidarse que un número apreciable de los intelectuales de la tercera España no quiso (o no pudo) regresar a su patria tras la victoria de Franco, puesto que el nuevo régimen dictatorial los consideraba a casi todos ellos con marcada hostilidad responsables de los supuestos males de España que habían originado los sucesos de 1936

(véase el libro panfletario del profesor Enrique Suñer *Los intelectuales y la tragedia de España*, Burgos, 1937). Pero si la tercera España hubiera consistido simplemente en una comunidad intelectual que se aparta temerosa de un conflicto interno nacional para salvar a sus personas y sus trabajos no constituiría un tema para la historia de España, y la tercera España fue al final, más que una temporalmente amparadora "tierra de nadie", un temple intelectual, político y moral no sólo existente fuera de España, y la figura más trágicamente representativa de ese espíritu fue el propio presidente de la República don Manuel Azaña.

Unamuno —hablando del ocaso melancólico de tantos grandes patriotas españoles— decía que era menester distinguir, en sus voces doloridas, "cómo se quejan unos y cómo se quejan otros". La *queja* de Azaña requiere, más que ninguna otra, cuidadosa atención por parte del historiador. Recordemos que Manuel Azaña había participado en los esfuerzos modernizadores de la generación de 1914, que resumía así en unos apuntes para sus *Memorias*:

"Siempre me ha parecido que la conducta de España debía depender de la inteligencia, que no quiere decir de los intelectuales. Cuando el azar, el destino o lo que fuere me llevó a la política activa, he procurado convencer y razonar".

Añadiendo:

"Quería dirigir el país, en la parte que me tocara, con estos dos instrumentos: razones y votos".

Ahí estaba el móvil, en esencia, de la generación de 1914, a que apuntaba también Ortega cuando hablaba, como vimos, de un "camino ancho y limpio". De ahí que Azaña considerara prácticamente concluida su función política al iniciarse la guerra. Es sabido que estuvo a punto de

dimitir en agosto de 1936, y poco después abandonó Madrid, trasladándose a Barcelona, donde permaneció casi toda la guerra (excepto unos meses en Valencia en 1937). Estaba así, de hecho, en una especie de tercera España interior, aunque no tenía ninguna simpatía por sus amigos y compañeros de generación que habían abandonado España. Es más: puede afirmarse que Azaña sentía que la *deserción* de los intelectuales le parecía "intolerable", como le dijo a Claudio Sánchez Albornoz cuando éste regresó, fugazmente, a Valencia en 1937. Esto es, Azaña estimaba que los intelectuales de la tercera España (muchos de ellos muy cercanos políticamente a él) le habían "dejado solo en Madrid" y que había así disminuido el poder del *centro* republicano. Pero, sobre todo, Azaña les reprochaba el haberse dejado dominar por el miedo. Y así decía a Sánchez Albornoz: "Tener miedo es humano, y si usted me apura, propio de hombres inteligentes. Pero es obligatorio dominarlo cuando hay deberes públicos que cumplir".

Para Azaña, su generación había incurrido, desde luego, en muchos errores de acción política. Y así, en un dramático diálogo en 1937 con Fernando de los Ríos (a la sazón embajador en Washington), exclamaba doloridamente: "Viviremos o nos enterrarán persuadidos de que nada de esto era lo que había que hacer". Aunque Azaña no precisa el "esto", puede suponerse que aludía así indirectamente a su creciente convicción, durante la guerra, de que la realidad social española no estaba preparada para una transformación como la propuesta e intentada por él y su generación. Esto es, creía firmemente que la República tenía una sola y principal justificación: "Adelantar la civilización en España". Tal progreso civilizador era definido por Azaña (en su diálogo *La velada en Benicarló*) en los siguientes términos: "La República no tenía por qué embargar la totalidad del alma de cada español, ni siquiera la mayor parte de ella, para los fines de la vida nacional y del Estado".

Muy al contrario, añadía Azaña: "La República había de desembargar muchas partes de la vida intelectual y moral y oponerse a

otros embargos pedidos con ahínco por los banderizos". Esto es, la civilización para él tiene un solo fundamento: "La fecundidad de la vida del espíritu". Fecundidad que exige el "desembargo" aludido.

Por otra parte, para Azaña era visible y demostrable que la explosión bélica no se debía únicamente a la persistencia de impulsos violentos en España ("La violencia está arraigada en el carácter español", había observado en la primavera de 1936): "El estallido atroz que despedaza a España y sus ejemplos de crueldad son fruto del contagio venido de fuera". Apuntaba así que la guerra española había de verse como una consecuencia más de la expansión del clima de violencia transpirenaico, generado originariamente por la I Guerra Mundial y sus prolongadas consecuencias. Azaña escribió los textos citados en su aislamiento de Barcelona —su residencia llegó a estar cercada por grupos anarquistas durante los llamados *días de mayo* de 1937— como esfuerzo también por preservar su lucidez intelectual en medio de los terribles sucesos vividos por él y todos los españoles. Quería legar a sus compatriotas, más que consejos o fórmulas políticas, el ejemplo de su lucidez; una lucidez que en cierto modo le privaba de las experiencias humanas que la guerra (a pesar de su horror) había ofrecido a muchos españoles de uno y otro bando. Pero Azaña sentía que su mayor deber era su condenación tajante de la violencia y de la destrucción fratricidas.

## REFLEXIONES SOBRE LA GUERRA CIVIL MEDIO SIGLO DESPUÉS

"La historia es la ciencia de lo que acontece sólo una vez", solía reiterar un historiador francés, Charles Seignobos (1854-1942), hoy enteramente olvidado. Se oponía así, no sin ironía, a la expansión de la sociología por los campos de las ciencias históricas, y a todo lo que representarían sus propios alumnos, o más precisamente, los identificados con la famosa revista *Annales*. Uno de ellos, el muy académicamente poderoso Fernand Braudel, recalca a su vez que "no hay ciencia sino de lo general". Estas dos concepciones de la historia, aunque aparentemente incasables, pueden conjugarse para el estudio de la mal llamada guerra civil española de 1936-1939. Porque ese magno suceso histórico fue "algo que sólo ocurre una vez" (para repetir palabras de Seignobos) ya que no puede ser equiparada a las guerras internas del siglo XIX —las guerras de constitucionales y carlistas— ni es tampoco concebible que se produzca un conflicto semejante en el futuro de España. De ahí que sea imperativo prestar cuidadosa atención a todas las características específicas, absolutamente irrepitibles, de aquella gran tragedia ibérica y episodio histórico universal.

Mas también ha de situársela —como predicaba Braudel— dentro de un vasto contexto histórico, mostrando su pertenencia al movimiento, casi geológico, que se inicia con la Revolución francesa de 1789 y culmina con la I Guerra Mundial y sus dos más visibles consecuencias, la Revolución rusa de 1917 y el predominio nazi, desde 1933, en los países germánicos. Tanto en un caso como en el otro —métodos de Seignobos y de Braudel— quedaría considerablemente atenuado todo lo que se refiere al supuesto "carácter español", como factor verdaderamente importante entre las dize "causas" de la catástrofe de 1936. Aunque esta atenuación sería

resistida, sin duda, tanto por algunos historiadores españoles como por los foráneos dedicados a la historia española.

Con lo cual no propongo que se elimine enteramente el factor "racial" (como lo llamaba el presidente Azaña) al considerar la guerra española de 1936-1939, dado que, como decía Américo Castro, "el pueblo español es el más engrabado de Europa". O para ponerlo en términos menos castizos y más precisos, podemos recordar los que empleó Metternich: "El pueblo más singularmente constituido de toda Europa". De ahí que los instrumentos intelectuales requeridos por la investigación histórica de tan magno y complejo suceso español sean más numerosos — y, sobre todo, más delicados— que en otros episodios análogos de otros países. Y es oportuno indicar aquí que veo en España un considerable impedimento para el trabajo de los historiadores españoles sobre su patria, y en particular sobre la guerra que aquí nos ha congregado: me refiero a la ausencia, en España, de investigadores dedicados a la historia de otros países europeos y de otras partes del mundo. El gran Alexis de Tocqueville insistía en que el historiador francés que no traspusiera, intelectualmente, las fronteras de su país, no podría entender, ni por supuesto explicar, la Gran Revolución de 1789. Precepto que el mismo Tocqueville cumplió, al iniciar sus trabajos con su famoso estudio de 1835 sobre la joven democracia norteamericana.

Para lo cual no bastaría, claro está, familiarizarse mediante la lectura con la historia de la Europa transpirenaica y la de otros continentes. Deberían emprenderse en España las investigaciones de dichas historias, cuya carencia ha sido lamentada, al menos desde hace setenta años, por Américo Castro y otros pensadores españoles. Porque sólo cuando en España haya historiadores verdaderos de Francia o Inglaterra, Rusia o Alemania —cuyos nombres figuren en las bibliografías internacionales— podrá acometerse, en este país, una historia de la guerra de 1936-1939 que esté a la altura intelectual exigida por la magnitud de aquella inmensa tragedia.

Es manifiesto, sin embargo, que los jóvenes historiadores españoles han aportado en los últimos años trabajos sobre la guerra española de patente categoría internacional. En suma, someto a ustedes que conviene tener presente —para el estudio de la guerra española por españoles— aquel precepto de Unamuno que podríamos formular así ahora: "Sólo podrán descubrir España los españoles europeizados".

Tengamos presente, además, que la guerra de 1936-1939 es uno de los asuntos históricos españoles con mayor bibliografía internacional, superada solamente por los escritos sobre Colón y sus descubrimientos, o por la Inquisición. Esto es, la guerra española ha sido contemplada — y en verdad, *vivida*— desde múltiples perspectivas planetarias, y puede así un lector español conocer aspectos que no serían los usuales de la bibliografía en español. Se han traducido, como todos sabemos, libros de autores de lengua inglesa o francesa —cuya contribución al estudio de la guerra española es indispensable conocer— pero escasean notablemente las traducciones del ruso, del alemán, del italiano y de muchas más lenguas. Con lo cual se pierden —para el lector e incluso para el estudioso español— las perspectivas singulares aludidas.

Falta, sin embargo, en la generalidad de los autores foráneos el tono que es más propio del historiador de su propio país, aunque no abunde todavía mucho entre españoles: me refiero al sentimiento de humildad intelectual y emocional ante la inmensidad de la tragedia española. Es casi normal, diríase, que un eminente historiador francés —en un libro reciente sobre la guerra española— sentencie que sus orígenes fueron exclusivamente españoles, y sobre todo, que se sienta muy satisfecho de haber explicado, con marcada seguridad casi pontifical, lo sucedido en España entre la proclamación de la II República y el final de la contienda bélica en 1939. Pero para los nacidos en este país es imposible adoptar un tono análogo al del aludido historiador francés, pues la enormidad de la tragedia española impide tal sentimiento de seguridad intelectual. Además,

¿cómo podría hoy un historiador creer que se puede explicar rotundamente el episodio más trágico de *toda* la historia de España?

De ahí que sea tan necesaria la humildad que reconoce la imposibilidad de *explicar* todo lo sucedido en esta Península hace medio siglo. Se me objetará, indudablemente, que el historiador debe aspirar a formular explicaciones racionales, a fijar precisamente los hechos, sus causas y consecuencias. Y, por supuesto, esa labor investigadora es indispensable para la reconstrucción del pasado español: pero la guerra de 1936-1939 podría verse como una tragedia antigua en la cual las voluntades individuales cuentan muy poco ante *la fuerza del sino* (para decirlo con los términos del poeta romántico). Fue algo semejante a una explosión volcánica que a todos envolvió: que como tal no puede nunca decirse que tuviera su exclusivo origen en tierra española. Juan Ramón Jiménez llamó a la guerra de 1936, una "guerra forastera", y acertaba el gran poeta andaluz al apuntar el carácter extraño, casi ajeno, del conflicto español. Y el presidente Azaña decía, con razón, que la guerra española debería verse como una consecuencia más del clima de violencia transpirenaico generado por la I Guerra Mundial y sus prolongados y variados efectos.

El ver así la guerra española como una fractura sísmica cuyo epicentro (si me permiten ustedes la analogía geológica) estaba más allá de las fronteras nacionales tendría una beneficiosa consecuencia para los españoles: dejarían de verse como un pueblo que tiende a autoinmolarse, con regularidad, en contiendas fratricidas, y en cuyo carácter nacional está arraigada la violencia. Y llevaría también a los historiadores jóvenes a seguir el consejo dado por Tocqueville ya mencionado antes. Un joven español que hiciera hoy trabajos sobre la Alemania de la República de Weimar y el ascenso del nazismo podría luego relacionar lo sucedido en Alemania con la catástrofe de 1936 en su patria. Al hacerlo —al trasponer las fronteras lingüísticas e intelectuales de España— los jóvenes historiadores españoles contribuirían, también, a la que podría llamarse

"desactivación emocional" del estudio de la guerra española. Y me permitiré proponer ahora que convendría reducir las conmemoraciones públicas de la guerra sin, por ello, dejar de seguir estudiándola en pequeños congresos de estudios. Porque, en verdad, el recordar la guerra, no es, necesariamente, el mejor modo de enseñar el amor a la libertad, que deben aprender los españoles más jóvenes. Es oportuno, aquí, recordar lo que dijo un gran argentino del siglo pasado, Juan Bautista Alberdi, a su rival, el presidente Sarmiento, a propósito del libro de éste sobre el tiranuelo Facundo Quiroga: "Al hacer la biografía de un tirano no ha enseñado usted a amar la libertad". Palabras que me parecen particularmente pertinentes para la hora actual de España.

Se podría objetar ahora recordando la tan citada sentencia del profesor de la Universidad de Harvard a comienzos de este siglo, Jorge Ruiz de Santayana (conocido como George Santayana): "Un pueblo que ignora su historia está condenado a repetirla". Recordemos de nuevo lo que observaba Benedetto Croce cuando consideraba cuán vanamente fantasiosos son los reproches a los protagonistas del pasado. Esto es, Croce critica a los historiadores que practican lo que más tarde Ramón Gómez de la Serna llamaría "novelas superhistóricas", las novelas del *si* hipotético. Así, Croce propone el siguiente ejemplo: "Si en julio de 1914, los gobernantes alemanes y de otros países hubieran sabido dominar sus nervios, la I Guerra Mundial no se habría desencadenado". Croce no desdeña, por supuesto, el tomar en cuenta el estado de ánimo de los gobernantes europeos en el verano de 1914 (ya que, sin duda, tienen importancia los factores personales en una gran crisis histórica). Mas, al prestarse a la elucubración del hipotético *si*, el historiador (apunta Croce) hace, entonces, lo que sucede en las vidas individuales cuando los seres humanos repasan sus vidas: "Si yo no hubiera conocido a una determinada persona, o *si* no hubiera cometido un cierto error, el curso de mi vida habría sido diferente". Y Croce observa que al hablarnos, así, a

nosotros mismos, estamos persuadidos de que nuestra personalidad ha sido una entidad constantemente idéntica a sí misma. Escribía Croce:

"No parece comprender entonces que la persona que somos, en el momento que hacemos el juego biográfico aludido, es la persona que, justamente, conoció a determinada persona, cometió *aquel* error, y todo ello se sumó a otras experiencias, a otros sentimientos y a diversas fantasías que están ahora en el *si retrospectivo*".

Ese juego es aún más absurdo, observa Croce, en la historia de una colectividad humana, refiriéndose al disparatado libro de un distinguido filósofo francés —la *Ucronía* de Renouvier— que se propuso narrar el desarrollo de la civilización europea, "no como ha sido sino como hubiera podido ser". Y tal gratuita fantasía histórica muestra también, según Croce, cuán falso es el concepto de *causa* en la historia humana: "No me cansaré de señalar que el concepto de *causa* es ajeno a la historia porque es un concepto de las ciencias naturales y sólo en éstas debe emplearse". Ningún historiador, hasta ahora, mantenía Croce, ha podido enlazar causas y efectos, aun para un pequeño episodio histórico, en grado equivalente al de los fenómenos físicos o biológicos.

Todo lo señalado por Croce es particularmente aplicable a la historia de la guerra española y concuerda con lo que antes apuntamos sobre la utilidad de la concepción histórica de Braudel: que han de situarse, siempre, los protagonistas y sucesos históricos en un vasto contexto. Se debe aspirar, en suma, a ver la guerra española sin sentimientos de culpabilidad colectiva y sin reproches a la supuesta culpabilidad de algunos protagonistas principales. Con lo cual no se pretende hacer una especie de "borrón y cuenta nueva", que exoneraría a figuras obviamente condenables por los principios humanitarios de nuestra civilización. Y para esta cuestión es muy pertinente el pensamiento del gran historiador católico inglés Lord Acton. "La historia no puede ser genuinamente

científica y objetiva a menos de ser esencialmente ética", escribía lord Acton, para oponerse a la que él llamaba "la canonización del pretérito histórico". Es más, para lord Acton, un historiador que justificara implícitamente un crimen —explicándolo en relación a las circunstancias de lugar y tiempo— lo perpetuaría a través de la historia, e incluso lo estaría cometiendo él mismo en el papel. Precisa lord Acton:

"Cometer un crimen es algo que sucede en un momento, es algo excepcional. Defenderlo con una explicación histórica es algo perenne y revela una conciencia más perversa que la del criminal".

Hay, sobre todo, para lord Acton, un principio ético fundamental que los historiadores deben tener constantemente presente, el absoluto respeto a la vida humana. ¿No cabría decir —a propósito de la guerra española— que convendría evitar la que lord Acton llamaba "canonización del pretérito", y sentar así que debe condenarse, tajantemente, a los más destacados asesinos?

Mas la guerra de 1936-1939 es ya un episodio que podríamos llamar *cerrado* de la historia universal. Diversos autores franceses muestran la importancia en la historia intelectual francesa de la guerra española. Resumiéndolo brevemente: la guerra española es un episodio ineludible en la historia intelectual (y política, por supuesto) de muchos países.

Este interés universal en la guerra española produce casi indignación entre algunos españoles, como he tenido ocasión de observar. Un eminente catedrático me decía que ese interés era semejante al generado por la llamada "España de Carmen", por la imagen de España vista como la tierra de la violencia y de las costumbres un tanto pintorescas. Añadía mi buen amigo que no se prestaba, en cambio, atención suficiente fuera de España a la década de la transición y suponía que tal falta de interés se debía al carácter "normal" de la España democrática. Tras señalarle que, en verdad, la transición española ha sido

estudiada en un número ya apreciable de libros periodísticos, de tesis doctorales y otros trabajos análogos, apunté lo que antes he indicado: que la guerra española *está ya* en la historia universal, y que aunque esto desagrade a muchos españoles, también deberían adoptar una actitud semejante a la de los estudiosos foráneos. Había quizá también en mi amigo una actitud semejante a la que manifestaba el gran escritor alemán-suizo Hermann Hesse, cuando contrastaba las épocas con intensa historia universal y las épocas (las mejores, humanamente hablando) en "que menos se advierte la historia del mundo". Refiriéndose a la última gran guerra, escribía Hesse:

"Nuevamente nos hemos acostumbrado a vivir durante algunos años, no una vida corriente y privada, no una época humana y una existencia humana, sino *la historia del mundo*, y nuevamente, como en todos los llamados grandes tiempos, hemos sentido, ante la historia del mundo, un gran horror y repugnancia".

Mas que la historia mundial irrumpiera en España en el verano de 1936 tan violentamente —y tan dolorosamente para la mayoría de los españoles— ha de verse también como una consecuencia de la situación periférica de España, en la historia europea, desde finales del siglo XVIII, pese al considerable esfuerzo realizado por muchos españoles para incorporar a su patria a la cultura universal entre 1898 y 1936.

Y aquí entramos en un aspecto muy singular de la guerra española, en cuanto cercenadora del extraordinario esplendor cultural de la España del periodo mencionado, que constituye su segunda "edad de oro". Porque no hay duda de que en 1936 la cultura española estaba en el punto *más alto* de toda su historia: desde la matemática a la física, desde la filología a la filosofía, desde la arquitectura a la música, España había alcanzado niveles de creación original equiparables a los transpirenaicos. De ahí también que la guerra española tuviera, tan pronto, una excepcional

resonancia en la comunidad universitaria internacional. Dos ejemplos de sucesos muy conocidos ilustran el contraste entre las guerras locales españolas del siglo XIX y la guerra de 1936-1939: las muertes de Larra y García Lorca. El suicidio de Larra, en 1837, sin duda, fue vivido por sus coetáneos españoles como uno de los efectos del conflicto bélico interno, motivado por la sublevación carlista. Mas su muerte no tuvo significación alguna fuera de las fronteras de España o de la lengua castellana. Muy al contrario, la víctima sacrificial que fue Federico García Lorca se convirtió de inmediato en uno de los símbolos trágicos de la cultura universal del siglo XX. Pero sucedió así porque Federico García Lorca era, antes de su muerte, uno de los principales poetas de su tiempo, mientras que Larra y los demás escritores españoles de la generación de 1837 no habían alcanzado la universalidad que tenían los románticos franceses o alemanes. En suma, España no era, en 1936, culturalmente hablando un país atrasado, y esto dio al conflicto bélico iniciado aquel año uno de sus rasgos más específicos.

Un reseñador de un libro colectivo sobre la guerra española aludió, negativamente, a la pretensión de uno de los colaboradores de mantener que en la España de 1936-1939 la cultura se hallaba sólo en una zona, la República. Mas ¿puede negarse lo muy patente? Ciertamente es que una parte significativa de los intelectuales españoles se expatrió ya en 1936, constituyendo en Francia e Inglaterra lo que se llamó "tercera España". Para la comunidad intelectual internacional no había, sin embargo, dudas sobre el contraste entre una zona bélica regida por militares golpistas y la otra representada simbólicamente por un gran escritor, el presidente Azaña y, más tarde, también por un catedrático universitario, el doctor Negrín. Fue así, en 1936-1939, mucho más verdadero que en la época de Larra, lo que él llamó "el conflicto entre el sable y la palabra". Mas el representante de la palabra no era, tampoco, un escritor convencional: porque quizá haya sido el presidente Azaña uno de los jefes de Estado más singularmente representativos de la tragedia padecida por su patria. Y,

sobre todo, no es aventurado afirmar que ningún jefe de Estado ha escrito, durante un conflicto bélico interno, un libro como *La velada en Benicarló*. Recordemos que Azaña consideró prácticamente concluida su función política al iniciarse el conflicto bélico en el verano de 1936. Y es sabido que estuvo a punto de dimitir en agosto de 1936 —tras los asesinatos de la cárcel Modelo— y abandonó Madrid en octubre de 1936, trasladándose a Barcelona, donde permaneció hasta mayo de 1937, en una especie de torre-vigía, por no decir de refugio melancólico. Y allí, en Barcelona, escribió, en unas dos semanas, *La velada en Benicarló*, que concluyó en los llamados "días de mayo" de 1937, cuando la residencia presidencial estaba asediada por anarquistas y grupos afines. En el prólogo escrito en Francia, en mayo de 1939, Azaña justificaba su libro en nombre del ejemplo de independencia de espíritu que él representó, durante las que llamaba "jornadas frenéticas". Y definía lo que, según él, la República había representado: "La República no tenía por qué embargar la totalidad del alma de cada español, ni siquiera la mayor parte de ella, para los fines de la vida nacional y del Estado". Muy al contrario, prosigue Azaña: "Había que desembargar muchas partes de la vida intelectual y moral, indebidamente embargadas, y oponerse a otros embargos de igual índole, pedidos con ahínco por los banderizos". Concluyendo Azaña que la finalidad de la República era adelantar la civilización en España. La guerra marcó, manifiestamente, un retroceso de la civilización en España: o mejor dicho, el comienzo brutal de un largo retroceso. Mas los españoles que dieron sus vidas en defensa de la República constituyeron un ejemplo para los demás europeos, cuando tuvieron finalmente que enfrentarse a la barbarie nazi. Y con aquellos españoles la Europa democrática tiene todavía pendiente una deuda de reconocimiento a su trágico heroísmo.

Octavio Paz ha dicho (en *El laberinto de la soledad*) que él no podrá olvidar nunca las caras de los españoles humildes que vio en la España republicana de 1937. Tampoco podrá olvidar yo al campesino extremeño que un día de 1937 me dijo —estudiaba yo entonces el quinto de

bachillerato en un instituto valenciano cuyos locales habían sido transformados parcialmente en hospital militar—: "Sabes, nosotros luchamos por la libertad del mundo". Podría observarse, por supuesto, que aquel campesino estaba repitiendo lo que el comisario político o la radio (era analfabeto) le habrían dicho. También podría decirse que el campesino extremeño era el español mesiánico de siempre. Pero había en él algo enteramente nuevo: el ánimo de entrega generosa, la profunda conciencia de su dignidad individual. Y debo confesar que recuerdo a aquel campesino —herido grave— en aquella mañana valenciana de 1937 cuando oigo a españoles hablar de la guerra con una especie de masoquismo que se complace en acentuar la brutalidad del ser humano.

Raymond Aron recordaba un pensamiento común a Nietzsche y a Paul Valéry: "Para las comunidades humanas, como para los individuos, el olvido no es menos esencial que la memoria". Quizá sea mejor para la España actual olvidarse de la guerra: lo cual no quiere decir, por supuesto, que deben los jóvenes historiadores dejar de investigar y reconstruir la historia de aquella tragedia. Pero, de manera general, me sigue pareciendo, como apunté antes, que es necesario, sobre todo, enseñar el amor a la libertad. No creo, por otra parte, concebible que pueda haber una nueva guerra civil en España, del mismo modo que es inconcebible una guerra entre Francia y Alemania: la Europa de nuestro tiempo es una realidad muy distante de todos los nacionalismos destructores del pasado. Por eso, en gran medida, todo lo sucedido en España desde 1975 ha relegado crecientemente la guerra de 1936-1939 a su lugar verdadero, al de la historia universal.

Benedetto Croce señala que, con frecuencia, en un rincón del mundo se ve más claramente el drama histórico de una época, por ofrecer ese lugar menos complejidades que una zona central. Quizá la España de 1936-1939 fue ese "rincón" iluminador de una época —de su trama fundamental: y también podría decirse que, en la vida como en la literatura, un héroe trágico lo es, *no* por haber fracasado o triunfado, sino

por haber representado, encarnado, todas las tensiones interiores de un mundo humano. La España de 1936-1939 fue ese héroe trágico que pide, sobre todo, que los españoles se consideren libres del terrible orgullo de creerse marcados para siempre por un sino fratricida. Convendría recordar, ahora, las palabras del general De Gaulle, tras haberse negado a visitar el alcázar de Toledo:

"Todas las *guerras* son malas porque significan el fracaso de toda política. Pero las guerras civiles son imperdonables, porque la paz no nace cuando la guerra termina".

Estas palabras se aplican particularmente a la guerra española (ya que, en efecto, los vencedores no quisieron dar a España la paz tanto anhelada por la mayoría de los españoles).

Uno de los conceptos más universalmente valioso del pensamiento de mi maestro, Américo Castro, en sus largos años de exilio, fue el de lo *historiable*. Que podría cifrarse en lo que subsiste en la vida de un pueblo como una constante incitación a adelantar en el proceso de humanización de la vida humana. Y así podríamos preguntarnos sobre la guerra española: ¿no convendría acentuar en la historia del conflicto de 1936-1939 todo lo que lleve a desarrollar en los jóvenes la fe en el futuro pacífico de su patria? En conclusión, nada podrá nunca quitar a los españoles el dolorido sentir dejado por aquella magna catástrofe, mas puede atenuarlo el tener presente que los españoles que actuaron siguiendo las normas de la civilización humanitaria sobrepasaron, con creces, a los entregados al odio, la violencia y la crueldad.

## XVII

### SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DE JUAN NEGRÍN

Que el doctor Negrín es un desconocido para la generalidad de los españoles es una patente perogrullada. Debo añadir que el mismo doctor Negrín contribuyó muy deliberadamente a velar las huellas de su acción histórica: ni siquiera en la lápida de su tumba parisina figura su nombre. Y en ese afán de anonimato, de desdén por los signos de pervivencia histórica que tanto buscan otros hombres —literatos y políticos, por ejemplo— veo en el doctor Negrín una de las más admirables características del hombre de ciencia: la entrega impersonal a la búsqueda de la verdad sin ulteriores finalidades publicitarias. Pero en el ocultamiento aludido del doctor Negrín hay factores no exclusivamente atribuibles a su condición de hombre de ciencia.

Nacido el 13 de febrero de 1892 en Las Palmas de Gran Canaria, Juan Negrín pertenecía a la oligarquía comercial de las islas; pero, en contraste con las actitudes frecuentemente anticlericales de algunas de las familias principales de esa oligarquía, la familia de Juan Negrín era acentuadamente religiosa; su único hermano profesó en una orden religiosa docente y su madre vivió sus últimos años en Lourdes por su especial devoción a la imagen allí venerada. Como era también frecuente en las familias de la oligarquía comercial isleña, Juan Negrín —tras completar precozmente el bachillerato— marchó a Europa para iniciar una carrera universitaria; se matriculó en la Facultad de Medicina de Kiel, trasladándose luego a la más importante de Leipzig, donde obtuvo el grado de doctor el 3 de agosto de 1912. En los años siguientes hizo trabajos de investigación y ejerció funciones docentes en el Instituto de Fisiología de Leipzig. Añadamos que, como muchos jóvenes de la burguesía canaria de su tiempo, Juan Negrín había aprendido (además del alemán) las dos

principales lenguas de la Europa comercial novecentista: el inglés y el francés. Se familiarizó también con el ruso —ya que se casó con una joven de la alta burguesía rusa que también estudiaba en Leipzig—, pero el idioma conyugal fue preferentemente el francés. Por su formación universitaria era, por tanto, Juan Negrín uno de los jóvenes españoles de la generación de 1914 más enteramente *europizados*, más normalmente europeos. Recordemos que la generalidad de los becarios de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas no solían cursar más de uno o dos años académicos en universidades transpirenaicas. Tengamos también presente que en 1906 don Santiago Ramón y Cajal había recibido el Premio Nobel de Medicina por sus trabajos sobre el sistema nervioso humano; y es verosímil suponer que el reconocimiento internacional de la obra científica de un español operó muy decisivamente en la vocación investigadora de Juan Negrín, que iniciaba entonces sus estudios médicos. Mas aquella Alemania de la ciencia era también la vanguardia del socialismo europeo; y en los ámbitos universitarios alemanes abundaban los llamados "socialistas de cátedra". La "germanización" intelectual de los jóvenes españoles de la generación de 1914 solía tener como obligado corolario su adhesión al socialismo; para ellos, ser (sin filiación partidista) socialista era una de las formas de ser plenamente europeos. El joven hombre de ciencia que era Juan Negrín en 1912 sentía probablemente que aquella Alemania era la síntesis acabada de la nueva Europa soñada por los maestros de Marburgo o de Leipzig. Pero la guerra de 1914-1918 rompió aquel sueño: el joven Negrín, algo más tarde que los becarios de la Junta, regresó a España. Y en 1917, gracias al apoyo de Cajal, se instaló para él un laboratorio de fisiología en los sótanos de la nueva Residencia de Estudiantes madrileña. Fueron revalidados sus estudios médicos y en 1922 se presentó a las oposiciones convocadas para la cátedra de Fisiología de la Universidad de Madrid, que ganó sin dificultad; la nota, que apareció el 22 de febrero en el periódico *El Sol* sobre el nuevo catedrático, mostraba que el doctor Negrín era ya conocido como

excelente maestro de investigadores científicos. Al año siguiente, 1923, fue nombrado secretario de la Facultad de Medicina, cargo en el cual reveló su gran capacidad ejecutiva. Al decretarse por Alfonso XIII la edificación de la Ciudad Universitaria, fue el doctor Negrín secretario *de facto* de la junta constructora; a esa función ejecutiva universitaria —desempeñada hasta el comienzo de la guerra de 1936-1939 *sin percibir retribución alguna*— dio el doctor Negrín sus más entusiastas e imaginativas energías. Los primeros trabajos se iniciaron en junio de 1929; pocas semanas antes el doctor Negrín había ingresado en el Partido Socialista Obrero Español. Conviene tener presente —en relación con este ingreso— que hasta entonces eran poco numerosos los intelectuales socialistas españoles; de ahí que tanto el diario del partido, *El Socialista*, como el periódico liberal *El Sol* dieran la noticia en lugar destacado. El doctor Negrín publicó en esas fechas un artículo en *El Socialista* —casi seguramente el único escrito sin carácter científico publicado por él antes de 1936— que se titulaba "La democratización de la Universidad". No podemos comentarlo ahora, pero su conclusión expresa sucintamente el pensamiento del doctor Negrín: aspiraba a que se pudiera realizar una verdadera democratización de la Universidad —democratización que para él equivalía a facilitar "el ingreso de la masa proletaria en la Universidad"— porque la actividad intelectual española adquiriría, mediante ese aporte de nueva sangre social, "un sentido más humano y una concepción más seria de la vida, mayor virilidad y entereza", y quedaría quebrantado "tanto narcisismo infecundo". Pero el doctor Negrín no se incorporó al grupo directivo del Partido Socialista (como había sucedido en el caso de don Julián Besteiro, presidente entonces del partido) ni se asoció estrechamente con una rama ideológica como hicieron sus íntimos amigos de entonces los periodistas Luis Araquistáin y Julio Álvarez del Vayo, figuras intelectuales que tanta importancia tendrían más tarde en la actitud política de Francisco Largo Caballero. Para el doctor Negrín el Partido Socialista era, entonces, en primer lugar "el único partido realmente republicano que existe en

España". Esta afirmación suya fue pronunciada en una conferencia que dio el 1 de diciembre de 1929 en la Casa del Pueblo madrileña sobre el tema "La ciencia y el socialismo". Tema apenas esbozado por el doctor Negrín, en contraste con la reiteración de su republicanismo: "Fui republicano —declaraba— desde que tuve sensibilidad política". Y añadía: "Esta fue una razón decisiva para mí", refiriéndose a su ingreso en el Partido Socialista. Todos sabemos que en 1929 los intelectuales españoles más destacados eran abiertamente republicanos, pues consideraban el gobierno del general Primo de Rivera como un anacronismo que separaba a España del resto de Europa. Y, como ya señalamos, el Partido Socialista aparecía como el partido "europeísta".

Para Ortega (en 1914) Pablo Iglesias era un "apóstol europeo", esto es, "europeizador". Y en 1929 el sucesor de Pablo Iglesias en la presidencia del Partido Socialista era don Julián Besteiro, catedrático de Lógica en la Universidad de Madrid y antiguo becario de la Junta de Ampliación de Estudios, justamente en Leipzig, donde él y Juan Negrín se conocieron. Ha de apuntarse, sin embargo, que Besteiro se oponía muy firmemente a la participación de su partido en las conspiraciones republicanas del fin de la dictadura del general Primo de Rivera. La adhesión socialista de Negrín —con su declarado republicanismo— tenía forzosamente que parecer a sus oyentes (y a los lectores de *El Socialista*) también como una expresión de identificación con la "minoría" republicana de los dirigentes socialistas (entre los cuales se destacaba Indalecio Prieto). Ha de añadirse también que don Julián Besteiro se consideraba como un fiel marxista: y el doctor Negrín, en cambio, llegó a llamarse a sí mismo (muchos años después) "el único socialista no marxista" de su partido. Hace años un venerable socialista me decía en Madrid: "Negrín era, sobre todo, un ecléctico". Y no lo decía, ese amigo del doctor Negrín, en tono crítico. Señalaba así el carácter casi pragmático del socialismo de Negrín; o dicho en otros términos, para Negrín (como para la mayoría de los intelectuales españoles en 1929) la forma de gobierno republicana era la vía para que España

llegara a ser una nación enteramente europea. Y el Partido Socialista era el camino más eficaz para conseguir la modernización de España. Recordemos a este propósito un texto muy revelador de un ilustre intelectual, amigo entonces del doctor Negrín: el doctor Marañón. "Sólo nos queda el socialismo como disciplina o como ideología", escribía don Gregorio en agosto de 1929. Y aconsejaba a los intelectuales "ingresar en el partido en marcha". Marañón no siguió su propio consejo, mas sus palabras testimonian del estado de ánimo de la comunidad intelectual española en 1929. Podemos, pues, sostener que el ingreso del doctor Negrín en el Partido Socialista, en 1929, fue un gesto muy representativo de la orientación europeísta de su generación, la generación de Ortega y Marañón, la de 1914.

La entrada oficial del doctor Negrín en la actividad política nacional (como en el caso de muchos compañeros suyos de generación) fue en 1931, cuando resultó elegido diputado a las Cortes constituyentes de la II República por la provincia de Las Palmas. Ha de precisarse que el doctor Negrín no era conocido políticamente en su isla natal y su familia pertenecía más bien al campo "conservador", tan importante en Gran Canaria. No podemos ahora detenernos en detalles de historia electoral, pero debemos hacer resaltar que la elección del doctor Negrín (y junto con él la de otro socialista, su amigo y colega, el doctor Pascua) se debió al apoyo decidido de los trabajadores socialistas del puerto de Las Palmas y al gran esfuerzo organizador de algunos jóvenes del partido de aquella capital. En 1933 fue derrotado en Las Palmas, pero como aparecía también en la candidatura socialista de Madrid fue reelegido con un número de sufragios (173.886), sólo inferior a los de Besteiro y otro candidato. En 1936 fue reelegido en Madrid y nuevamente en Las Palmas, optando por representar a su provincia en las nuevas Cortes. El doctor Negrín fue así representante parlamentario en las tres Cortes de la II República; pero su actividad en las Cortes, hasta la iniciación de la guerra de 1936-1939, se concentró en la Comisión de Presupuestos y sus intervenciones en la

Cámara se limitaron siempre a defensas o aclaraciones de las propuestas hechas o aprobadas por la comisión aludida. No fue, por tanto, el doctor Negrín el tipo de intelectual que se destacó por su oratoria en las Cortes republicanas prebélicas; sabía que no disponía de la facilidad verbal de algunos de sus amigos, pero además estimaba que el trabajo efectivo del Parlamento debería hacerse en lo que él llamó en 1934 "una especie de Parlamento adjunto que fuera como una serie de consejos técnicos que se encargaran de dictaminar sobre las leyes que habían de venir al Parlamento". El doctor Negrín, en suma, deseaba que las Cortes fueran un instrumento de eficacia legislativa para la rápida transformación de la vida española. Debe subrayarse aquí que al doctor Negrín se le elogió en las Cortes constituyentes por su "tono mesurado y amable" al contestar preguntas de adversarios políticos.

Su dominio de los idiomas principales de Europa hizo que se le designara para representar a la nación española en dos organismos internacionales: la Oficina Internacional del Trabajo, sección de la Sociedad de las Naciones en Ginebra, y la Unión Interparlamentaria Europea, con sedes variables, en las cuales encabezaba la delegación de su país. Todas estas actividades, derivadas de su cargo parlamentario, obligaron al doctor Negrín a abandonar prácticamente la investigación científica y la docencia universitaria; en 1934 le fue concedida la excedencia de su cátedra, aunque continuó dedicado a las tareas constructoras de la Ciudad Universitaria madrileña. No puede, pues, hablarse de una paralela actividad científica-política en Negrín, desde comienzos de la II República. En su trabajo parlamentario —era el doctor Negrín uno de los pocos diputados que estudiaban cuidadosamente el presupuesto nacional— esto y su información internacional hacían de él, antes de 1936, uno de los contados hombres públicos españoles que estaban verdaderamente preparados para comprender las complejissimas realidades europeas de aquellos años. Baste citar dos datos muy reveladores: el doctor Negrín era, probablemente, el único lector en Madrid

de numerosas publicaciones extranjeras de muy diversa índole y del ultraconservador diario francés *L'Action Française*. El doctor Negrín conocía bien así al que podríamos llamar adversario de la Europa de la Sociedad de las Naciones y de la Unión Interparlamentaria; no era, en suma, el doctor Negrín uno de los ingenuos intelectuales *internacionalistas* de aquellos años. Sabía que la Europa unida, soñada por sus maestros alemanes de 1912, contaba con muy reales enemigos y con muy arraigados sentimientos nacionalistas. Y también era el doctor Negrín, en la primavera de 1936, uno de los escasos diputados socialistas que sabían cuan difícilmente podría transformarse la estructura social y la forma de vida nacional de un país como España; de ahí que creyera entonces que su amigo y correligionario Indalecio Prieto —aun sin contar con los votos parlamentarios de todos los diputados socialistas— era el único candidato posible para la jefatura de un gobierno republicano empeñado en evitar un conflicto sangriento. Y, después de la designación de Casares Quiroga para la presidencia del Consejo de Ministros —designación que el doctor Negrín, como muchos políticos republicanos, consideró un grave error del presidente Azaña— se esforzó entonces por persuadir a algunos amigos de los partidos de la derecha a que evitaran rompimientos irreparables.

Doy estos datos porque me los ha confiado una persona de absoluta integridad que militaba en el ala izquierda del Partido Socialista o sea, entre los enemigos de Indalecio Prieto, a quien tanto admiraba el doctor Negrín. Pero los doy también a manera de conjetura retrospectiva muy verosímil dado el vasto conocimiento que tenía el doctor Negrín de la situación internacional. O puesto en brevísimas palabras: el doctor Negrín sabía que un intento revolucionario en España por parte de la izquierda estaba condenado al fracaso, o al menos, a una lucha sangrienta de muy imprevisibles consecuencias. La Europa de 1936 —e incluso la situación norteamericana después de la crisis financiera de 1929— ofrecían para la II República muy pocos favorables augurios.

El doctor Negrín, al iniciarse la guerra de 1936, se encontró en una situación aparentemente paradójica: la de participar con toda su energía y toda su imaginación en una guerra que él había querido evitar. Otros destacados intelectuales españoles —que también se habían esforzado por prevenir el estallido divisorio— abandonaron el país; y en otras tierras continuaron sus investigaciones científicas y humanísticas. El doctor Negrín sacrificó definitivamente su vocación científica, aunque facilitó a discípulos y colegas que se trasladaran a los lugares de Europa y América apropiados a sus trabajos personales. Pero al ser nombrado ministro de Hacienda el 4 de septiembre de 1936 en el nuevo gobierno presidido por Francisco Largo Caballero —nombramiento que se debió a la iniciativa de don Indalecio Prieto— el doctor Negrín se rodeó de colaboradores inmediatos procedentes de sus equipos de investigación científica: por ejemplo, los doctores Blas Cabrera y Rafael Méndez. E inmediatamente se puso en relación con sus amigos y colegas de otros países que podían ayudar en diversas formas a la II República (por ejemplo, el doctor Cannon, de Harvard). Vio, además, que la Hacienda republicana tenía una doble función: una función nacional —la de proveer de fondos al gobierno de la República y a sus organismos— y una función internacional, la de cumplir todos los compromisos financieros contraídos por España antes de 1936. Las dos funciones equivalían a una principal y urgente operación monetaria: la de contar con las necesarias divisas extranjeras. Esta necesidad de divisas llevó, a su vez, a tomar dos decisiones, aparentemente inconexas, por el doctor Negrín: la primera, el control gubernamental efectivo de las fronteras y puertos de la zona republicana. La segunda —la más debatida y compleja— fue la conveniencia de utilizar las reservas de oro del Banco de España. Conviene recordar, en relación con la primera decisión, que la España republicana perdía cuantiosas cantidades de divisas al no ser entregadas al gobierno las obtenidas por entidades sindicales mediante la exportación, sobre todo, de agrios. El doctor Negrín resolvió con relativa rapidez los problemas creados por esa

constante merma al ampliar y reforzar notablemente el Cuerpo de Carabineros —fuerza armada dependiente del Ministerio de Hacienda—, cuya dirección encomendó a su discípulo el farmacólogo Rafael Méndez. Respecto al famoso "asunto del oro" transportado a la Unión Soviética puedo citar el testimonio de un economista (nada cercano ideológicamente al doctor Negrín) que me relató que el ministro recabó el consejo de los técnicos del Ministerio y éstos concurrieron en el derecho de un gobierno a disponer de sus reservas metálicas para hacer frente a una situación como la creada por la guerra. Mencionemos también que el gobierno republicano no percibía entonces apenas ingresos; el ministro de Hacienda tenía, por tanto, la mayor responsabilidad gubernamental después del presidente del Consejo y ministro de la Guerra, don Francisco Largo Caballero. Y fue, sin duda, la extraordinaria eficacia del doctor Negrín en Hacienda lo que llevó al presidente Azaña a confiarle la jefatura del Gobierno republicano tras la crisis planteada por los ministros comunistas a principios de mayo de 1937. No podemos ahora entrar a considerar esa crisis —que durante muchos años dividirá siempre a los historiadores de la II República en "largocaballeristas" y "prietistas"— pero sí debemos marcar la fecha del 17 de mayo de 1937 como el comienzo histórico del hombre de Estado que fue Juan Negrín: la segunda "revelación" de una capacidad insospechada para el gobierno, tras la primera de Manuel Azaña en el otoño de 1931.

Retrasemos ahora la cronología de nuestro relato y acudamos al ensayo de Ortega *Mirabeau o el político*, que me parece particularmente útil al considerar la personalidad histórica de Juan Negrín. Y hasta me pregunto si don Juan no habrá recordado ese ensayo que seguramente leyó en la fecha de su publicación, 1927. Dejemos de lado algo, que no por sorprendente, es significativo para nuestro propósito: la alusión que hace Ortega a la "espléndida fisiología" de los grandes políticos, en contraste con la naturaleza más bien enfermiza de los intelectuales. Pero, como diría mi maestro Américo Castro, la leyenda fisiológica del doctor Negrín no es materia verdaderamente *historiable*. El fragmento del ensayo de Ortega

sobre Mirabeau, que me parece adecuado a nuestro propósito, es el siguiente:

"El intelectual no siente la necesidad de la acción. Al contrario: siente la acción como perturbación que conviene eludir, y sólo, cuando es forzosa, a regañadientes y de mala manera, ejecutar".

Sin posible duda, un intelectual-científico no se vería descrito en el texto orteguiano. Pero para el tipo de científico que era Juan Negrín, la acción era parte diaria de su actividad profesional: eludirla sería tan inconcebible como dejar cerrado el laboratorio. De ahí que pueda sugerirse que el hombre de ciencia es, potencialmente, un intelectual más preparado para las tareas del gobierno que el humanista. Mas es también patente que el científico riguroso —el hombre de ciencia entregado totalmente a su tarea investigadora— no está preparado para la complejísima labor del estadista: basta cotejar la historia de la ciencia y la de la política en los países que han descollado en la historia universal de los dos últimos siglos para concluir que escasísimos estadistas han procedido de las carreras científicas. La política, en verdad, es incluso vista como la gran enemiga psicológica, por así decir, de la investigación científica: recordemos los sabios consejos que da don Santiago Ramón y Cajal en sus *Reglas y consejos para la investigación científica*. El aislamiento es indispensable para el científico: mientras que la tarea del gobernante obliga a la relación social casi constante. ¿Cómo puede, pues, decirse que un hombre de ciencia está más preparado que un hombre de letras para la acción política? Dejando de lado las decisivas singularidades personales propongo al lector una hipótesis "plausible" (como diría Gracián): hay en ciertos países y en ciertas condiciones históricas hombres de ciencia que no se enclaustran en su actividad científica, que no son, estrictamente, creadores científicos, y que por su actividad docente hacen avanzar considerablemente su disciplina. Ahí me detengo para no caer en la

tentación sociológica a que antes aludía; pero tal es el caso del doctor Negrín, hombre de ciencia en una España —la de 1922-1931— en que la actividad científica empezaba a acercarse al nivel transpirenaico. Una muy venerable figura de la medicina española —que convivió profesionalmente muchos años con el doctor Negrín— me decía que éste sentía que al abandonar Alemania había sacrificado ya su porvenir como gran investigador de la fisiología humana y que sólo podía aspirar a formar un equipo de investigadores que un día, no muy lejano, alcanzarían el nivel científico que él mismo se había implícitamente vedado al instalarse en España; y puede decirse que la categoría internacional de algunos discípulos del doctor Negrín (el doctor Severo Ochoa, por ejemplo) es una prueba confirmatoria de lo que aquel maestro apuntaba.

Adelantemos ahora la cronología y resumamos muy brevemente la ponencia que el doctor Negrín presentó el 26 de septiembre de 1941 en un congreso de la Asociación Británica para el Progreso de las Ciencias: "Ciencia y gobierno" fue el tema de esa ponencia. Es, quizá, uno de los textos más reveladores del doctor Negrín; fue escrito probablemente en inglés por él mismo, en contraste con algunos de sus discursos de 1937 y 1938 que fueron sólo parcialmente de su mano. Y, como siempre sucede, en el estilo se transparenta la persona entera, el hombre verdadero. Indica el doctor Negrín que su ponencia era el resultado de una experiencia personal ya que él se había visto obligado por las circunstancias españolas a participar en la vida política del país y a ejercer funciones de gobernante que él no había buscado. Señala, en primer lugar, que los métodos y los objetivos de la ciencia y del gobierno son muy diferentes; pero no cree, como Ortega, que sean mutuamente excluyentes. La naturaleza humana es un conglomerado de fuerzas antagónicas y la ciencia facilita al estadista la comprensión y la atenuación de esas antinomias en los hombres y en la sociedad. Por otra parte, añade el doctor Negrín, todo gran estadista tiende a padecer una deformación profesional: si es de ánimo resolutivo puede desdeñar la cautela y la moderación. Los hábitos mentales de la

investigación científica, mantiene el doctor Negrín, permiten al estadista conciliar esas opuestas virtudes profesionales. Y, sobre todo, el hombre de ciencia da al gobernante un indispensable contrapeso: la duda. Señala él doctor Negrín que la característica principal del estadista es la fe en sí mismo, o más precisamente la fe en la utilidad de la propia tarea. Pero esa fe, sin una fuerte dosis de duda, llevaría al estadista a un ciego y dañino dogmatismo. Finalmente, el hombre de ciencia es naturalmente tolerante y el hombre de Estado necesita tanto la tolerancia como la firmeza.

Si volvemos ahora a aquella primavera de 1937 cuando el doctor Negrín asumió la jefatura del gobierno republicano, notamos de inmediato un cambio en el ámbito gubernamental: la capacidad intelectual del nuevo presidente del Consejo de Ministros correspondía a la complejidad nacional e internacional de la guerra española. Esto se comprobó, fuera de España, en la sesión de la Sociedad de las Naciones de septiembre de 1937. A España tocaba en esa sesión (la decimoctava) presidir la inauguración por pertenecer entonces al Consejo de la Sociedad y ocupar también la presidencia por rotación. Lo usual en la Sociedad de las Naciones era que los países miembros fueran representados por los ministros de Relaciones Exteriores, pero el doctor Negrín decidió ir a Ginebra como jefe de la delegación española. La sede de la Sociedad de las Naciones no era lugar extraño para él, puesto que había asistido a las sesiones de la Oficina Internacional del Trabajo desde los primeros años de la República. El primer acto del doctor Negrín fue ofrecer a los periodistas acreditados ante la Sociedad de las Naciones el almuerzo tradicional al que les invitaba el presidente de la sesión correspondiente. Ya los postres, el doctor Negrín pronunció (en francés) su primer discurso en Ginebra como jefe del Gobierno español. Uno de los periodistas españoles presentes se refiere a las "cualidades literarias" de esa intervención del doctor Negrín como una revelación para él; y, en efecto, es un texto muy apropiado a las circunstancias, sin solemnidad, pero con acusada seriedad. El doctor Negrín sabía, además, que entre los comensales se encontraban

representantes de las delegaciones oficiales de muchos países; y, por tanto, sus palabras iban a ser diseminadas por la prensa y meditadas por los diplomáticos allí presentes. El tema central fue mostrar que el problema español había de verse como un preludio de lo que se avecinaba en toda Europa, y aconsejaba a sus oyentes que se prepararan para un futuro sombrío. En la tarde del mismo día el doctor Negrín abrió la sesión de la Sociedad de las Naciones y cedió temporalmente a otro delegado la presidencia para poder pronunciar un discurso como representante de España. No podemos comentar ese largo discurso, pero su efecto se trasluce en la admiración del periodista español antes citado, que se refiere al "empaque con que el doctor Negrín lo ha leído" y a la "elegante pronunciación de nuestro compatriota". Al día siguiente, el doctor Negrín ofreció un almuerzo a los demás miembros del Consejo de la Sociedad de las Naciones, sentando a sus lados al ministro inglés Edén y al francés Delbos. Y el aludido periodista escribía que la relación de Negrín con los dos ministros mencionados "ha adquirido un tono muy difícil de lograr para otro hombre que no fuera el jefe del Gobierno español". No podemos tampoco ahora comentar el segundo discurso de Negrín, el 18 de septiembre de 1937; baste citar al mismo periodista que señalaba que "el doctor Negrín constituye el mejor argumento contra todas las campañas que han intentado mermar la significación de la República". La estancia de Negrín en Ginebra y su acción diplomática fueron, sin duda, un triunfo político para el gobierno por él representado; pero, sobre todo, dieron al propio doctor Negrín la fe en la utilidad de la tarea del estadista a que se refería en la ponencia antes citada. El Negrín que vuelve a España —y que presenta por vez primera su gobierno a las Cortes el 1 de octubre de 1937 en la Lonja valenciana— es *ya él mismo*: el hombre de ciencia que se sabe preparado para poder actuar en la política europea, en la trágica Europa del bienio 1937-1939. Me arriesgo a afirmar que percibió en Ginebra que él era también más *fuerte* (moralmente hablando) que los demás representantes de las potencias democráticas, porque veía más claramente

que aquéllos los enormes peligros que amenazaban la paz europea. Y puede suponerse que a partir de la reunión de Ginebra el doctor Negrín sintió que la España republicana representaba, sobre todo, una voluntad más que una real posibilidad de victoria bélica; en suma, que el problema militar de la guerra española había que verlo dentro del vasto panorama internacional, dentro de lo que él llamaría más tarde "la guerra de Europa". La guerra de España era solamente una batalla, la primera, de esa terrible guerra que se veía ya en el futuro próximo. De ahí —de ese sentimiento "panorámico", por así decirlo— procedería toda la política subsiguiente del doctor Negrín; la responsabilidad republicana española era, por tanto, muy considerable. Sostenerse en pie —"resistir", como se diría desde 1938— era defender ya a Europa en la irremediable guerra general, que podría comenzar en cualquier momento.

Quisiera ahora hacer un breve inciso y apuntar de nuevo a ciertas características del hombre de ciencia español que era el doctor Negrín. No sé si en el momento de fijar su vocación, en sus tempranos años de Alemania, actuó en él el libro de Cajal *Reglas y consejos para la investigación científica*. En ese libro (que tanta importancia ha tenido en la historia intelectual española del siglo XX) se acentúa notablemente la importancia de la que Cajal llama "los tónicos de la voluntad". Cajal dice, en pocas palabras, que el hacer ciencia los españoles depende de la voluntad, de cada voluntad individual. Y me pregunto si no actuaba en Negrín el mismo convencimiento, si no daba la misma importancia a la voluntad y tanto o más en los asuntos políticos que en la ciencia.

Volvamos ahora a Ginebra, a la atmósfera trágica de los días que precedieron a la llamada conferencia de Munich el 29 de septiembre de 1938. El doctor Negrín había llegado a Ginebra el 18 de septiembre y comprobó rápidamente el desánimo de los representantes de los países más poderosos de la Europa liberal frente a las amenazas de la Alemania hitleriana. El día 21 pronunció un discurso relativo a la presencia en España, en los dos campos en lucha, de soldados extranjeros; y en nombre

del gobierno republicano ofreció la retirada de todos los soldados de origen extranjero del ejército republicano. Pero el tono de su intervención, la energía de sus palabras, apuntaba también a dar un ejemplo de confianza en la propia voluntad a las naciones democráticas allí representadas. Mas las naciones más poderosas de la Europa liberal cedieron ante las que podemos llamar justamente "fuerzas del mal" y se celebró la aludida conferencia de Munich con las consecuencias conocidas. El doctor Negrín regresó pronto a Barcelona y el 30 de septiembre pronunció ante las Cortes, congregadas en el monasterio románico de San Cugat del Vallés, uno de sus más memorables discursos. No tenemos tiempo ni es la ocasión de comentarlo ahora; sería entrar en largas consideraciones que equivaldrían a hacer la historia de una parte de la guerra española de 1936-1939. Citemos solamente una frase que fue el lema constante de Juan Negrín: "La guerra se pierde cuando da uno la guerra por perdida". Y sugiero que esta actitud "voluntática", del doctor Negrín corresponde mucho más al espíritu de un hombre de acción usual que al de un intelectual humanista. Una vocación científica implica, en sí misma, una firme creencia en el poder de la voluntad inteligente del hombre.

Adelantemos ahora considerablemente la cronología y consideremos rápidamente los artículos que el doctor Negrín publicó en el *Herald Tribune* de París en 1947. No tenía entonces el doctor Negrín ninguna actividad política: era solamente un exiliado residente en París. Los artículos produjeron sensación en los grupos exiliados y en cierto grado determinaron en los más afines al doctor Negrín una fuerte hostilidad a su persona política. El doctor Negrín pedía a Estados Unidos, y a los administradores del llamado Plan Marshall, que estudiaran los modos de incorporar a España al grupo de naciones que debían recibir los beneficios de la ayuda norteamericana. Y así, al amigo que le reprochaba el adherirse a un proyecto de ayuda a Europa que era visto por la Unión Soviética como contrario a sus intereses, el doctor Negrín contestaba diciéndole que a él le interesaba la situación del pueblo español y no lo que pudiera

pensar la Unión Soviética de las finalidades del Plan Marshall. En breve, esas cartas (y otros documentos) mostrarán en su día que al doctor Negrín no puede achacársele el ser un seguidor mecánico de la política soviética, como desgraciadamente siguen afirmando algunos dizque historiadores de la guerra española de 1936-1939. Y creo no ser arbitrario si afirmo ahora, para concluir, que en pocos hombres de la historia europea del último siglo y medio se ha dado —como en el doctor Negrín— una fusión semejante de inteligencia y carácter, de entereza moral y capacidad intelectual. Fusión que —dejando de lado lo específico personal— fue también posible porque en la España de 1926-1936 se dio una coincidencia casi astrológica de cabezas inteligentes y de cabezas valientes. O volviendo al principio de estas consideraciones: la guerra española de 1936-1939 es tema permanente para el historiador del siglo XX, porque la España de la década 1926-1936 había alcanzado el nivel más alto —y más universal— de toda su historia desde el llamado Siglo de Oro. Altura y universalidad en las cuales desempeñó un papel fundamental el pensamiento científico.

## XVIII

### EL PENSAMIENTO TRANSTERRADO

Todo exilio revela siempre la densidad cultural de un país: y la de España en 1936 era la más alta de toda su historia. Porque el medio siglo 1886-1936 es, sin duda alguna, la segunda "Edad de Oro" de la cultura española. Recordemos que se inició con la obra maestra de Galdós, *Fortunata y Jacinta*, y se cerró con la muerte de Unamuno en 1936. Y que a ese medio siglo pertenecen también Maragall y Menéndez Pelayo, Manuel de Falla y Pablo Casals, Gaudí y Pablo Picasso, Ortega y Gregorio Marañón, Pedro Salinas y Jorge Guillén, Menéndez Pidal y Federico García Lorca. Pero asimismo el matemático Eduardo Torroja, el físico Blas Cabrera y, por supuesto, Santiago Ramón y Cajal. En suma, aunque se acentuara en 1906 el mérito excepcional de Cajal, al recibir el Premio Nobel de Medicina, hay, en ese medio siglo, un número significativo de nombres españoles de rango equiparable al de otros europeos en sus respectivas disciplinas científicas. Y hacia esos españoles, hacia su notable papel en la elevación cultural de España entre 1886 y 1906, dirigía Unamuno la atención de sus lectores en un artículo de 1912:

"La España nueva, la España renaciente, reconfortada con las brisas de Europa, es la España del trabajo metódico, serio, abnegado y positivo".

Y sería legítimo conjeturar que esas palabras de don Miguel aludían tanto al Centro de Estudios Históricos —fundado dos años antes y dirigido, desde entonces hasta 1936, por don Ramón Menéndez Pidal— como a los demás grupos de investigadores universitarios apoyados por la Junta para Ampliación de Estudios desde 1907. Aquellos esfuerzos de

serio trabajo metódico generaron finalmente las dos espléndidas décadas 1916-36, las más espléndidas, quizá, de toda la historia de la cultura española. Décadas que el poeta malagueño José Moreno Villa recordaba, en México, en su autobiografía *Vida en claro*:

"¡Qué maravilla! Durante veinte años he sentido ese ritmo emulativo y he dicho: ¡Así vale la pena vivir! Un centenar de personas de primer orden trabajando con la máxima ilusión. ¿Qué más puede pedir un país?".

Pero, como todos sabemos, la época española, recordada entusiásticamente por Moreno Villa, acabó bruscamente en el verano de 1936. Aquel tajo terrible no cercenó completamente, sin embargo, el medio Siglo de Oro de la cultura española 1886-1936. Porque un número apreciable de sus figuras más destacadas se trasladaron a las Américas desde 1936, y sobre todo, en 1939, tras la derrota de la II República, una representación considerable de la España culturalmente laboriosa pudo establecerse en el continente americano.

Puede así hablarse de una "segunda vida" (como hizo Pedro Salinas) de la cultura española contemporánea en las Américas después de la guerra civil; aunque en esa prolongación posbélica y transatlántica contaron los españoles con un excepcional factor favorable. Esto es, los exiliados españoles de 1936-39 se hallaron en el ámbito propio de su idioma, sin padecer, en consecuencia, los efectos, frecuentemente destructores, de la expatriación lingüística. De ahí que uno de mis maestros españoles de la Universidad Nacional de México, el filósofo José Gaos, acuñara un neologismo para designar la afortunada condición del español en las Américas de su lengua: "transterrado", en vez de "desterrado". Aunque, por supuesto, la prolongación ultramarina de la cultura española contemporánea no puede atribuirse, primariamente, a la fácil aclimatación de los transterrados en las Américas de su lengua. Porque los factores generadores de dicha prolongación cultural fueron los

mismos que originaron y sustentaron el impulso creador del medio siglo 1886-1936. El primer factor podría cifrarse en lo que Rubén Darío llamó en 1904 la "universalización del alma española": su afán asimilador de las ideas y métodos propios de la cultura europea moderna. El segundo factor podría denominarse, unamunianamente, "la españolización del alma española", esto es, la recuperación y reactivación de la tradición cultural española. Estos dos factores actuaron de manera conjunta en muchas figuras de la España de 1886-1936, llegando a ser en algunos casos —Unamuno, Falla, García Lorca— una perfecta aleación de lo universal y lo hispánico en la creación literaria y artística. Y esa conjunción de las dos impulsiones intelectuales sobrevivió en el Ultramar español de 1939-1979, con rasgos determinados también por las nuevas circunstancias geográficas y culturales.

No me propongo, por supuesto, ahora ni siquiera esbozar un cuadro completo del pensamiento español transterrado de las cuatro décadas 1939-1979. Me limitaré a tres nombres que considero particularmente significativos para nuestros propios días: Américo Castro, Francisco Ayala y José María Ferrater Mora. Porque en estos tres pensadores hay meditaciones que constituyen uno de los legados más valiosos de la cultura española transterrada para la historia intelectual (e incluso para la historia política) de este entrante fin de siglo en tierras hispánicas. Voy además a ceñir mis consideraciones a un solo tema —la interpretación de España—, que puede también ofrecer perspectivas útiles para la comunidad cultural de lenguas hispánicas de los dos continentes.

Es preciso, ahora, apuntar una visible distancia cronológica y anímica entre las dos generaciones intelectuales transterradas: la de Américo Castro, la de 1914, y la de Ayala y Ferrater Mora, la de 1931.

Porque no sería exagerado decir que la violencia de 1936 fue para la generación de 1914 la negación sangrienta de todos los sueños colectivos: e incluso podría afirmarse que la generación de 1914 —la de Américo Castro, Ortega, Azaña, etc. — tuvo un agudo sentimiento de culpabilidad

colectiva. El que expresó, en 1937, una figura tan representativa como el presidente Azaña: "Viviremos o nos enterrarán persuadidos de que nada de esto era lo que había que hacer". Y, en gran medida, el pensamiento de los transterrados de la generación de 1914 es el tipo de meditación que Ortega llamaba "pensamiento de los náufragos".

La generación de Ayala y Ferrater, la de 1931, vivió, en cambio, la guerra en forma muy diferente: en primer lugar, la padeció directamente en los campos de batalla. Pero, sobre todo, no podía considerarse a sí misma responsable de la catástrofe de 1936: fue, más bien, la gran víctima colectiva de la cultura española en aquella contienda. Además, la generación de 1931 había sido educada por los maestros de la generación de 1914, y se consideraba muy normalmente europea: es más, la aleación de lo español y lo universal había sido el clima cotidiano, normal, de su vida intelectual inicial. De ahí que la guerra civil fuera, para ellos, un acontecimiento de sentido casi opuesto al propio de la generación de Azaña y Américo Castro. Porque la guerra no respondía a un ineluctable *sino* nacional, ni a los errores de una sola generación: era al contrario, la manifestación en España de la tragedia europea, compartida y padecida, en sus terribles efectos, por millones de inocentes seres humanos. Los transterrados de la generación de 1931 no podían, por tanto, emprender su actividad intelectual en tierras americanas apoyándose, por así decir, en un sentimiento de culpabilidad. Las dos generaciones transterradas empezaban así, en las Américas, su vida profesional tras 1939, con muy diferentes experiencias de la vida colectiva española, y con muy distantes estados de ánimo intelectual.

Como ya indiqué antes, me referiré a Américo Castro como la voz más representativa de la generación de 1914. Nacido en 1885 en el Brasil, pero criado desde muy niño en la tierra de sus padres (Granada), Américo Castro trabajó, desde su fundación en 1910, en el Centro de Estudios Históricos dirigido por Menéndez Pidal. Aunque también se unió Américo Castro al grupo intelectual encabezado por Ortega y se destacó,

en las páginas de *El Sol* y de *Crisol*, por sus prédicas reformadoras de la enseñanza estatal española. Así en un artículo del 24 de noviembre de 1931 (*Crisol*) escribía Américo Castro:

"Con el volumen aparatoso de la catolicidad española contrasta la ausencia de nombres de alta calidad en el campo de la creación intelectual... ¿Dónde están los estudios científicos parangonables con los del Instituto Católico de París? En cambio, una docena de nombres españoles, no eclesiásticos, tienen curso universal".

En suma, Américo Castro fue uno de los universitarios más visiblemente identificados con la II República en su fase inicial. Aunque en la primavera de 1936 —debe recordarse para honra suya— Américo Castro no cejó hasta última hora de apelar a la cordura de los españoles, sobre todo a los más poderosos, para tratar de evitar gestos y acciones irremediables. Al iniciarse el conflicto abandonó España —en forma que fue vista por algunos amigos y colegas como una desertión—, trasladándose a Argentina y pocos años más tarde a Estados Unidos. Cuando concluyó la guerra, en 1939, sabía Américo Castro que estaba en el campo de los vencidos y que no podría regresar a España, aunque no había participado personalmente en la defensa (ni siquiera periodística) de la II República. Fue muy intenso, entonces, el sufrimiento de Américo Castro, al sentir que su generación había perdido las posibilidades españolas abiertas por ella misma en 1931: puede decirse que empezó a operar en Américo Castro el sentimiento de culpabilidad al que antes hemos hecho alusión.

Recordemos que Américo Castro, desde joven, se había sentido continuador de los "ilustrados" dieciochistas, y había afirmado repetidamente la capacidad española para las actividades propias de la cultura europea. Todo dependía, en suma, mantenía Américo Castro —un tanto como Cajal—, de la voluntad reformadora de unas cuantas cabezas

valientes y claras. Pero en 1939, una mañana en la llanura tejana, tuvo Américo Castro una especie de visión iluminadora, semejante en sus efectos intelectuales a una conversión religiosa o ideológica: "La historia de España no podía ser entendida dentro del marco de la Europa occidental".

Américo Castro decidió entonces, ya pasados los cincuenta años, dedicar todos sus días, toda su energía intelectual y moral, a un magno esfuerzo de reconstrucción de la que él llamaba una "historia interna de España". Y así, nueve años más tarde, en 1948, apareció en Buenos Aires su libro *España en su historia*, y en 1954, en México, la versión ampliada, *La realidad histórica de España*. No será novedad, por supuesto, decir que dichos libros de Américo Castro —y los que siguieron hasta su muerte, en 1972 constituyen uno de los conjuntos intelectuales más polémicos de la historia moderna de España. Muchos lectores españoles (y algunos hispanistas más españolistas que los españoles) han acusado a Américo Castro de exhibir, sin reparo ni pudor, las heridas internas de la historia española. Pero pocos libros escritos por españoles revelan un amor tan apasionado a su país y a su cultura como los de Américo Castro. Debo advertir, ahora, que no soy un banderizo en las lizas eruditas entre "casuistas" y "anticastristas": pero sí me aventuro a predecir que muchas páginas de Américo Castro sobrevivirán a las de sus apologistas y a las de sus enconados detractores, porque pervive en ellas el alma de un historiador-poeta. En suma, mantengo que los escritos posbélicos de Américo Castro constituyen, sobre todo, una vasta introspección histórica española, muy reveladora del gran drama —de la gran tragedia, en verdad— de la generación de 1914.

Esta tragedia fue, ante todo, la conciencia de serlo: el sentimiento trágico de la historia española, la conciencia de un *sino* colectivo. "El héroe, el protagonista de la tragedia —escribía Unamuno en 1918— lo es porque tiene conciencia del hado, del sino que sobre él pesa". Y justamente hablando de Unamuno —en un artículo de 1927, publicado en *La Nación* de Buenos Aires— escribía Américo Castro:

"El no hallar modo de armonizar el íntimo anhelo con la convivencia social nos hace vivir (a los españoles) en guerra y en debate perenne: somos guardias fronterizos de nuestra personalidad cuyos senos dan su mejor producción en la lucha y en la agonía. Miguel de Unamuno ha tratado de definir la esencia de España: y él refleja, en efecto, con su vida de místico combate, la más preclara esencia de lo hispánico".

Y concluía, en 1927, Américo Castro con estas proféticas palabras:

"No habrá paz para nosotros. Y justamente están condenados a no gozar de ella los hombres de mejor voluntad. Cada raza, su sino".

Palabras que respondieron, seguramente, a un momento pasajero del Américo Castro de aquellos años: pero que muestran, también, cómo su sentimiento trágico de 1939 tenía raíces profundas en él, raíces que le enlazan con su paisano granadino Ángel Ganivet —y recordemos, de paso, que Américo Castro desempeñó un papel importante en la repatriación del suicida de 1898.

No voy, por supuesto, a resumir, siquiera esquemáticamente, la interpretación de la historia de España expuesta por Américo Castro en las tres décadas posbélicas. Pero sí quisiera acentuar la importancia de una motivación intelectual y moral que le enlaza a Ganivet: me refiero a las páginas del *Idearium español* sobre la dificultad de la convivencia humana e ideológica en España, y a su humorística división de las ideas en "picudas" y "redondas". Esto es, Américo Castro parte de un sentimiento análogo al de Ganivet:

"Cómo y por qué llegó a hacerse tan dura y tan áspera la convivencia entre españoles, cuál es el motivo de haberse hecho endémica entre nosotros la necesidad de arrojar del país o de exterminar a quienes disientan de lo creído y querido por los más poderosos".

Y Américo Castro encuentra la clave de la historia de los cinco siglos últimos en el rompimiento de la convivencia de las tres religiones —la

cristiana, la islámica y la hebrea— en 1492. En suma, Américo Castro mantiene que la vida colectiva española contemporánea padecía todavía las consecuencias del triunfo del que podría llamarse partido inquisitorial en la primera mitad del siglo XVI. Mas Américo Castro tuvo también la valentía intelectual de considerar el siguiente problema: ¿cómo fue posible la prodigiosa inventiva de Cervantes en una España carente de libertad espiritual? Y su respuesta venía a afirmar que era necesario aceptar la totalidad de un pasado nacional, que Cervantes no era desprendible, no era *desvenable*, por así decir, de la España inquisitorial. Esto es, que las múltiples caras contrapuestas de una época o de un país constituían una coherencia indivisible. No era, desde luego, un concepto nuevo en la historia humana. Recordemos el pasaje de una de las cartas de Ganivet a Unamuno, recogidas en *El porvenir de España*:

"He nacido en la ciudad más cruzada de España... tengo sangre de lemosín, árabe, castellano y murciano, y me hago solidario de todas las atrocidades y aun crímenes que los invasores cometieron en nuestro territorio".

Añadiendo en su mejor tono humorístico: "Si usted suprime a los romanos y a los árabes, no queda de mí quizá más que las piernas, amigo Unamuno".

Podría así decirse que Américo Castro descubre, en tierras de América, la unidad interna de la historia española, un todo, para él, desgraciadamente irrompible. En una de mis frecuentes conversaciones con él —cuando estudiaba en Princeton—, observaba: "Hay que escoger, o se tiene a Goya o se tiene la bomba atómica". Y cuando le indicaba yo que Italia tenía simultáneamente, por así decir, a Rafael y a Enrico Fermi, Américo Castro negaba que Italia fuera una sociedad con coherencia orgánica.

Al querer sacarme de la que podría llamarse "ingenuidad liberal", don Américo se veía además, de nuevo, a sí mismo, al admirador de los reformadores del siglo XVIII, al fiero europeizador que había sido entre 1910 y 1936. Y, sin duda, Américo Castro había abandonado, tras la guerra, la visión racionalista de la historia española propia de la tradición liberal. Así se explica que otro granadino —Francisco Ayala— se opusiera explícitamente a la interpretación de la historia española propia de Américo Castro.

No voy, por supuesto, a ocuparme de la obra propiamente literaria de Ayala, ni tampoco de sus numerosos escritos sociológicos. Me limitaré a sus escritos sobre la historia española para mostrar, sobre todo, su crítica a Américo Castro. Debo advertir, en seguida, que hay en Ayala una admiración muy sincera, y muy seria, por la obra y la personalidad de Américo Castro: hace muchos años me decía, literalmente: "Américo Castro era un genio". Esto es, Ayala apuntaba, implícitamente, que la obra de Américo Castro constituye uno de los monumentos intelectuales de la España contemporánea, se esté o no de acuerdo con su pensamiento e interpretación histórica. En suma, que Francisco Ayala tiene una actitud de respeto intelectual que le separa visiblemente de otros críticos de Américo Castro, como, por ejemplo, el profesor Asensio o don Claudio Sánchez Albornoz.

Recordemos que Francisco Ayala, tras realizar estudios en Alemania, en la fase final de la República de Weimar, regresó a España y se incorporó, en 1931, al cuerpo de letrados de las Cortes constituyentes. Vio así la historia política inicial de aquel régimen español *desde dentro*, aunque como colaborador entusiasta. Fue, también, uno de los iniciadores universitarios de los estudios sociológicos en España, al ser nombrado, muy joven, catedrático de Derecho Político en la Universidad de Madrid. Y, durante la guerra civil, formó parte de la representación diplomática de la II República española en Praga. Puede decirse así, también, que Francisco Ayala vio *desde dentro* de la Europa central, en aquellos años infernales, el

desencadenamiento de las fuerzas bárbaras del nazismo. Se trasladó a Argentina al terminar la guerra española y fue también testigo del comienzo de la enorme tragedia política y social que ha sido la historia de muchos años aquel país. Tras residir en Puerto Rico bastantes años, se trasladó a Estados Unidos, donde ha vivido mucho tiempo, observando también desde dentro (sobre todo en Chicago y Nueva York) las complejísimas circunstancias políticas y sociales norteamericanas. No creo, pues, exagerar, al afirmar que quizá sea Francisco Ayala el intelectual español con mayor experiencia personal, directa, de la historia contemporánea euroamericana. Y esa experiencia, sin duda, se refleja en la imagen de España que ofrece Ayala en sus libros y ensayos de los últimos cuarenta años.

El primer libro publicado por Francisco Ayala como profesor universitario (pues desde muy joven ya había dado a conocer sus libros de ficción novelesca) fue el siguiente, de título muy revelador: *Los derechos individuales como garantía de la libertad* (Madrid, 1935). Esto es, Ayala es mi liberal *absoluto*, si se puede decir así: "La libertad del individuo es esencial e irrenunciable". Se trata, por tanto, de garantizar la libertad individual en una sociedad que aspire simultáneamente a la justicia y a la igualdad. Ayala ve esta gran aspiración humana en el estado liberal del siglo XIX, una notable creación institucional que supo equilibrar los derechos personales y las aspiraciones colectivas. Por otra parte, Ayala vio en la República alemana de Weimar (y en casi toda Europa) cómo los intelectuales se burlaban de la tradición liberal del siglo XIX, hablando del que llamaban "estúpido siglo", dando así armas ideológicas al fascismo. Ayala no abandonó nunca, sin embargo, su fe en las posibilidades humanas ofrecidas por las modalidades institucionales del liberalismo, como la mejor defensa de las libertades individuales dentro de la aspiración a la justicia y al bienestar colectivo. La II República representó, precisamente, según Ayala, una gran esperanza política, en la Europa de 1931, por su afirmación institucional de los principios liberales: y esa

esperanza no debía ser abandonada por los españoles, como habían hecho, según Ayala, algunos de los desengañados hombres de la generación de 1914.

La discrepancia de Ayala respecto a dicha generación es particularmente tajante en su imagen de la guerra de España: porque Ayala no la ve como el resultado inexorable de fatalidades congénitas de la sociedad española. Es más, Ayala, desde hace muchos años, ha reiterado que de no haber irrumpido en España fuerzas extranjeras, la II República habría alcanzado las condiciones de equilibrio político que habrían asegurado su continuidad. Ayala propone, así, que la guerra civil muestra solamente que España se encontraba en una situación histórica marginal en la cual podían operar fácilmente factores externos opuestos al desarrollo pacífico de un régimen liberal como el de la II República. Esto es, no hay (para Ayala) en el pasado histórico español ningún sino incoercible que impida el funcionamiento de una sociedad de orientación liberal en España. Al contrario, en la historia española se encuentran raíces sólidas que permiten concebir el arraigo de las instituciones liberales: "Las bases culturales que nos capacitan (a los españoles) para incorporarnos de lleno al ámbito de la nueva libertad europea se encuentran en el fondo de nuestra tradición". En suma, la historia española no puede reducirse, exclusivamente, a un legado de opresiones excepcionales ni de peculiaridades ajenas a la cultura moderna europea.

El libro de Ayala *Razón del mundo* (publicado en 1944 en Buenos Aires y reeditado en México, en 1962, considerablemente ampliado) recoge algunos de sus ensayos sobre la significación histórica de la cultura española: y ahí ofrece Ayala su explícita crítica del pensamiento y la imagen de la España de Américo Castro.

Para Ayala, Américo Castro ha sido infiel al pensamiento historicista que el mismo Castro había expresado al iniciar en 1939 su reconstrucción de la historia española: "Toda auténtica construcción histórica es, en última instancia, expresión de la vida del historiador mismo". Estas

palabras de Américo Castro (escritas en 1939) le parecían a Ayala muy claramente definidoras de la actitud historicista representada en España por la generación de Ortega, hasta 1936. Pero el libro de Américo Castro *España en su historia* (1948) revelaba que su autor había abandonado tal historicismo y se había pasado, por así decir, al campo filosófico que afirmaba la continuidad de una "esencia" nacional. Esto es, Américo Castro (según Ayala) "solidificaba", al modo positivista, el pasado español, olvidando que el historicismo había mostrado que no se puede hablar nunca de *un único pasado* colectivo. El historicista afirmaba, justamente, que el pasado es, siempre, el resultado de una conjunción de variables factores colectivos y de las decisiones morales e intelectuales que toma cada historiador al reconstruirlo. No es la ocasión, ahora, por otra parte, de entrar a considerar en qué grado Ayala es injusto en su crítica del pensamiento de Américo Castro: y recordemos, de paso, que Ayala criticó más severamente la obra posbélica de Sánchez Albornoz, el gran rival de Castro. Conviene recordar de nuevo que Ayala sentía que la enorme catástrofe española de 1936 había marcado el final de todos los nacionalismos intelectuales, más o menos ganivetenses; y que era indispensable iniciar una interpretación de la historia menos atribulada que la de Castro y, por supuesto, muy diferente a la de Sánchez Albornoz.

El tercer pensador de este breve esquema —José María Ferrater Mora (1912-1991)— coincide con Ayala en temer los efectos del narcisismo intelectual y de las obsesiones nacionalistas. Por otra parte, Ferrater Mora leyó a Américo Castro con todo el respeto y la atención que merecía. Además —sin negar la validez de muchas objeciones de Ayala a Castro—, Ferrater mostraba que el pensamiento historiográfico de Américo Castro debía situarse en el amplio contexto contemporáneo de las filosofías que acentuaban la importancia de la experiencia interior o "endopatía".

Recordemos que Ferrater Mora (1912-1991) pertenecía al grupo más joven de la generación de 1931 y, como Ayala, se consideraba legatario afortunado de la cultura liberal de los años republicanos. Estudió filosofía

en la ya legendaria Universidad Autónoma de Barcelona y, al terminar la guerra civil, se trasladó a Cuba, pasando luego a Chile. Una "beca" de una fundación norteamericana le llevó, en 1947, a Estados Unidos: desde entonces fue profesor de filosofía en Byrn Mawr College. Es el autor de la obra individual más extraordinaria de la cultura transterrada española, un monumental *Diccionario de Filosofía*, cuya primera edición impresa en España (la sexta) apareció en Madrid: cuatro mil páginas en cuatro volúmenes. También en Madrid, en 1979, apareció su libro, *De la materia a la razón*, que, como el *Diccionario*, muestra la vastísima extensión del saber de Ferrater y la profundidad de su pensamiento. Nada humano, culturalmente hablando, es ajeno a Ferrater: y puede decirse, sin exageración alguna, que Ferrater fue el español de más lecturas de todo el siglo XX. Su cultura es, en suma, mucho más amplia y, sobre todo, más disciplinada que la de la generación de sus maestros españoles, la de 1914: y no sería arbitrariedad decir que Ferrater Mora representa —como ningún otro escritor o pensador español— la universalización del alma española que anunciaba Darío en 1904. No dejó, sin embargo, Ferrater de meditar sobre la historia española, como tantos exiliados, tras 1936 y 1939. Y voy a limitar ahora mis consideraciones a esa meditación española de Ferrater, empezando con dos de sus primeros libros: *Las formas de la vida catalana*, publicado originariamente en Santiago de Chile en 1944, y *Cuestiones españolas*, editado en México en 1945. O sea, libros escritos cuando muchos españoles exiliados esperaban que el final de la guerra mundial ofreciera a España la posibilidad de recobrar sus libertades políticas y sus instituciones democráticas.

No son, por supuesto, libros políticos. Había en Ferrater Mora una aspiración central: "Lo que se trata de hacer ahora es descubrir las efectivas vigencias, lo que puede unir a los españoles en vez de violenta y sangrientamente separarlos". Ferrater buscaba así una genuina e intermedia "tercera España" que ofreciera la verdadera reconstrucción moral de la comunidad española. Por otra parte, para Ferrater no había

posibilidad de una "tercera España" mientras no hubiera "más Españas", es decir, una pluralidad de poderes y de instituciones cuya diversidad facilitara la convivencia de ideas y personas. Es verosímil suponer que esta creencia en los beneficios de la pluralidad institucional se origina en la experiencia catalana de Ferrater, dado que en su país natal hay una tradicional confianza en la iniciativa privada y un secular temor a las supuestas ventajas de la acción estatal. Pero, sobre todo, Ferrater estimaba que su país natal ofrecía a las demás comunidades españolas una característica humana indispensable para el afianzamiento de una verdadera convivencia dentro de las normas liberales: el pragmatismo que los catalanes denominan *seny*, una especie de sentido común. Para definirlo Ferrater Mora contrapone el puritano al llamado *home de seny*. Así escribe: "El puritano es el hombre que renuncia constantemente a la experiencia". Lo cual no quiere decir que el *home de seny* predique o practique el desenfreno sensual o el seco realismo moral: porque *seny* es definido por Ferrater como "una experiencia que razona sobre sí misma". Por otra parte, Ferrater mantiene que los catalanes pueden ser tan apasionados como cualquier gitano granadino y tan quijotescos como cualquier hidalgo de la Mancha. Pero existe, en Cataluña, lo que Ferrater Mora llamaba, con expresión muy adecuada, "un quijotismo asentado", *quixotisme assenyat*. O si se prefiere, un *quijotismo mesurado*, aunque esto pueda parecer una antinomia. Esta *mesura* es necesaria para la cultura liberal de la convivencia, y así Ferrater Mora pedía en 1944 a los españoles que intentaran equilibrar la lucidez con la pasión, recordándoles que había habido antecedentes frecuentes de tal equilibrado temperamento moral en la historia intelectual de España.

Mesura intelectual que es, sin duda alguna, el rasgo más característico de los escritos mismos de Ferrater Mora. Por supuesto, la casi totalidad de los libros y ensayos de Ferrater versan sobre temas universales, y sólo ocasionalmente sobre España. Aunque Ferrater no se siente fuera de la cultura de lengua española, puesto que su instrumento

preferente de expresión escrita es el castellano (y muy ocasionalmente el catalán). Sin embargo, se le ha reprochado —particularmente en su país natal— que no haga suficientes referencias a escritores y pensadores catalanes en sus trabajos filosóficos. A lo cual ha contestado Ferrater, en su propia versión catalana de un libro escrito originariamente en inglés: "Me cuesta entender por qué tantas personas se empeñan en creer que hacer cultura en un país consiste en parlotear incesantemente de la cultura del país". Y quizá por poder observar la cultura hispánica desde una amplia perspectiva histórica ha sido Ferrater un defensor eficaz y persuasivo de sus valores intelectuales y literarios. Por ejemplo, en su ensayo sobre lo que él llama "estilos del pensar" —ensayo de particular importancia para los hispanistas literarios—, Ferrater muestra la importancia filosófica de algunos ensayistas españoles que no se han expresado en forma sistemática. Sobre Ganivet —autor tan mal tratado por lectores y críticos diversos— ha escrito precisamente Ferrater unas iluminadoras páginas en su ensayo "El sabor de la vida". En suma, Ferrater Mora ha podido situar temas y autores españoles en sus correspondientes y amplios contextos históricos y filosóficos, sin partidismos nacionalistas; y, sin embargo, el balance de sus cotejos no ha solido ser nada desfavorable para la cultura española.

Podríamos así decir, para concluir, que el pensamiento español transterrado ha ofrecido nuevas perspectivas sobre España que pueden ser muy fecundas para la cultura española y para el hispanismo internacional. Américo Castro ha acentuado el peso del pasado. Y hasta podría decirse que en el mundo español de Américo Castro, como en una novela de Rulfo, los muertos pesan mucho más que los vivos. Esto es, las *manos muertas* gobiernan la historia española: y para *desamortizarla*, por así decir, mantiene Américo Castro que hay que identificar claramente *esas manos muertas*. Francisco Ayala cree, en cambio que la *desamortización* de la historia española fue ya iniciada por los doceañistas y sus continuadores, incluida por supuesto la II República. En suma,

Ayala siente, como Antonio Machado, que si el mañana humano no está escrito, *tampoco está escrito el ayer*. Ferrater Mora desplaza, en cambio, la meditación sobre España a un terreno universal. Porque Ferrater es el pensador español de nuestro tiempo que ha meditado más profundamente (y más serenamente) sobre la gran encrucijada de este siglo xx. Esto es, Ferrater sitúa el llamado problema de España dentro del problema de la humanidad actual, del problema del mundo. Este problema es muy sencillo: "Las amenazas que pesan sobre la humanidad son mayores que nunca, pues una de ellas es la de su propia destrucción, pero también son mayores que nunca las posibilidades de mejoramiento de la humanidad". De ahí que sienta Ferrater que la fe en un mañana mejor es el mejor camino para luchar contra las *manos muertas* del pasado español.

## XIX

### MODALIDADES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO BAJO LA TIRANÍA

Puede afirmarse que en tiempos de tiranía abundan los intelectuales que sólo se ocupan de su especialidad, cumpliendo el milenarismo y engañoso precepto de "zapatero a tus zapatos". O puesto en palabras precisas de Benjamin Constant (1829): cuando la libertad no existe "hay una manifiesta ausencia de ideas generales y un perfeccionismo en los detalles que place extraordinariamente al despotismo". Y Constant añade que la gran novedad de la Revolución francesa de 1789 consistió en haber roto "los comportamientos ficticios mediante los cuales se separaba a los hombres para gobernarlos". Se vio, así, a pesar de las profecías más siniestras, que "todos los oficios fueron desempeñados con pericia al no limitarse cada cual a desempeñar precisamente su oficio". Aseveraciones de Constant que fueron confirmadas por las actividades intelectuales de los largos años de opresión caudillista en España. Hubo, sin embargo, exponentes de "ideas generales" y a ellos se consagran las páginas siguientes.

En la España intelectual se perciben tres etapas o fases de expansión ideológica: la primera de 1939 a 1946, la segunda de 1946 a 1956, la tercera de 1956 a 1966. La primera fase concluye al empezar a rehacerse la unidad de la España intelectual, dividida como todo el país durante la guerra civil de 1936-1939 en dos bandos (o incluso tres). Al decenio 1946-1956 corresponde la segunda fase de expansión que alcanza su momento culminante entre el otoño de 1955 (la muerte de Ortega y Gasset) y los sucesos de febrero de 1956: la España intelectual descubre entonces que entre los estudiantes universitarios se buscan voces y hombres que orienten políticamente su inquietud y su rebeldía. Desde

febrero de 1956 —o sea, desde el momento de irrupción de las nuevas generaciones en la historia intelectual y política española— se abren nuevas vías de expansión política y empieza entonces la fase de aproximación a la táctica concreta. En la España intelectual de 1956 se inician los gestos de enlace y de conexión con las realidades sociales del país. Las actitudes políticas de los intelectuales cobran más claros perfiles y se marcan también diferencias temperamentales importantes: entre los que quieren realizar un pensamiento político y los que se consideran hombres de teoría, especialistas universitarios. Este contraste corresponde a una forzosa diferenciación profesional, a una clarificación de las formas de la acción adversa a la dictadura: corresponde, en realidad, a la separación entre "políticos" e "intelectuales" dentro de la España intelectual. Hasta 1956 apenas eran observables las diferencias entre unos y otros (ni quizá para los mismos interesados). Pero desde 1956 un grupo de la España intelectual se destaca y se sitúa en posición de "frontero" (empleando el término castellano medieval) en el límite profesional de su mundo, en la línea fronteriza del pensamiento y de la acción. Y ahí, como fronteros de la España intelectual estuvieron algunos de los hombres que lucharon más eficazmente por una España mejor, por una España de hombres libres. Su pensamiento político no pudo expresarse completamente, por los motivos antes indicados, pero sus personas, sus gestos, llegaron a salir de la penumbra.

Consideremos, ahora, la primera de las tres fases expansivas del pensamiento político español, la del septenio 1939-1946. ¿Qué puede hacer, qué puede ser un joven intelectual español en 1939, al terminar la guerra civil con la victoria de los rebeldes de 1936? La II República había sido —pese a las discrepancias de Ortega y de otros intelectuales— una "república de intelectuales". La victoria de Franco en 1939 venía a ser así, empleando los términos de los románticos de 1836, el nuevo triunfo en tierra peninsular del "sable" sobre la "palabra". Las facultades de Filosofía y Letras de las universidades de Madrid y Barcelona, cuerpos docentes

muy simbólicos del régimen republicano, estaban casi íntegramente en el destierro. En muchos países de la América Latina "exiliado republicano español" era literalmente sinónimo de "intelectual": tantos fueron los hombres de letras y los universitarios españoles que abandonaron la península Ibérica al ser derrotada la II República. Mas si fueron muchos los intelectuales españoles que se exiliaron en 1939, no escasearon los que allí permanecieron: sobre todo los más jóvenes, los desconocidos aún, bastantes de ellos discípulos de los maestros exiliados. Estos jóvenes intelectuales (muchos conocieron también, como tantos otros españoles, la persecución y el encarcelamiento) se encontraron en un indudable vacío "por arriba", universitario y cultural: ni en la "república de las letras" ni en la universidad española había entonces, en la península, figuras directivas, hombres de prestigio nacional. Había, pues, que rehacer la vida intelectual española "desde abajo", estableciendo los elementos de congregación más asequibles a los jóvenes: empezaron así a proliferar las revistitas provincianas, sobre todo de poesía (a los censores parecen estarles negadas las facultades adivinatorias en materia poética). Había que tratar de poder llegar a decir como Sieyès, tras el Terror: 'J'ai vécu'. Muchos jóvenes intelectuales españoles (hablamos ahora de los liberales) hicieron entonces las consabidas oposiciones a cátedra, algunos las ganaron y se incorporaron oficialmente a la vida universitaria. Como en todo tiempo de "revolución" algunos jóvenes se situaron en las posiciones abandonadas por los mayores, exiliados o apartados. Poco a poco se empezó a rehacer la unidad de la comunidad intelectual española, y a esto contribuyó también muy decisivamente el gesto deliberado de un pequeño grupo de intelectuales falangistas que más tarde se llamará a sí mismo "comprensivo".

En noviembre de 1940 apareció la revista *Escorial*, dirigida por Pedro Laín Entralgo y Dionisio Ridruejo, con el propósito de "contribuir al restablecimiento de una comunidad intelectual". Se invitaba a colaborar en ella a todos los "pensadores, investigadores, poetas y eruditos de España",

advirtiéndole que no iba a solicitar de ellos "apologías líricas del régimen" porque no iba a ser una revista de propaganda. Que este propósito conciliador no fuera en sí mismo una acción de propaganda es harto inverosímil: téngase presente la repetida táctica de explotación de la cultura en los regímenes totalitarios contemporáneos. La misma firma de don Ramón Menéndez Pidal en ese primer número de *Escorial* mostraba que sus directores querían rehacer "por arriba" la comunidad intelectual española: aunque no debe tampoco olvidarse que muchos lectores de *Escorial* reaccionaron probablemente contra la revista al ver en ella el nombre de Menéndez Pidal, encarnación para ellos del universitario "moderno" (o sea, condenable). Ni tampoco debe olvidarse que muchos intelectuales liberales habrán considerado la colaboración de Menéndez Pidal en *Escorial* como una "traición". De todos modos, dejando de lado la intención política aludida, y las reacciones negativas indicadas, puede decirse que Pedro Laín Entralgo y Dionisio Ridruejo facilitaron sin duda el establecimiento de una de las primeras zonas de comunicación intelectual. Si, como ha sucedido con frecuencia en las dictaduras de otros países, el gesto de aproximación y de supuesta "concordia" cultural se hubiera quedado en simple maniobra táctica, el propósito de *Escorial* no tendría hoy ninguna importancia, no sería un hecho historiable, dentro de la España intelectual de los años 1940-1960. Aquellos gestos podían ser algo muy repetido, o algo nuevo, todo dependía de las personas: la trayectoria biográfica de Pedro Laín Entralgo y de Dionisio Ridruejo muestra que los propósitos conciliadores de *Escorial* respondían en su caso a una verdadera voluntad de convivencia intelectual. Y, sobre todo, conviene tener presente que los efectos de la relativa reunificación intelectual española fueron, finalmente, contrarios al régimen dictatorial.

Esta reunificación intelectual no se debió exclusivamente al esfuerzo de los aludidos intelectuales falangistas. En la España de 1939-1946 operaban también otros factores de enlace entre los hombres de letras y entre los universitarios. En particular los jóvenes intelectuales de

orientación liberal que habían podido iniciar o seguir sus tareas propiamente profesionales —algunos de ellos fueron verdaderos héroes de la pluma— en los años inmediatamente posteriores a la guerra civil se sentían unidos por su mismo afán reconstructor. Ejemplo de este afán es la decidida voluntad de continuidad que se observa en los escritos de muchos intelectuales de los años 1939-1946. Los jóvenes intelectuales españoles querían entonces tender puentes hacia las figuras directoras de la España intelectual del periodo 1898-1936, hacia los hombres que habían "modernizado" métodos y finalidades de la creación intelectual. Entre estos guías se destacaba muy marcadamente Ortega y Gasset: y no porque todos los jóvenes de la posguerra española fueran orteguianos. Sino porque en Ortega se encontraban los indispensables instrumentos de reconstrucción intelectual. El pequeño grupo falangista antes mencionado —recalemos que era un grupo esencialmente intelectual y casi totalmente universitario— y muchos liberales coincidían así *metodológicamente*, instrumentalmente, más que ideológicamente, en su admiración por Ortega y en su voluntad de continuar la obra del maestro (Dionisio Ridruejo podía así escribir en 1954: "Nuestro siglo xx se llama Ortega y Gasset). El elemento de enlace era en este caso el respeto a ciertas técnicas mentales, la afirmación de ciertos deberes de rigor intelectual. Se produjo, por tanto, dentro de la España intelectual más joven un creciente sentimiento de solidaridad profesional y un ansia común de volver a alcanzar algún día el nivel universitario de los años 1931-1936. Las consecuencias políticas de ese sentimiento de solidaridad intelectual son hoy harto visibles y no es preciso insistir en ellas: aquellos dos falangistas de 1940 hubieron de optar un día entre el régimen dictatorial y los principios fundamentales de la actividad intelectual, y no pudieron dudar. Porque en los años de la posguerra española ser orteguiano "metodológico" era aceptar implícitamente los principios liberales de la tradición intelectual europea que Ortega representaba. Ciertas fuerzas oficiales del régimen franquista vieron pronto, y no se

equivocaban, en la obra de Ortega lo que podríamos llamar una "brecha de respiro" (recordando la teoría del sociólogo ruso-franés Gurvitch sobre la función congregadora de ciertas "grietas" en regímenes dictatoriales: gentes muy dispares ideológicamente tienden a congregarse en esas "grietas", en esos ámbitos más respirables).

No deben olvidarse tampoco los pequeños grupos de eruditos que olvidando las divisiones políticas de la guerra civil se asociaban después de 1939 en trabajos de investigación y en "grupos de convivencia", contribuyendo notablemente en algunos casos a la reunificación de la España intelectual. Hacían, queriéndolo o no, "política liberal" ("respeto mutuo entre caballeros"). Mas los jóvenes intelectuales de 1939-1946 que se sentían unidos (fueran falangistas o nada franquistas) por su orteguismo abrían nuevas vías de expansión ideológica. La convivencia de los eruditos era, en cierta medida, un retorno a "los viejos tiempos", al clima canovista, era el liberalismo *en las costumbres* del Novecientos. La coincidencia en la admiración a Ortega venía a ser, en cambio, una actitud proyectiva, que no podía cercenarse a sí misma, que había de resultar forzosamente en "técnica" liberal, en liberalismo instrumental. Esos jóvenes intelectuales de la España de 1939-1946 no coincidían en las finalidades de su acción personal, pero al emplear los mismos medios apuntaban, los unos sin verlo claramente, los otros sin desearlo, a un mismo futuro.

Esta coincidencia instrumental, ese uso de las mismas herramientas intelectuales, se observó también en universitarios no afiliados directamente al orteguismo (aunque decir en España, en español, "universitario" y "herencia orteguiana" es casi equivalente). En diversas disciplinas, y muy particularmente en las históricas, se tendió a acentuar la investigación "concreta" y minuciosa sin que, dadas las circunstancias españolas del septenio 1939-1946, ello implicara forzosamente un alejamiento de la ideación general, de las funciones más colectivas del pensamiento universitario. Los jóvenes intelectuales españoles que

insistían en la necesidad de hacer trabajos de investigación concreta no pretendían sólo escapar a las claudicaciones ideológicas que el régimen dictatorial genera natural y obligatoriamente. Había en esos jóvenes intelectuales un deseo de verdadero descubrimiento de la realidad histórica española, una voluntad de apartamiento de todos los marcos abstractos y de todas las interpretaciones más o menos subjetivas del pasado nacional. De ahí que centraran su atención investigadora en la historia social y económica de España: creían ellos que el español necesitaba, para recobrar la fe en el futuro de su país, ver el pasado nacional desde perspectivas más genéricas. Esto es, si el español veía que en la historia nacional habían operado fuerzas económicas —que todo no había sido determinado por el sino de la "sangre"— podía entonces creer en la modificabilidad de su vida actual. Y no es casualidad que en ese grupo de intelectuales, de historiadores, hayan sobresalido los catalanes. No tenemos tiempo ahora para marcar los rasgos singulares de la comunidad intelectual catalana, pero sí conviene apuntar algunos contrastes entre Barcelona y la "zona Centro". En la capital catalana dominaban los pensadores "concretos", los historiadores, y estaban prácticamente ausentes los filósofos (recuérdese que la llamada "escuela de Barcelona" abandonó la península en 1939) y se observaba un cierto antiorteguismo o por lo menos una deliberada oposición al "ideologismo". Además, el intelectual catalán se sentía bastante respaldado por un amplio sector social, por la burguesía "ilustrada": ha sabido a *quiénes hablaba*, mientras que el intelectual de Madrid o de las regiones no catalanas ha tenido que tantear muchísimo más a su público. En una palabra, el intelectual catalán ha podido desarrollar más serenamente, más abiertamente, su pensamiento político: en apariencia más oprimido ha estado más amparado (pues el burgués catalán también se ha sentido oprimido, al menos culturalmente). Quizá por ello el pensamiento político catalán ha estado mucho más cerca de sí mismo, de la plena articulación que el de la "zona Centro".

En conclusión, la primera fase del nuevo pensamiento político español se caracterizó por el paulatino paso del monólogo más o menos hermético al diálogo más o menos abierto: podría decirse que hacia 1946 ya había un número pequeño de importantes "brechas de diálogo", pero no había aún posibilidades reales de articulación política. Ha de retenerse, para terminar este esquemático repaso del septenio 1939-1946, un hecho fundamental: en la España de la posguerra la honradez intelectual y la serenidad universitaria eran implícitamente factores políticos antifranquistas. La segunda fase, la del decenio 1946-1956, representó el esfuerzo por tender puentes entre las distintas "brechas de diálogo" y por la formulación de ideas ya propiamente políticas. Y en la tercera fase, la de 1956 a 1966, se ha aspirado a acercarse al "discurso" y a una articulación ya pública del nuevo pensamiento político español.

En la España de la década 1946-1956 se observan tres nuevas tendencias políticas muy expresivas de tres diferentes ámbitos sociogeográficos peninsulares y muy reveladoras de la experiencia española de tres generaciones: el neotacitismo, el historicismo pactista y el solidarismo católico. El catedrático, primero de Murcia y más tarde de Salamanca, Enrique Tierno Galván (nacido en 1918) fue la cabeza más visible e "inventora" del neotacitismo; en Jaume Vicens Vives (nacido en 1910) tiene el historicismo pactista su representante principal, y al canonista sevillano Manuel Giménez Fernández (nacido en 1896) corresponde la teórica jefatura del solidarismo católico. El primero ha vivido casi continuamente en el vasto dominio, más intelectual que geográfico, de la España "central"; la figura del segundo se proyecta, en cambio, sobre la metrópoli comercial e industrial catalana, mientras en el trasfondo del tercero están la Andalucía terrateniente y los "círculos de labradores". Estos contrastes de sus respectivos "paisajes" tienen también su equivalencia en los de las generaciones españolas a las cuales pertenecen los tres catedráticos: la de Giménez Fernández (la de 1933) es la última de las surgidas en la preguerra, Vicens Vives pertenece a la que

inicia el decenio aludido (1946-1956) y Tierno Galván a la que podríamos llamar "generación de 1956". Estos factores topográficos y generacionales han contribuido, como es humanamente lógico, a marcar diferencias fundamentales en la acción intelectual y en la trayectoria política de estos tres admirables "fronteros" de la España antidictatorial. Mas hay, no obstante, en ellos, por su misma residencia en un país privado de sus libertades, ciertas semejanzas que conviene puntualizar.

Como en la otrora Unión Soviética, en la España de la inmediata posguerra todo nuevo pensamiento tenía forzosamente que refugiarse en un pretérito más o menos remoto: así, Giménez Fernández concentró su investigación en la América hispánica de la conquista y en la obra del padre Las Casas: Vicens Vives se ocupó del siglo xv y Tierno Galván analizó las características del barroco. Pero ha de señalarse que, en notable contraste con los historiadores soviéticos, los tres españoles hicieron de sus trabajos históricos una "vela de armas" política más que una neutral tarea amparadora. Giménez Fernández (practicando quizá sin saberlo el precepto profesional del gran historiador francés Marc Bloch, *s'engager pour connaître*) vio retrospectivamente en Fernando el Católico y su política americana el mal gobierno de la España dictatorial: aunque también mostró cómo en la España isabelina de 1492 los mejores españoles (los mejores católicos) iniciaron la lucha por los derechos del hombre. Vicens Vives tendió, sobre todo en la primera época de su carrera, a estudiar ciertos momentos claves de la historia medieval y a acentuar la tradición empiricista de los catalanes. Tierno Galván vio en el Barroco la expresión cosustancial de la "manera de ser hispánica" prolongada anacrónicamente hasta su propio tiempo. Puede decirse, por supuesto, que la preocupación política de los tres españoles les llevaba necesariamente a calzarse muy *parciales* quevedos: pero justamente por ello hay en sus trabajos las profundas intuiciones que sólo la pasión del día hace surgir. Es además ahora tema ajeno para nuestro propósito el establecer los méritos historiográficos de Giménez Fernández, Vicens Vives

y Tierno Galván —aunque es manifiesto que su reputación profesional internacional es hartamente notoria— ya que aspiramos exclusivamente a hacer resaltar los rasgos originales de su pensamiento político: baste decir que dadas las condiciones españolas apuntadas las nuevas ideas políticas habían forzosamente de revestirse "a lo pretérito" en la década 1946-1956. José María Ferrater Mora ha señalado repetidamente cómo un pensamiento es siempre ante todo su misma forma de expresión: y sin duda alguna en la fase inicial del pensamiento político de los tres españoles mencionados el revestimiento "preterista" es inseparable de la sustancia conceptual. De ahí que estimemos necesario el apuntar la atención hacia las modalidades estilísticas —en el estilo, como es sabido *está* el hombre— del pensamiento político de los tres catedráticos: y quizá en ninguno de ellos presente tanta novedad la modalidad expresiva como en Enrique Tierno Galván.

Enrique Tierno Galván, tras iniciar su carrera universitaria como profesor auxiliar en la Facultad de Ciencias Políticas en la Universidad de Madrid en 1946-1948, ganó la cátedra de Derecho Político en la Universidad de Murcia. En esta ciudad se publicó en 1948 su primer libro, *La influencia de Tácito en los escritores políticos del Siglo de Oro español*. No es ahora la ocasión, por supuesto, de situar esta obra de Tierno Galván dentro de la bibliografía del tema por él estudiado: se trata, más bien, de lo contrario, de situar el "tacitismo" en la biografía intelectual y política de Tierno Galván. Recordemos que en la historia europea de los siglos XVI y XVII el llamado "tacitismo" es a la vez una utilización y una atenuación de los principios políticos maquiavelistas en los países católicos. Por ejemplo, Quevedo era, en un aspecto central de su pensamiento político, un patente tacitista: "Decir que tiene dependencia la confesión y el Consejo de Estado no es cosa platicable —escribía el gran don Francisco en los *Anales de quince días*, criticando la función política de los confesores del rey— pues lo uno se gobierna por sumas y lo otro por aforismos... y conveniencias". Mencionemos que, como ha mostrado Giuseppe Toffanin (*Macchiavelli e il Tacitismo*, Padua, 1921), los tacitistas publicaron colecciones de aforismos:

frente al dogmatismo y a la inflexibilidad de la "suma" oponían el aforismo, producto inductivo de la experiencia histórica e instrumento favorecedor de la maleabilidad y de la movilidad. Diríase que los tacitistas españoles —y según un notorio antitacitista de la época, el padre Rapin, "español" y "tacitista" eran casi sinónimos en la Europa transpirenaica— aspiraban a aligerar la vulnerable y rígida armazón de la monarquía filipina. Eran los tacitistas, en gran medida, españoles "modernizantes" que temían (con no poco de razón) que España sería derrotada por la flexibilidad empirista de sus enemigos. Para terminar esta somerísima alusión a un complejo tema de historia intelectual y política europea podríamos ilustrar el contraste entre los defensores de las "sumas" y los partidarios de los "aforismos" dando como ejemplos a Don Quijote y a Sancho: a la "suma" de las normas caballerescas se opondrían así los refranes de la secular experiencia campesina.

Que en Tierno Galván es patente el cultivo del "aforismo" se observa en su libro *Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la Edad Moderna* (Madrid, Tecnos, 1964). Aunque se podría señalar que en autores como Eugenio d'Ors abundan también los comentarios aforísticos y, sin embargo, no se podría hablar del tacitismo del glosador catalán: no olvidemos tampoco que en algunos grandes "reaccionarios" (La Rochefoucauld), en ciertos "escépticos" (Joubert) e incluso en unos pocos "nihilistas" (Cioran) hay una muy significativa preferencia por la máxima y el aforismo. Pero el afán decididamente reformador de Tierno Galván es de sobra conocido: su tacitismo aforístico ha sido en él la expresión de una muy característica voluntad de estilo. Tengamos presente, por una parte, que Tierno Galván empieza sus trabajos intelectuales —y la elaboración de su pensamiento político— en una España de régimen dictatorial que él ve en muchos aspectos como una prolongación anacrónica del Barroco: "Hasta ahora España no ha salido de él [el colapso que, según Tierno, significó la inextricable combinación Barroco y Contrarreforma]", escribe en las aludidas *Acotaciones* (pág. 76). Por otra parte, ante la enorme

realidad opresora de la España policiaca del post-1939 no podía adoptarse, para combatirla, la actitud, finalmente suicida, de los hombres dominados por las "sumas" contemporáneas (anarquistas, socialistas y comunistas): había que actuar "aforísticamente", "tacitísticamente". Decíamos antes que Tierno Galván, como Vicens Vives y Giménez Fernández, había hecho su "vela de armas" refugiándose en el pasado: su estudio del tacitismo muestra cómo en gran medida Tierno Galván encontró dentro del Barroco el instrumento táctico que le permitió iniciar su acción política. En su prólogo a una edición escolar de *El político* de Gracián (Biblioteca Anaya, Salamanca, 1961) escribe Tierno Galván: "El tacitismo aparece para satisfacer la [siguiente] necesidad, la de encontrar una teoría que hiciera de la política con moral, según la buena razón de Estado, un instrumento eficaz en la práctica". Tierno Galván empezó así a acercarse a la realidad española, a la vez como observador y como aspirante a reformador de ella, siguiendo las vías cautelosas y eficaces de un nuevo "tacitismo". Mas, evidentemente, la actitud de Tierno Galván no habría tenido los efectos intelectuales y políticos de todos conocidos si hubiera sido simplemente una reiteración más o menos "modernizada" del "método aforístico" de los tacitistas: su originalidad, intelectual y política, radica sobre todo en la fusión del tacitismo clásico con las sociologías y filosofías "operacionales" del siglo XX. En Tierno Galván se realizó así de nuevo una "clásica" paradoja histórica española: en un país cuyos ciudadanos carecían de derechos políticos ha podido un catedrático de Derecho Político ser a la vez teorizante y "practicante" de la ciencia política contemporánea. En los países supuestamente "normales" los profesionales de la "ciencia política" suelen tener vedado por su misma condición el terreno de la política "práctica": el pensamiento político de Tierno Galván —y añadamos que quizá desde el Ortega de 1930 no ha habido un pensador político español tan sustancialmente exportable— es también él mismo (para emplear términos muy suyos) una singular "realidad como resultado" de las peculiares circunstancias hispánicas.

En el otoño de 1955 Enrique Tierno Galván, ya catedrático en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca, fundó la "Asociación Funcional Europea" y publicó en el *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, por él dirigido, unas "Doce tesis sobre funcionalismo europeo". Que las modalidades expresivas del profesor de Salamanca provocaran el comentario burlón o mordaz en las dizque avispadadas tertulias madrileñas es muy probable: pero el observador atento de las realidades peninsulares pudo percibir de inmediato en esos textos aparentemente herméticos de Tierno Galván un nuevo y claro pensamiento político. Citemos la primera de las "doce tesis": "La experiencia confirma la convicción de que la mayor parte de los esquemas ideológicos actuales, que regulan o estimulan la conducta política presente y futura de los europeos, en orden a su integración, están gastados en tal medida que necesitan una renovación profunda para hacer posible su aplicación". La deseada renovación sólo podría obtenerse mediante el "funcionalismo" ya que éste apunta sobre todo a tener en cuenta "las exigencias del conjunto de situaciones concretas que constituyen la realidad europea". De nuevo un no tan hipotético contertuliano madrileño habrá dicho seguramente que en las palabras citadas de Tierno Galván había su mucho de "camelancia": y hasta cabe suponer que ese mismo usual personaje castizo (o incluso un agente policiaco) pensara que se trataba del inocente disfraz de un nuevo grupo marcadamente político pero carente de importancia. Si Enrique Tierno Galván hubiera sido simplemente en 1955 un arbitrista "muy siglo XX" las "tesis funcionalistas" no tendrían hoy ninguna significación en la historia intelectual y política de la España contemporánea. Porque, dejando de lado ahora las tácticas de agrupamiento político practicadas por Tierno Galván, su actitud se sustentaba en una muy meditada interpretación del mundo histórico moderno. Esta interpretación se condensa en la segunda y la cuarta de las "doce tesis": para Tierno Galván, en 1955 la política en nuestra época "ha dejado de ser una política de ideales para convertirse en una política de

programas". Marca así el contraste entre unos y otros al comentar el fragmento citado de la segunda tesis: "La diferencia entre ideales y programas está en que los ideales pretenden reformar sociedades y estados desde esquemas apriorísticos, que encierran concepciones del mundo, en las que va implícita la pretensión formal de perfección, en tanto que un programa es un repertorio concreto de soluciones, respecto de unos problemas determinados, en cuyo repertorio va implícita la idea básica de funcionamiento". Podría, por supuesto, mantenerse que Tierno Galván estaba aplicando simplemente una conocida interpretación sociológica norteamericana de nuestro tiempo como la época final de las ideologías. El mismo Tierno Galván ha declarado explícitamente (*Introducción a la Sociología*, Tecnos, Madrid, 1960) su deuda intelectual respecto a las ciencias sociales de los países de lengua inglesa: "Es un acto deliberado que responde a la idea de la conveniencia de que la mentalidad anglosajona corrija la tendencia nacional a la generalización y a la abstracción". Observación que apunta justamente a la originalidad intelectual y política de Tierno Galván: porque en España se encuentran muy agigantados, según él, los obstáculos ideológicos de la Europa transpirenaica. Pasemos, para mostrarlo, a la cuarta de las "doce tesis".

Escribía Tierno en 1955: "La mayoría de los países europeos están intoxicados por ideales absolutos". Estos se oponen a "la neutralidad técnica necesaria para la integración en estructuras superiores más eficaces que los viejos ideales obstaculizadores". A su vez esos "ideales absolutos" son la expresión tanto conceptual como estilística de las minorías directoras: y en éstas prevalece "el punto de vista retórico". Para Tierno Galván —y señalemos de paso el acierto estrictamente histórico de su visión de esa Europa "absolutista": aunque cabe preguntarse si no habría de leerse "España" cada vez que se lee "Europa" en el texto del profesor de Salamanca— "retórica" y "poder" son términos equivalentes y de ahí que la más urgente de las tareas políticas sea el "desbancamiento" de los detentadores de los símbolos y modos expresivos "absolutistas". No

he hallado antes de 1956 en los escritos de Tierno Galván la referencia sumamente peyorativa al "esteticismo" que caracteriza sus textos posteriores: y hagamos aquí un brevísimo inciso para indicar que en Tierno Galván el vocablo "estético" es manejado en forma semejante, y con casi igual desprecio intelectual, al uso de "utópico" en Karl Marx ("... la concepción del mundo, fundamentalmente estética, que prevalecía en España desde el predominio intelectual del krausismo". *Acotaciones*, pág. 315). En suma, la oposición que Tierno Galván establecía en 1955 entre el "funcionalismo " y el "absolutismo" ideológico (y dentro de éste por supuesto la "retórica" y el "esteticismo") no estaba muy lejos, salvadas las enormes distancias cronológicas e históricas, de la pareja de contrarios quevedesca, "aforismos", "sumas": el "funcionalismo" venía a ser así, la culminación de la fase "neo-tacitista" del pensamiento político de Enrique Tierno Galván.

Ha de indicarse, sin embargo, que desde 1956 el catedrático de Salamanca se situó públicamente dentro del socialismo. Esta ulterior fase del pensamiento político de Tierno Galván merece la atención cuidadosa de todo el que se interesa por (o se siente ligado a) el destino histórico de España.

La tempranísima muerte de Jaume Vicens Vives el 28 de junio de 1960 (había nacido en 1910) fue una terrible pérdida para Cataluña y para todas las tierras de la comunidad hispánica: y no sólo porque era sin duda el investigador y maestro universitario más dinámico y constructor de la España del post-1940. Vicens Vives era sobre todo un historiador orientado hacia el porvenir de "las Españas", y de su conocimiento del pasado peninsular podían esperarse originales soluciones para el secular problema de las relaciones entre lo que se suele llamar "Castilla" (designación que, como hemos apuntado antes, responde más a un concepto intelectual y a una realidad más administrativa que estrictamente social y geográfica) y Cataluña. Hay que admitir, además, con verdadero "dolor de España", que el enorme vacío dejado por Vicens

Vives no ha podido ser llenado en la política catalana, ni enteramente, por supuesto, dentro del terreno de la investigación universitaria: esperemos, sin embargo, que su capacidad y entusiasmo para tender puentes entre los hombres y las zonas "geohistóricas" (empleando un término muy suyo) de España sirva de ejemplo en estos mismos días peninsulares.

Recordemos ahora muy esquemáticamente algunos datos biográficos y bibliográficos de Vicens Vives. Nació en Gerona el 6 de junio de 1910, estudió el bachillerato en el instituto de segunda enseñanza de aquella capital (y tengamos presente que fue alumno de un admirable maestro e historiador, Rafael Ballester y Castell) e hizo sus estudios universitarios en Barcelona con el magnífico equipo del pre-1936, trabajando sobre todo con dos maestros tan ejemplares (y tan opuestos ideológicamente) como Pedro Bosch Gimpera y Antonio de la Torre. Se doctoró en 1936: Su tesis *Ferrán II i la ciutat de Barcelona: 1479-1516* (Barcelona, 3 vols., 1936-1937) es muy probablemente el mejor trabajo doctoral español de los últimos sesenta años dentro de las ciencias sociales. Entre 1939 y 1947 Vicens Vives se vio cerrado el acceso a las cátedras universitarias y en 1942 fundó la Editorial Teide: fueron años de espera que no resultaron vanos dado que Vicens Vives escribió numerosos libros de texto (aprendiendo así a dar a sus conocimientos históricos proyección "popular") y conoció de primera mano las realidades económicas del país. De 1947, cuando ganó sus primeras oposiciones a cátedra universitaria, hasta 1960 la carrera de Vicens Vives fue un constante despliegue de notables iniciativas y realizaciones: sin olvidar que a partir de 1953 fue también la figura más destacada del nuevo catalanismo político. Su libro de 1954, *Noticia de Catalunya* —escrito sin conocer el muy afín de su compañero de generación, José María Ferrater Mora, *Les formes de la vida catalana*, Santiago de Chile, 1944: Vicens Vives dejó constancia de esta deuda "implícita"— fue en gran medida un "discurso a la nación catalana", una trascendental apelación al proverbial *seny* o sentido común de los hombres de su país—. Mas antes de referirnos al libro aludido conviene detenernos, brevemente, en algunos

aspectos de la metodología historiográfica de Vicens Vives: veremos así cómo hay entre él y Tierno Galván —dos personalidades intelectuales de opuesto "talante" en tantos aspectos— muy significativas semejanzas.

En 1951 apareció en Barcelona el primer volumen de los *Estudios de historia moderna* dirigidos por Vicens Vives. El prólogo de éste a su trabajo "Notas sobre el desarrollo de la historiografía de la Edad Moderna en Barcelona" es quizá su primer "manifiesto" a la vez universitario y cuasi-político. Pide a los jóvenes historiadores españoles que se "sacrifiquen" para poder "llevar a cabo el mayor esfuerzo de erudición que se registre en el país desde el siglo XVIII". España tiene un medio siglo de atraso en la preparación documental de la reconstrucción histórica y es menester ante todo, reclama Vicens Vives, rechazar "el desenfado mariposeo de las acrobacias ensayísticas". Añadiendo: "El ideologismo (es) un error en el que no incurriremos".

Vicens estimaba que en Madrid y en los organismos centrales de investigación histórica dominaban los que él llamaba (dándoles sin duda una importancia analógica excesiva) "hazardistas" españoles. Concluía esta alusión señalando que "el ideologismo historizante español es hoy una de las amenazas más serias para el progreso de nuestra ciencia". Para que el paralelismo con las "doce tesis" de Tierno Galván sea completo mencionemos que el historiador catalán presentaba al fin del prólogo aludido los "diez puntos" que regirían la actividad investigadora de los *Estudios de historia moderna*. No tienen esos "diez puntos" (¿recuerdo subconsciente de los famosos de nuestra guerra?), la indirecta importancia política de las "tesis" galvanianas, pero conviene citar el sexto, pues expresa muy tajantemente la posición historiográfica de Vicens Vives, no desprovista de amplias implicaciones: "Esa mentalidad [la del pasado] se discrimina mejor en los actos humildes de la vida corriente que no en las elevadas especulaciones de los intelectuales, aunque entre unos y otros existan, a veces, ciertas correlaciones". Vicens Vives señala también que la escuela histórica catalana (y de una manera general los intelectuales

catalanes) está más preparada que la "centralista" para la tarea de reconstruir el pasado "popular" por su mayor capacidad para el trabajo concreto. O sea que Vicens Vives coincidía con Tierno Galván —y señalemos que muy probablemente apenas había relación intelectual o personal directa entre los dos catedráticos— en la oposición al "ideologismo". Citemos como también semejante la siguiente referencia de Vicens Vives a sus maestros de Barcelona en la preguerra: "Era un equipo... cuya labor de reforma se impuso frente al grandilocuente cuanto *ineficaz barroquismo* de los pedagogos de la vieja escuela" (*Cataluña a mediados del siglo xv*), Barcelona, 1956, pág. 9; cursivas nuestras).

La nueva posición política de Vicens Vives, expresada sobre todo como ya se indicó en su *Noticia de Catalunya*, puede denominarse "historicismo pactista": porque Vicens Vives creía que la clave de la historia catalana "reside exactamente en el pactismo". Desde el siglo ix al siglo xviii, escribe Vicens Vives, "los catalanes [han] vivido sujetos a esta ley de fidelidad, la cual, por otra parte, no ha significado en ningún momento sumisión de persona a persona". Según Vicens Vives, el "pactismo" se resume así: fidelidad del señor hacia su vasallo y de éste hacia aquél, y siempre dentro por supuesto del mutuo respeto debido a la dignidad humana. Dejemos de lado ahora si Vicens Vives no caía, en esta interpretación del antiguo "pactismo", en una especie de utopía retrospectiva (y hasta en su tantito de "ideologismo"): apenas hay historiador que pueda escapar a las ensoñaciones preteristas. Mas la originalidad política de Vicens Vives estaba en su aplicación de esa "utopía retrospectiva" a la historia reciente de Cataluña y sobre todo a su posible futuro. Según Vicens Vives, los carlistas y liberales catalanes del siglo xix "coincidían en la exigencia de la realización de ese pactismo íntimo, primigenio, respecto al cual [Cataluña] se ha mantenido siempre sensible". Y añadía, dirigiéndose manifiestamente a la situación contemporánea: "En lo más hondo de nuestra alma continuamos adscritos a la ley del pacto que es por encima de todo, repitémoslo, una ley moral". Según Vicens

Vives, los catalanes deben confesarse que el conjunto de diversos movimientos ideológicos propio del último siglo y medio "no es exactamente lo nuestro". Todos los grupos, aun los más opuestos, "llevan el común denominador del pacto de buena fe". Vicens Vives trata entonces de contestar a la obligada pregunta del lector: "¿Puede acaso el pactismo ser una fórmula moderna?". El historiador aconseja, como era de esperar, mucha cautela en la utilización de una fórmula pasada, pero no puede dejar de afirmar que "sí debe meditarse sobre la tendencia pactista de [la] mentalidad [catalana], que de hecho no es más que rehuir cualquier abstracción, ir a la realidad de la vida humana y establecer la más estrecha responsabilidad colectiva e individual en el trato de la cosa pública". Si recordamos que Vicens Vives actuó muy decisivamente en los intentos (obviamente frustrados) de una movilización monárquica antifranquista en Cataluña cobra mayor perspectiva concreta su "historicismo pactista": y señalemos de nuevo la semejanza de su aproximación a los elementos monárquicos con la actividad *paralela* de Tierno Galván en relación con la llamada Unión Española. ¿Podemos preguntarnos nosotros ahora por los efectos del "historicismo pactista" de Vicens Vives y concluir que en Cataluña sigue siendo un importante factor político? Dejemos ahora la cuestión en interrogante, mas no podemos dejar de sostener que la posición "pactista" de Vicens Vives respondía a un evidente "empiricismo" de los catalanes (aunque no siempre de los catalanistas).

Uno de los pensadores más significativos del siglo XX, el filósofo hebreo Martin Buber, ha señalado que el desenlace de muchas crisis históricas depende casi exclusivamente de una minoría social si ésta sabe ser fiel a su papel y a su deber: en lugar de esforzarse por dejar constancia de la relación consigo misma la minoría, añade Buber, abre en cambio nuevas vías de relación con su colectividad nacional o cultural. Mas para poder desempeñar eficazmente su nuevo papel, señala también Martin Buber, la minoría ha de contar con medios y energías de renovación

mientras el país o la época se hallan en la aludida crisis transitiva: una minoría podría ver cercenados su impulso y su futuro por simple carencia de nueva sangre. El decenio español (1956-1966) ofrece justamente la confirmación de la hipótesis histórica de Martin Buber, pues la minoría intelectual opuesta a la dictadura cobró conciencia de su papel "transitivo" y encontró en las nuevas generaciones una recuperadora fuente de continuidad. En contraste con el liberal romántico de 1836, que veía en la mayoría popular el peso ajeno que gravaba sobre su destino individual y que impedía el progreso de España, el intelectual de 1956 tendía a acentuar su deber respecto a (y su conexión interna con) la mayoría nacional: "A la inmensa mayoría" —la dedicatoria del libro *Pido la paz y la palabra* (1955), del poeta Blas de Otero— podría ser el lema definidor de ese afán solidario. En contraste de nuevo con el liberal romántico de 1836 —que luchaba sobre todo en defensa de los derechos expresivos del "yo": y que quería dar fe de su singularidad humana— la minoría intelectual española de 1956-1966 vio (siguiendo quizás a Martin Buber y sin duda alguna a Antonio Machado) que al "yo fundamental" sólo se llega por el camino del "tú esencial". Que en esta que podríamos llamar *aproximación* espiritual de la minoría intelectual española se hayan destacado ciertos grupos y hombres católicos no tiene nada de sorprendente: dejando de lado, por supuesto, el amparo otorgado implícitamente (en un régimen de fuerte vertebración eclesiástica) por el visible cumplimiento de los preceptos religiosos. Tengamos además presente que en el legado liberal español (como en el de los demás países de la Europa latina) el egotismo originario sustentaba todavía en 1936 el gesto defensivo de muchos intelectuales frente a la pervivencia (parejamente anacrónica) de los "obstáculos tradicionales" para la plena expansión individual. Veamos, pues, ahora cómo algunos católicos opuestos a la dictadura facilitaron la "refundición" del papel de la minoría intelectual española en el decenio transitivo 1956-1966.

Para muchísimos españoles (y para muchísimos más europeos transpirenaicos) el pasado eclesiástico de la península puede resumirse en una simple designación institucional: la Inquisición. Creen esos españoles que la España de los siglos llamados de Oro había comulgado unánimemente en la versión represiva del catolicismo: y evidentemente si todos los españoles habían sido partidarios en su día del Santo Tribunal, éste tenía aire de desagradable institución populista (ese aspecto que nuestros bisabuelos liberales llamaban "la democracia frailuna"). El pasado eclesiástico era, por tanto, irrecuperable para el español de aspiraciones democráticas: y lo más prudente era relegarlo al desván de las pesadillas de la historia. El liberal español sólo se sentía a gusto en la España preinquisitorial o en las Cortes aragonesas: por supuesto la conquista y colonización de América deberían encerrarse entre espesísimos corchetes. Mas he aquí que tras las investigaciones del gran hispanista francés Marcel Bataillon —cuya obra *Erasme et l'Espagne* (1937) tuvo resonancias intelectuales de muy amplio radio en todos los países de lengua castellana— algunos historiadores españoles empezaron a deshacer la imagen "clásica" de la España de los siglos XVI y XVII: se vio entonces que había habido también *dos* Españas eclesiásticas, la inquisitorial y la antiinquisitorial. Es más, se pudo incluso mostrar cómo, a pesar de ser derrotada, la España eclesiástica antiinquisitorial consiguió sobrevivir y transmitir un legado utilizable. Los eclesiásticos liberales de 1812 no andaban, pues, tan descaminados cuando afirmaban sus raíces religiosas hispánicas: actitud continuada por la obra de fundamentación católica de la democracia republicana del padre Jerónimo García Gallego, diputado en las Cortes constituyentes de 1931.

Disponemos así hoy de una nueva versión de la historia de España y de su tradición eclesiástica que se reduce en suma a lo siguiente: los mejores españoles, seculares y eclesiásticos, de la España "clásica" lucharon abierta e indirectamente contra la opresión estatal-inquisitorial. En aquella España de la supuesta "Unidad" hubo siempre una minoría

intelectual disidente: y dentro de ésta tuvieron una función central los eclesiásticos más "abiertos" y más históricamente importantes.

Decir que el catedrático de Instituciones Canónicas Hispano-Americanas en la Universidad de Sevilla, don Manuel Giménez Fernández (nacido el 8 de mayo de 1896), dedicó sus abundantes energías docentes a la reconstrucción de la España católica antiinquisitorial es punto menos que una tautología: porque Giménez Fernández estimaba obviamente que un canonista hispano, si es un investigador honrado, ha de ser obligadamente antiinquisitorial y defensor de la democracia.

No podemos ahora exponer ni siquiera en forma abreviada la sustentación filosófica del pensamiento político de Giménez Fernández: debemos apuntar, sin embargo, que sus trabajos en torno a lo que se llama "el orden cristiano" se inspiran muy directamente en Vitoria, Suárez y los demás grandes neoescolásticos españoles. Para Giménez Fernández (como antes para el padre García Gallego) los neoescolásticos españoles ofrecían la justificación cristiana del ansia de justicia social sentida en nuestros siglos por el pueblo de España. Así, en contraste con el elemental y emocional "medievalismo" de su amigo el cardenal Segura —nada experto en cuestiones teológicas y que condenaba el régimen dictatorial por lo que éste tenía de "mundano" y venal— el profesor Giménez Fernández, durante más de veinte años de docencia universitaria, ha demostrado con rigor lógico y con sólida erudición la equivalencia de "orden cristiano" y "democracia efectiva". Cabría incluso ahora hacer un cotejo semejante al esbozado por Menéndez Pelayo al ocuparse de Balmes y Donoso Cortés —éste al declararse enemigo de la "razón moderna" era, a la larga, de mucho menos utilidad para el pensamiento católico que la obra razonadora y racionante del sacerdote catalán— si no hubiera tan notorios desniveles intelectuales entre Donoso y el prelado aludido: podría decirse, sin embargo, que Giménez Fernández está en cierta medida dentro de la que podríamos llamar tradición balmesiana de neoescolasticismo conciliador. O sea (para emplear los términos del padre Casanovas en su

biografía de Balmes) una neoescolástica que no se ve a sí misma como armadura protectora sino como baluarte abierto y asequible para los problemas concretos del hombre contemporáneo. Por otra parte, conviene advertir que Giménez Fernández (empleando ahora la terminología quevediana de páginas anteriores) es hombre de "sumas" y no de "aforismos": su originalidad intelectual y su significación política radican, ante todo, en su perspectiva católica "sumista". Dicha perspectiva facilitó, además, la incorporación de muchos intelectuales católicos a los grupos de oposición al régimen dictatorial, al comprender que sólo una sociedad realmente democrática podía asegurar al creyente un "orden cristiano". Añadamos que la actitud del profesor Giménez Fernández no ha sido simplemente un eco de algunas de las nuevas tendencias de la Iglesia católica tras el papado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano. Recordemos que Giménez Fernández estaba ya en la vanguardia del pensamiento político católico en los días de la II República española (cuando se destacó en las Cortes como ardiente defensor de la reforma agraria) y no olvidemos que sus tareas universitarias se iniciaron en 1921: tengamos también presente que Giménez Fernández conoció muy directamente la situación del campo meridional español y por su aspiración a la justicia social se enlaza con aquellos "hombres sensibles" del siglo XVIII sevillano del grupo de Olavide y Jovellanos. Podría así mantenerse que en el pensamiento político de Giménez Fernández vuelve a surgir a modo de Guadiana intelectual la tradición antiinquisitorial y lascasiana de España.

Al publicarse en 1959 el libro *Teoría sobre la revolución* (Taurus, Madrid), de Ignacio Fernández de Castro, cualquier observador de la actividad intelectual española tendría un gesto de sorpresa: ¿cómo fue posible, se habrán seguramente dicho muchos lectores de aquel libro, exponer tan explícitamente un pensamiento político tan "radical" en la España de la dictadura? Apresurémonos a indicar que Ignacio Fernández de Castro se hallaba en el exilio desde hacía algunos años. Señalemos también quedado que en su pensamiento político se han acentuado las

tendencias "radicales" es posible que él estime hoy parcialmente caducas sus páginas de 1959. Mas aquí tratamos simplemente de hacer un bosquejo de la rama política de la historia intelectual española del decenio 1956-1966 y sin duda el libro de Fernández de Castro es el texto más representativo del desplazamiento hacia el "radicalismo" de una parte muy considerable de las nuevas generaciones católicas. Mas el contraste con Giménez Fernández no es sólo generacional, ya que Fernández de Castro no apela a la tradición neoescolástica ni trata de legitimar históricamente su ideal reformador. Es más, me atrevería a sugerir que hay en Fernández de Castro un Donoso Cortés "al revés": una apasionada defensa cristiana de la necesidad de la revolución hecha por aquel apocalíptico extremeño. Mas el pensamiento de Fernández de Castro no se reduce, como hemos de ver a continuación, a un "darle la vuelta" (como hizo Marx con Hegel) a la "mesa" ultramontana de Donoso: porque en pocos españoles de su generación se habrá expresado tan genuinamente el ansia solidaria y el afán por trascender los límites del egotismo burgués-liberal.

Fernández de Castro empezaba su libro de 1959 distinguiendo lo que él llamaba "movimiento crítico prerrevolucionario", de indudable inspiración cristiana, pero no exclusivamente confesional: "Al movimiento crítico de fondo cristiano se le ha señalado, con razón, como algo distinto del marxismo". Porque, en primer lugar, la revolución marxista (como antes la liberal) es ya algo perteneciente al pasado de las realizaciones humanas. Pero, sobre todo, porque la característica fundamental del "movimiento crítico prerrevolucionario" es su "evidente preocupación religiosa". Según Fernández de Castro, el liberalismo "arrinconó la vida religiosa de los cristianos a la vida del espíritu", mientras el marxismo combatió inicialmente toda actividad religiosa. La nueva ideología "crítica prerrevolucionaria" insiste, al contrario, en la religiosidad integral del hombre: "La vida del hombre es una vida religiosa, relegada a los demás y a Dios". De ahí que ciertos principios democráticos tradicionales (fraternidad, justicia, convivencia) se carguen "de sentido religioso aun

para los no confesionales del movimiento". La preocupación concreta por el prójimo le lleva a mantener (siguiendo a Simone Weil) que la "indigencia" del hombre no ha sido atendida por las democracias liberales ni por los estados comunistas: "Lo que quiero denunciar y poner de manifiesto —escribía Fernández de Castro en 1959— es la oposición real, de hecho, entre los derechos, con su actual formulación abstracta, y las necesidades fundamentales del ser humano". Fernández de Castro se esfuerza entonces por exponer cómo puede realizarse un cambio revolucionario en la sociedad actual: mas, ahora no podemos, por supuesto, resumir ni siquiera esquemáticamente los capítulos de *Teoría sobre la revolución* dedicados a la metodología, digamos así, de la acción revolucionaria. Para nuestro propósito (que es hacer resaltar la singularidad política de Fernández de Castro) importa sobre todo fijar la atención en el capítulo de la tercera parte del libro titulado "La tercera revolución, revolución de los cristianos".

Fernández de Castro señalaba que desde el triunfo de los liberales en el siglo XIX "los cristianos perdieron el poder, la dirección de las colectividades" en muchos países de Europa. Buscaron los cristianos entonces los medios de recobrar el poder y crearon así finalmente los partidos confesionales (Democracia Cristiana). Estos partidos, según Fernández de Castro, responden sobre todo "a una forma de pensar típicamente burguesa" y muy poco cristiana. "Lo que tratan", escribe Fernández de Castro, "es, en primer término, de defender el orden burgués". Se pretende también, en esos partidos, conseguir "la sumisión de los cristianos revolucionarios" apuntando al peligro comunista: y se pide a los trabajadores "que renuncien a luchar como cristianos por la justicia para que la unión de todos los cristianos sea posible". Fernández de Castro concluye que los cristianos como tales (o sea como "revolucionarios") no deben considerarse representados por los partidos de la llamada Democracia Cristiana, y deben aspirar simplemente a realizar "la tercera revolución". Por otra parte, esta revolución "no puede ser

comunista, pues el comunismo se ha convertido ya, por su absurdo dogmatismo, en una fuerza conservadora". La tercera revolución debe tener "una fuerte inspiración cristiana". Es harto inverosímil que esta "tercera revolución" ofrezca alguna viabilidad en España o fuera de la península: mas sin duda Fernández de Castro ha sabido expresar el sentimiento político de muchos hombres "de buena voluntad", y sobre todo de muy numerosos jóvenes españoles. Su *Teoría sobre la revolución* refleja, sobre todo, el temperamento intelectual y el estado de ánimo de la vanguardia política de los llamados "católicos de izquierda" en España y América Latina. Recordamos que un joven ex sacerdote colombiano, muerto en una acción de guerrilla en su país, Camilo Torres, se definía a sí mismo en los siguientes términos: "Soy revolucionario porque soy sacerdote y porque soy católico". Puede, por supuesto, hablarse de ingenuidad en éste y otros casos, pero sería negar al mismo tiempo un hecho observable en todos los países de lenguas hispánicas: en los cambios que se aproximan participarán en creciente número y con marcado dinamismo ideológico los "católicos de izquierda".

Resulta quizá paradójico, aunque no arbitrario, el afirmar que José Luis Aranguren fue el intelectual católico más importante en la política de la España "resistente" aunque no fue cabeza de ningún grupo político ni dedicó considerables esfuerzos (como Tierno Galván) a dar cohesión a una amplia zona de la oposición al régimen dictatorial. Sin embargo, José Luis Aranguren fue una figura de gran significación política. La explicación es harto sencilla: Aranguren ha actuado continuamente en la Universidad de Madrid, en contacto diario y directo con las generaciones jóvenes. Otros intelectuales de la oposición española han padecido, en cambio, las consecuencias de su alejamiento de la Universidad y, por tanto, de los jóvenes. Añadamos también que en José Luis Aranguren hay un nuevo estilo docente, muy distante de las modalidades retóricas e impersonales de muchos maestros universitarios de todos los países de lengua española. Pero, por supuesto, estas características personales y profesionales

(cordialidad, atención a los alumnos, aportación de nuevos modos de comunicación intelectual) podían haberse dado sin tener consecuencias de orden político: la importancia política de Aranguren radica, ante todo, en su pensamiento. Demos algunos datos bibliográficos esquemáticos para hacer destacar su originalidad política.

José Luis Aranguren (nacido en 1909) publicó su primer libro, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, en 1945. Entre 1949 y 1953 escribió numerosos artículos en la prensa periódica española que recogió en el volumen *Catolicismo día tras día* (Barcelona, 1955). En 1952 apareció su segundo libro, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. En 1958 dio a conocer su *Ética (Revista de Occidente)* y en 1963, el libro que más atañe a nuestro tema, *Ética y política* (Ediciones Guadarrama). Poco después apareció en Madrid el primer volumen de sus *Obras* (Editorial Plenitud). El prólogo de esas *Obras* es un documento autobiográfico de gran importancia: y cuya "soltura" en cuanto a las opiniones expresadas en letra impresa puede sorprender a los no familiarizados con las arbitrariedades (a veces calculadamente "favorables") de la censura española. Añadamos que Aranguren ha tenido además la "osadía", que otros se han negado a sí mismos, de exponer claramente sus ideas y sentires respecto a la situación política española. Aranguren señala así que cuando escribió su segundo libro hacia 1955 era imposible "tomar ninguna actitud abiertamente crítica, no ya en el plano político, sino tampoco en el religioso". (No mucho después me escribía Aranguren que era "muy difícil [la vida] para un católico en España": refiriéndose, por supuesto, a los ataques contra su libro). Aranguren resume en los términos siguientes su interpretación del legado católico en el libro aludido: "No hay un talante católico ni una situación histórica católica". Puede haber "talantes y situaciones que faciliten o dificulten el ser católico": pero siempre puede "el hombre salvarse con cualquier talante y dentro de cualquier situación". Recuerda luego Aranguren cómo se intentó por algunos "denunciantes" conseguir que su libro *Catolicismo día tras día*,

donde realizó lo que se llamó la "autocrítica" del catolicismo (y apuntemos aquí la semejanza de algunos aspectos de esa "autocrítica" con la posición de Fernández de Castro) fuera incluido en el índice católico de libros prohibidos. Finalmente, Aranguren señala que en él ha habido cambios importantes en los veinte años de su actividad intelectual pública: mas esos cambios han sido el reflejo de las alteraciones de la realidad española ya que ha "escrito siempre sobre la *cambiante* realidad española", procurando atenerse a ella.

Para Aranguren nuestro tiempo ha marcado el cierre del "periodo del individualismo moral" (representado por el apogeo del liberalismo) y el "regreso" a la concepción social de la ética. Por otra parte, hoy, en Europa, apunta Aranguren, domina la "Derecha" (aunque, a veces, se llama socialista). Mas para combatir a la "Derecha" se necesitan nuevos instrumentos: y Aranguren asigna a la Universidad la función renovadora de la política. La Universidad debe ofrecer una nueva modalidad educativa acentuando paralelamente las ciencias sociales (y económicas) y la ética. O sea, que la "Izquierda democrática tendrá que orientarse más técnicamente por una parte, y por otra, en sentido decididamente ético-social". Los reformadores de la vida española (o europea transpirenaica) tendrán que estar mucho más preparados técnicamente que sus antecesores, pero además aspirarán a imponer nuevas normas ético-sociales. Porque Aranguren mantiene que la democracia (y por supuesto los regímenes comunistas) —incluso la democracia semipopulista, digamos, del llamado *New Deal*—no ha resuelto aún el problema central del hombre moderno: cómo conciliar (relativamente al menos) ética y política. De ahí que Aranguren mantenga que un Estado democrático regido por los principios de la "nueva izquierda" deba esforzarse por ser una fuerza de "moralización". "El Estado moderno no puede ser éticamente *neutral*: al Estado le incumbe (añade Aranguren) la dirección democrática de las fuerzas sociales". Aranguren observa que una de las funciones educativas del Estado es justamente facilitar el pleno ejercicio de la democracia

negando para siempre el mito de la *previa* capacitación de un pueblo para la democracia: "A muchas gentes no les ha entrado en la cabeza todavía que la educación para la democracia requiere el ejercicio de la democracia". Establecida efectivamente la democracia, el Estado ha de fijarse como norma lo que Aranguren llama una "eticidad positiva".

## XX

### A MODO DE EPÍLOGO: EL SECRETO DE ESPAÑA

No es una arbitrariedad señalar que España era, para los "filósofos" del Siglo de las Luces, un país sin interés alguno, dominado todavía por frailes inquisitoriales y aristócratas ignorantes. Todos recordamos la pregunta, y su respuesta, de la monumental *Encyclopédie*: "¿Qué debe la civilización a España? Nada". Por eso, los *ilustrados* de la época de Carlos III querían, sobre todo, hacer ver a los demás europeos que España aspiraba a ser *otra*. Pero, tras la muerte del rey en 1788 (y, más aún, tras la Gran Revolución de 1789), España pareció sumirse de nuevo en una vida anacrónica. Los Pirineos eran, verdaderamente, una barrera infranqueable. Así, cuando Napoleón —que tenía de España una imagen muy convencional del siglo XVIII transpirenaico— la invadió, descubrió una tierra que le resultó enteramente enigmática. Y ahí, en 1808, empezó el empeño de muchos viajeros en captar lo que podemos llamar "el secreto de España". Para algunos de los recién aludidos, casi todos nacionalistas conservadores, tal "secreto" se reducía esencialmente al espíritu religioso del pueblo español y a su fidelidad a las personas e instituciones eclesiásticas: y esto explicaba la "furia española" en la lucha contra el "anti-Cristo" Napoleón. Otros meditadores de la singularidad española —tras, la "explosión de 1808 y todas sus variadas consecuencias"— no se contentaron con una explicación tan sencilla del "secreto de España". Uno de ellos, cuyos miedos al pueblo español fueron muy costosos para los liberales de 1812 y más aún para los del trienio constitucional de 1820-1823, el gran estadista austriaco Metternich, no cesaba de pensar en lo que constituía la peculiaridad de España en el conjunto más o menos uniforme de la Europa occidental. Desde la muerte de Fernando VII (1833)

hasta las revoluciones de 1848, Metternich reitera que es imposible que España adopte un régimen de monarquía constitucional como, por ejemplo, el de Francia. Su juicio de 1833 corresponde al que entonces propagan algunos escritores románticos enamorados de la "pasión española": "El carácter español no soporta los matices y, por tanto, una España *liberal* (que Metternich subraya para aludir a la Francia de los llamados "doctrinarios" de su amigo Guizot) carece de sentido". Porque España, añade Metternich, "será siempre sinceramente monárquica o decididamente radical". Mas, diez años más tarde, Metternich ha perdido su seguridad anterior al considerar los asuntos de España: "El porvenir de ese país me aparece cubierto de un velo que estimo impenetrable". Las observaciones que siguen (transmitidas al gobierno francés) muestran, sin embargo, que Metternich puede ofrecer ciertas claves del "secreto de España". Hay, para él, un factor que se desdeña en la política internacional respecto a España. Lo que él llama "el espíritu de perfecta independencia y de igualdad que predomina en el ánimo y las costumbres de los españoles". Se consideran absolutamente iguales entre ellos y se resisten a obedecerse mutuamente (*s'entr'obéir*). Todo esto hace que España sea un país difícilmente gobernable, pues es el país europeo "más singularmente constituido" (*le plus façonné à sa manière*). De ahí que Metternich prediga que el futuro se presenta muy oscuro para España.

Otro gran estadista (y mayor escritor), que compartió con Metternich el miedo a la España constitucional de 1820-1823, el vizconde Chateaubriand, tiene, en cambio, fe en el papel que puede desempeñar España en el futuro de Europa. Para Chateaubriand (aun siendo acendrado católico) España está en un patente aislamiento del resto de Europa y sus costumbres permanecen "empantanadas". Pero, justamente por ese estancamiento (comparado con la movilidad transpirenaica). España —predice Chateaubriand— "podrá reaparecer en el tablado la historia mundial con brillantez inusitada", cuando los demás pueblos europeos estén consumidos por la corrupción moral que genera su

volubilidad. La razón del renacer histórico de España es, para Chateaubriand, muy sencilla: "Cuenta con la (que él denomina) hondura de sus costumbres". El romántico francés no explica en qué consiste esa *hondura* y su potencial poder regenerador, pero se aventura a expresar una firme fe en el pueblo español, cuando éste se encontraba segregado del resto de Europa. Fe que no debe equipararse, dicho sea de paso, con la risible "reserva espiritual de Occidente" del difunto régimen caudillista. Otros escritores del principio del siglo XIX y, sobre todo, del apogeo del Romanticismo se sintieron atraídos por España y algunos emprendieron lo que se transformó pronto en casi una peregrinación espiritual: el viaje a España en pos de su secreto.

No podemos, claro está, hacer ahora ni siquiera una enumeración de todos aquellos viajeros más o menos alucinados por el enigma del pueblo español. Porque desde la primera guerra carlista de 1833 hasta el magno enfrentamiento de 1936, España siguió siendo un "secreto" para muchos observadores de los países adelantados. Y la enorme resonancia de la guerra civil de 1936-1939 en la comunidad intelectual euroamericana fue motivada, en parte, por la tradición literaria del "viaje a España". El autor más leído (al menos en lengua inglesa) fue el muy original George Borrow, cuya obra principal *La Biblia en España* —de la cual hay una traducción magistral de Manuel Azaña (Alianza Editorial) — no estuvo, sin embargo, motivada originariamente por la búsqueda del "secreto" de España: como su mismo título indica, el propósito de Borrow al trasladarse a España en 1836, fue el "evangelizarla", difundiendo la lectura de la "verdadera" Biblia. Mas "don Jorgito el Inglés" (como le llamaban los españoles) quedó muy pronto impresionado por la profunda humanidad del pueblo español. Y, así, al hablar de Madrid declara que ningún otro lugar del mundo puede comparársele en la viveza de sus multitudes. Podrían repetirse las citas del propio don Jorgito, y añadir las de otros viajeros, que concuerdan todos en querer apresar "el secreto de España", sin tener la certeza de haberlo conseguido.

Hoy el "viaje de España" ha pasado a ser la rutina, invernal o veraniega, de millones de turistas que sólo ven en España una útil solana que les permite escapar a sus climas nórdicos. No sería difamarlos el asegurar que a la inmensa mayoría le es totalmente indiferente "el secreto de España". Hay, sin embargo, todavía, algunos viajeros para los cuales no basta decir que "el secreto de España" está en El Corte Inglés. Sentimiento que comparten hoy los españoles que regresan a su tierra natal, tras prolongadas residencias en países lejanos. Al que viene, por ejemplo, de una sociedad tan profundamente "agrietada" como la norteamericana, España sorprende por su patente cohesión interna, pese a lo que parezcan revelar sucesos bien conocidos. Cohesión que emana, indudablemente, del sentimiento cordial de la vida, quizá reflejo espontáneo del sentimiento de igualdad que señalaba Metternich. Pero sustentado, ahora, en la realidad legal del voto individual. No debe olvidarse que una parte considerable del pueblo español vivió muchos años, desde 1939, con el recuerdo de su capacidad para regirse a sí mismo. Porque el pueblo español tiene una historia antigua de defensor de sus libertades y sabe que ha dado mucho más de lo que ha recibido: ¿quizás ahí siga estando "el secreto de España"?