

TEMA 1

Literatura y pensamiento

PRESENTACIÓN

En ningún momento de su historia conoció España un periodo en el que la literatura estuviera tan unida al pensamiento como el que va de 1900 a 1939 ni en el que la modernización del país por medio de la educación, la cultura y una serie de reformas muy detalladas fuera cuestión de tantos autores dentro y fuera de sus fronteras.

Muchos escritores caminaban por las zonas imprecisas que hay entre la creación y el ensayo, y llevaban a este procedimientos de aquella y al revés. Se podría traer a colación a Unamuno que ensaya en sus novelas y en toda su obra, pero enseguida vendrá la réplica desde la orilla opuesta: Ortega inserta en el ensayo procedimientos claramente literarios –líricos, diría él– y Antonio Machado amalgama en sus apócrifos todos los ingredientes en los que era un maestro: poesía, humor, ensayo, resultando unos escritos fragmentarios que conservan su absoluta modernidad.

La tarea no fue espontánea. España llevaba mucho tiempo buscando una modernidad que era sistemáticamente obstaculizada por diversos factores sobradamente conocidos. Algunos ya fueron catalogados por los ilustrados, que intentaron que España entrara en la vía en la que se desterraran las supersticiones, se acabara con la enseñanza memorística, se instalaran laboratorios, se predicara y hablara con corrección sin afectaciones ni exageraciones. Todos los planos de la vida de un país entraron en sus propuestas de reforma. Se pretendía contribuir al progreso humano, que se debe extender a todos los hombres y que lo deben llevar especialmente a cabo los doctos. La literatura de la Ilustración tiene como principal objetivo mostrar el orden de la naturaleza con sus atractivos, ejecutar un plan racional para lograr la armonía uni-

versal. El Estado debe impulsar un nuevo orden económico en el que prime la prosperidad con base en la competencia.

Repasando sus textos, vemos cómo Mayans cita modelos excelsos en su *Oración* sobre la elocuencia: fray Luis de Granada, san Juan de Ávila, Juan de Mariana, Juan Luis Vives, El Brocense, Gracián, Cervantes, Quevedo, que estarían entre los ejemplos para solucionar la degeneración a la que había llegado la lengua española. Luzán postula que se debe supeditar el arte a la política, es decir, al bien común. Jovellanos, junto a la inmensidad de sus propuestas de modernización, desde la fundación de los Institutos especializados a las reformas agrarias, económicas y de todo tipo, no olvida por ejemplo, el papel de la mujer y propone en un bello discurso que entren a formar parte en las instituciones económicas, no como comparsa sino con un papel activo. Aunque Eduardo Subirats se ha referido a la Ilustración española como “Ilustración insuficiente”, llama la atención que un fraile benedictino, Benito Jerónimo Feijoo, tome partido por la igualdad de la mujer, para lo que tuvo que buscar argumentos haciendo piruetas. Oliva Blanco ha reconstruido la genealogía del feminismo en nuestro país en su obra *La polémica feminista en la España ilustrada. La defensa de las mujeres de Feijoo y sus detractores* (Almud, Toledo, 2010), donde comprobamos que nada se improvisa y si Clara Campoamor pudo hacer sus innovadoras propuestas feministas durante la Segunda República es porque antes existieron Feijoo y Concepción Arenal, por ejemplo. Igual ocurre en otros campos y hay que ir a los ilustrados para encontrar buena parte de los precursores en muchos asuntos. Piruetas tuvo que hacer también otro clérigo pero este no tan ortodoxo como Feijoo, José María Blanco White, para argumentar brillantemente sobre la libertad política y juntarla con la monarquía, aunque advierte: “Bien claro es que cuando decimos autoridad *legítima* no podemos hablar de la ilimitada, porque por el hecho de no tener límites sería del todo irracional e injusta”.

Surge así un nuevo género, el ensayo, definido por Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* (1914), aunque la palabra la inventó Montaigne al titular su libro *Essais*. “Si estuviera seguro, no ensayaría”, escribió, mientras que predicaba un conocimiento moderno en el que los viajes eran muy importantes. Quiso observar el comportamiento de las naciones y compararlo con el francés, por eso viajó por Europa. De esta manera se rompe la verdad y se queda con las verdades. En España se empieza a no estar seguro en el siglo XVIII, cuando comienza propiamente el ensayo. Aquellos escritos están llenos de citas y anécdotas, de reflexiones prácticas, de experiencias e impresiones personales, de comentarios marginales relacionados con el tema central. Los ensayistas son conscientes de que cuanto más se avanza en la ciencia más nos adentramos en su misterio. Por eso Montaigne recomendaba “una cabeza bien formada, antes que atiborrada de conocimientos”. Azorín –*El pequeño filósofo*– admiró mucho al ensayista francés y el resultado fue que su obra se conociera bastante a principios del siglo pasado.

Pero fueron otros pensadores europeos más cercanos los que marcan la pauta del fin de siglo XIX y la inmediata posterior. De Nietzsche toman los modernistas españoles la revolución moral, procurando colocarse por encima del bien y del mal. Gonzalo Sobejano indica que “salen de Nietzsche para recaer en la órbita del decadentismo francés, en la melancolía y en la exquisitez morbosa de los “raros”. Rubén Darío y Valle-Inclán son quienes más lejos llevan esta sustitución del bien tradicionalmente aceptado por la belleza idolátricamente entronizada”. La estética nietzscheana encontró eco en Ganimet, Unamuno, Azorín, Baroja y otros que entendieron la cultura como unidad de estilo al modo del poeta-filósofo alemán. Schopenhauer era familiar a Unamuno y Baroja pero también a Rubén Darío quien en su poema “Lo fatal” da la síntesis más lograda y precisa del pensador. En cada caso veremos la relevancia de algunos europeos en autores españoles, como Kierkegaard en Unamuno o Bergson en Antonio Machado. Pero lo que está claro es que la literatura de este periodo estuvo muy ligada a los grandes pensadores y que en algún caso se dieron la mano de tal manera que es muy difícil precisar los límites. Será Unamuno otra vez el ejemplo nítido.

Ortega como ensayista y la adaptación que de este género hace al periodismo es una cuestión vigente. Todavía la prensa escrita puede influir en cuestiones decisivas en asuntos de distintos ámbitos, especialmente el político. Él mismo nos recuerda que nació sobre la rotativa de un periódico, aludiendo a *El Imparcial*, fundado por su abuelo y dirigido por su padre. Pero las *Meditaciones*, aparte de contener en su prólogo unas páginas que se pueden considerar entre las más brillantes del pensamiento europeo, se publican entre dos proyectos orteguianos de primer orden: la “Liga de educación política española” (1913) y la aparición de *España*, “semanario de la vida nacional” (1915). El primero postula ante todo “fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas”, todo ello basado en un principio: el liberalismo, “que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana”. En la revista *España* expone el desenvolvimiento de la vida española desde 1898: “raro fue el día en que la realidad pública nos trajo otra cosa que impresiones ingratas”. La política que propone se resume en estas palabras: “En toda ocasión, en todo momento estaremos al lado de la España humilde de las villas, los campos y las costas, frente a las instituciones carcomidas; nos haremos solidarios de toda intención noble, de toda persona benemérita, de toda queja justa, cualquiera que sea su origen y su nombre”. Ocho años después, cambia su orientación y propone que la solución de España pase por Europa. Comienza una de las publicaciones más importantes del Continente: *Revista de Occidente*, que se publica mensualmente hasta el comienzo de la guerra.

La valoración de Antonio Machado como ensayista es una de las cuestiones que abordaremos al estudiar su obra. Sus ensayos, en los que el humor moderno –no en vano era discípulo de Bergson– desempeña un papel funda-

mental, nos parecen más recientes que los orteguianos, quizá porque el autor de *España invertebrada* empleó una serie de recursos líricos que han envejecido, todo lo contrario de Machado que resulta vivo y actual en casi todos sus ensayos y poemas.

Me referí al principio de esta presentación a la frontera entre géneros. Rubén Darío escribe en la sección de textos y documentos de este tema: “Miguel de Unamuno es ante todo un poeta y quizá solo eso”. Y el Rector de Salamanca despidió así a Rubén: “Tenía una amplia universalidad, una profunda liberalidad de criterio. Era benévolo por grandeza de alma, como lo fue antaño Cervantes”. Y si he reproducido los juicios de dos genios que aparentemente son antípodas, no es por la cabal apreciación que contienen sino porque son indicio de que no se debe continuar con el encasillamiento de los movimientos literarios, ni de sus figuras.

Espero que la sección de textos y documentos clarifique dudas y abra otras sobre principios tenidos por fijos, como modernismo y 98, el significado del exilio y otras cuestiones. Para ello me he valido de autores que vivieron los hechos muy de cerca, de textos que no son otra cosa que el reflejo de su experiencia de profesores, ya se llamen Juan Ramón Jiménez, Salinas o Cernuda.

1. ANTECEDENTES

Arranca de muy atrás la preocupación por los problemas españoles, aunque son los ilustrados los primeros en tratarlos sistemáticamente. Señalamos algunos antecedentes.

Los Borbones traen con la nueva dinastía una voluntad reformista y de organización de todo lo que atañe a la cultura, desde la fundación de las Reales Academias a los Jardines Botánicos, a ordenar y clasificar lo existente y dotar con nuevas instituciones al país, ya fueran hospitales, archivos o bibliotecas. Carlos III lleva a cabo reformas que obedecen a las peticiones implícitas o explícitas de españoles progresistas y que fomentan una preocupación por los problemas, apuntando por varios sitios soluciones avanzadas. Menéndez Pelayo se dio cuenta de que fueron los españoles del siglo XVIII los precursores del cambio y los trata injustamente. Escribe en sus *Heterodoxos*:

En España, donde la revolución no ha sido popular nunca, aún estamos viendo de las heces de aquella revolución oficinesca, togada, doctoril y absolutista, no sin algunos resabios de brutalidad militar, que hicieron don Manuel de Roda, don Pedro Pablo Abarca de Bolea (es decir, el conde de Aranda), don José Moñino (Floridablanca), y don Pedro Rodríguez

Campomanes (...) Antes que hubieran sonado en España los nombres de liberalismo y de revolución, la revolución, en lo que tiene de impía, estaba, no solo iniciada, sino en parte hecha.

No podemos caer en el error de considerar el siglo XVIII español como una aspiración uniforme en el deseo de cambio. Solo alrededor del 10 por ciento de la población vivía en las ciudades y el 90 por ciento de habitantes rurales sentían una inquietud y malestar difuso. Además, de ese 10 por ciento, la mayoría conservaba la ideología del Antiguo Régimen. En una palabra, es una minoría la partidaria de hacer reformas y la que es consciente científicamente del problema español.

Ha señalado Maravall que *lo significativo (...) es el interés por la Historia y el sentido que esta adquiere en el conjunto del saber que cultivan los hombres de la Ilustración*. Sabemos que la Historia no es solo la narración de hechos sino la explicación, sobre todo, de estos. Al siglo XVIII pertenecen la *Historia de la lengua castellana*, de Mayans; la del *Teatro*, de Moratín; la de la *Poesía*, de Sarmiento. Tomás Antonio Sánchez publica la *Colección de Poesías Castellanas anteriores al siglo XV*; el P. Flórez, *España Sagrada*; los hermanos Mohedano, el P. Juan Andrés y el abate Lampillas se preocuparon por la historia de la literatura. Si Moratín se interesa por la trascendencia social del teatro, Tomás A. Sánchez y Floranes se ocupan de la evolución de la lengua, del contenido histórico de los poemas y su relación con las crónicas. A finales de siglo alcanzan vigor científico la anatomía y la fisiología. Jovellanos pedía la creación en Gijón de una escuela que se ocupase de la enseñanza de las ciencias exactas y naturales, bajo un sistema regulado, con objeto de avanzar en aritmética y geometría, mecánica, artes y oficios, navegación, química, mineralogía, metalurgia y “para fijar las ideas de verdad en el discurso y en las obras”. Campomanes llegó a afirmar que “la invención de las agujas de coser (...), debe preferirse a la lógica de Aristóteles y a un gran número de sus comentadores”.

Los ilustrados se apoyan básicamente en los periódicos para propagar su afán de reformas. En la primera mitad del siglo XVIII aparecen varias publicaciones periódicas de corta vida. Zaragoza, San Sebastián, Sevilla, Barcelona y Valencia son avanzadas en este sentido. En la segunda mitad del siglo los periódicos conocen mejor situación porque están protegidos por real cédula de 1762. De esta forma se difundieron autores que solo eran conocidos por una minoría: Hobbes, Pascal, Nicole, Descartes, Copérnico, Galileo, Newton, Rousseau, Franklin, etc.

Los pensadores del siglo XVIII identifican cultura e historia, en cuanto la primera significa el estado de desarrollo intelectual, político, económico de un pueblo, y la segunda el proceso a lo largo del cual ese estado se alcanza en su singular condición.

En la obra de Feijoo (1676-1764) encontramos por primera vez un pensamiento sistemático sobre la cuestión. El benedictino sabe que el atraso de un pueblo no es algo permanente sino que *hay atrasadas naciones que antes fueron más cultas y podemos esperar mañana tener que admitir que han quedado atrás naciones que iban por delante*. Feijoo, además, se vuelve ardiente defensor de las ciencias experimentales. Todo ello le va convirtiendo en “sospechoso” y es atacado por antiespañol, se modera y escribe *Glorias de España*.

En Juan Francisco de Masdeu (1744-1817) abundan las reflexiones sobre el problema español. Rechaza enérgicamente la especie de que España está atrasada por naturaleza.

José Clavijo y Fajardo (1730-1806) fundó *El pensador*, periódico que difundió los principios de la Ilustración (1761-1767). Creía que por medio de la educación se deben desterrar la superstición, la tiranía, la arbitrariedad. Al mismo tiempo está muy preocupado por la justicia social.

José Cadalso (1741-1782) plantea en *Los eruditos a la violeta* el tema que estaba en el ambiente de otros espíritus de su época: ¿cómo resolver el equilibrio entre nacionalismo e internacionalismo? Y llega a una solución ecléctica. Opina que se debe mantener un orden nuevo que respete al mismo tiempo lo válido de la tradición. Pero en *Noches lúgubres* y *Cartas marruecas* su pensamiento es más progresista y está influenciado claramente por la nueva ideología europea.

En *Cartas marruecas* critica el nepotismo y ataca a los gobernantes que no se preocupan por sus pueblos. Está en contra de las guerras que sirven para favorecer los intereses de las minorías. Quizá lo más original de las *Cartas marruecas* sea la utilización de diversos enfoques para juzgar los distintos temas. Por eso utiliza varios personajes –moros y cristianos– que dan distintas versiones de los acontecimientos. No solo se ocupa de los problemas españoles sino de los europeos.

Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) es el reformista más importante del siglo XVIII. Le preocupaban todos los asuntos: desde la reforma agraria a los espectáculos públicos, desde la reforma educativa a la explotación adecuada de la minería. Su producción es muy variada: literatura, historia, arte, economía, política, pedagogía, justicia, etc., fueron objeto de su estudio. Su actividad para llevar a la práctica el ideal de la Ilustración fue incansable, pero cuando fue nombrado en 1797 ministro de Gracia y Justicia, los enemigos consiguieron su destitución. Su obra fue más teórica que práctica.

Juan Pablo Forner (1756-1797) en su retórico *Discurso sobre el amor de la patria* (1794) expone que es el patriotismo lo que puede dar sentido y coherencia a la sociedad.

Los enemigos de la Ilustración pretenden acabar a principios del siglo XIX con sus ideales y, en 1801, se desencadenan contra sus componentes persecuciones, procesos y destierros.

La guerra de la Independencia (1808-1814) y el negro reinado de Fernando VII (1814-1833) hacen que el movimiento reformista quede neutralizado. El breve periodo 1820-1823, conocido por *trienio liberal*, terminó en el absolutismo. Y la muerte de Fernando VII saca a la luz los intereses encontrados entre las dos Españas: los liberales y los absolutistas.

Mariano José de Larra (1809-1837) es uno de los escritores españoles de su tiempo al que los problemas españoles preocupan de forma obsesiva. En sus artículos periodísticos expone el tema con más precisión y ahínco y, a veces, con desaliento. Larra creía en la “regeneración de España” y esperaba que los liberales, al llegar al poder, acometerían una serie de reformas, que luego no hicieron.

Aunque Larra tiene muchos puntos de contacto con los ilustrados, las diferencias son notables: este no escribe largos tratados sobre los problemas, sino artículos. Los temas son muy variados: los parques, el baile, la vivienda, la educación, los servicios públicos, etc. Son, a la vez, muy concretos.

2. EL REGENERACIONISMO

Rafael Pérez de la Dehesa cita una carta de Unamuno fechada en 1898, en la que escribe: *La moda ahora es lo de la regeneración, moda a la que no he podido sustraerme.*

Joaquín Costa (1846-1911) es la figura clave del regeneracionismo. Nació en una familia de labradores humildes y profundamente religiosos de un pueblo del Alto Aragón, donde se conservaban algunas formas antiguas de cultivo colectivo y restos de democracia rural. *Estas circunstancias –señala Pérez de la Dehesa– habrían de pesar en su futura actividad intelectual; por un lado, la experiencia vivida del colectivismo agrario popular orientó el pensamiento social de nuestro escritor; y por otro, el ambiente familiar que lo rodeó de catolicismo le inspiró un profundo respeto hacia la religión.*

En 1867 contempla en la Exposición Universal de París el desarrollo europeo que compara inmediatamente con el atraso español.

Como un ilustrado, se interesa por todas las manifestaciones históricas: poesía popular, estudios jurídicos, economía, tradición política española, etc.

La crisis económica de 1890 hace que Costa se preocupe por los problemas sociales y organiza la “Cámara Agrícola del Alto Aragón”, que se une a otros grupos para formar la “Liga Nacional de Productores” y esta, a su vez,

se funde con la “Asamblea de las Cámaras de Comercio” para crear la “Unión Nacional”. Los grupos que integraban la “Unión Nacional” constituyeron la base social del Regeneracionismo.

Ideológicamente, Costa arranca del krausismo, corriente que anteponía la sociedad al Estado. Los organismos intermedios –familia, municipio, región, asociaciones– tenían un valor sustantivo y autónomo. Como los krausistas, Costa atacó la estructura política de la Restauración porque se basaba en un liberalismo doctrinario que mantenía la total supremacía del Estado.

Sus estudios de tradiciones no tenían afán erudito sino que los realizaba para conocer el espíritu popular, base del sistema político.

Para Costa la reforma agraria era indispensable para llegar a la normalización política, pues entonces la población rural era mayoritaria. Combate la propiedad agraria sin límites y reclama infraestructuras: canales, embalses, etc.

Su regionalismo no es obstáculo para que defienda la europeización. Esta última, las reformas ya enunciadas y un nacionalismo basado en la tradición auténtica debían ser la base de la regeneración de España.

Pero de un lado la participación de Costa en política y de otro la grave crisis que arranca de 1890 hacen que se repliegue en sus aspiraciones. Ahora pide lo indispensable: *escuela y despensa*.

Al final de su vida estaba desalentado. No sabía cómo encontrar solución y añora un *cirujano de hierro* para que arregle los problemas españoles.

Costa no supo ver que sin un apoyo de un grupo o partido progresista no podría llevar a cabo su programa de escuela y despensa frente a una oligarquía mal dispuesta. Además no consiguió ilusionar a la generación más joven, en la que pusieron su objetivo los institucionistas.

3. EL KRAUSISMO Y LA INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA

Durante su estancia en Alemania, Julián Sanz del Río (1814-1869) se empapó de la filosofía de Krause (1781-1832), de tendencia idealista. El krausismo adquirió una gran relevancia en Hispanoamérica y en España, en el periodo en que se intentan una serie de reformas en la educación y en la convivencia, y termina impregnando casi todas las actividades o manifestaciones culturales del periodo: desde *La familia de León Roch* de Galdós a *Platero y yo* de Juan Ramón Jiménez.

López Morillas, excelente conocedor del krausismo en España, se ha referido a un aspecto poco conocido: la crisis religiosa que aflige a un pequeño

grupo de intelectuales durante los años que median entre la Revolución de Julio (1854) y la Restauración borbónica, que se consolida con la Constitución de 1876. En esa crisis fue figura señera Sanz del Río, cuyas enseñanzas en la Universidad Central de Madrid a partir de 1854 supusieron una conmoción ideológica. La doctrina de Krause tenía un fondo religioso, aunque muy lejano del tradicionalismo católico.

La cuestión adquiere mayor relevancia con el *Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia española*, leído ante la Real Academia de la Historia el día 7 de enero de 1866 por el sacerdote y catedrático Fernando de Castro, capellán de honor de Isabel II. Algún oyente lo calificó de “sermón de barricadas”. Se oponía a la facción *neocatólica*, que hace del catolicismo un programa político para combatir el liberalismo. De Castro lee su discurso poco después de la publicación del escrito pontificio *Syllabus*, donde en su proposición 80 se condena a quien sostenga que el Papa puede o debe reconciliarse “con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna”.

Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) fue uno de los primeros en comentar el discurso del nuevo académico, amigo y maestro suyo. Su reseña refleja el pensamiento de un pequeño pero influyente grupo de intelectuales, adscritos a la doctrina krausista (Krause pretendió conjugar la inmanencia y la trascendencia de Dios sobre el mundo) o al *catolicismo liberal*. Vencieron los ultramontanos y en 1867 fueron separados de sus cátedras los profesores, casi todos krausistas, que se negaron a prestar juramento de fidelidad al Trono y a la Iglesia. Al año siguiente, cayó Isabel II. En 1869 se convocó el Concilio Euménico Vaticano I, que Castro deseaba, aunque las intenciones del Vaticano al convocarlo fueron las opuestas al sacerdote, que deseó “un concilio ecuménico donde se abra a todas las sectas cristianas un certamen solemne”. El Vaticano I hizo que De Castro abandonara la Iglesia y con él se apartaron varios amigos y discípulos, entre ellos Giner. Se abrió así un capítulo nuevo en la historia intelectual y espiritual española.

El destronamiento de Isabel II y la revolución septembrina (1868) hizo posible que los krausistas colaboraran con el nuevo gobierno en las cuestiones que atañían a la regulación de la educación, especialmente la universitaria, donde se instauró la libertad de cátedra. Los principios krausistas empezaron a llevarse a la práctica a través de la educación. Su progresismo se basaba fundamentalmente en la educación y en el convencimiento de que todos los hombres son iguales. Aquella experiencia duró poco y la Restauración borbónica trajo consigo que hombres de la talla intelectual de Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate y Nicolás Salmerón fueran separados en 1876 de sus cátedras por negarse a ajustar sus enseñanzas a los dogmas oficiales en materia religiosa, política o moral. Fuera de la universidad, crean una empresa privada, de carácter laico, que separa por fin Iglesia y Estado, y que revoluciona la pedagogía con una gran dosis humanística: la Institución Libre de Enseñanza, que nace en Madrid en 1876 al amparo de los

profesores citados pero de quien es alma Francisco Giner de los Ríos, el maestro, el hermano, como lo llamó el egregio institucionista Antonio Machado en el poema dedicado a su marcha y que figura en la sección textos y documentos de este tema. En este poema se encuentran formulados los principios fundamentales del krausismo y de la Institución.

Otros fundamentos krausistas vertebran la obra de Giner: la defensa de la relación entre las distintas esferas de lo humano, como la ciencia y las humanidades; la propuesta de la igualdad entre los derechos del hombre y de la mujer, la formulación de los derechos de los niños y una llamada a la participación del hombre en la naturaleza –son ya clásicas las descripciones paisajísticas de los krausistas y afines–. Pero no se quedan ahí: van a la naturaleza. Convierten en símbolos determinados lugares: Guadarrama no es una sierra sino un viejo amigo, según Machado. Todo ello se plasmaría paulatinamente en la creación de otros organismos que atenderían con eficacia y precisión estos postulados.

La armonía del mundo es otro elemento clave. Es también Machado quien la formula con precisión en el poema dedicado a la ausencia definitiva de Rubén Darío. Pero esta vez el autor de *Soledades* la encuentra en la poesía y por eso le pregunta al maestro ausente que dónde ha ido a buscarla si “era toda en tu verso”. Para los krausistas residía también en un sentido moral de la existencia.

Una vez consolidada, la Institución amplía sus actividades. En primer lugar, la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones científicas (1907), presidida por Santiago Ramón y Cajal. Sale así de su estricta actividad universitaria y se abre a un programa muy ambicioso, que daría frutos extraordinarios y nuevos: se fomenta la ampliación de estudios no solo a investigadores sino a profesores con obra reconocida. Por eso Machado fue alumno de Bergson en París en 1911. Pero también da lugar al intercambio de estudiantes españoles y extranjeros. La modernización va calando. Va arraigando el primer postulado: colocar la educación en el eje de la vida social.

La gran obra se levanta en 1910: la Residencia de Estudiantes. Es hija espiritual de la Institución Libre de Enseñanza y se crea por iniciativa de la Junta para la Ampliación de Estudios, convirtiéndose en su centro clave. Giner ofrece su dirección a Alberto Jiménez Fraud, alumno suyo que había pasado entre 1907 y 1910 varios meses en Inglaterra estudiando el funcionamiento de los colegios universitarios. En el decreto de creación (6 de mayo de 1910), el ministro –el Conde de Romanones– justificaba la fundación con estas palabras: “En los órdenes superiores de la enseñanza en España, nos preocupamos casi exclusivamente de la parte instructiva de los escolares, pero nada o muy poco de la parte que pudiéramos llamar educativa propiamente tal, es decir, de la que afecta a la formación del carácter, a las costum-

bres, a la cortesía en el trato social, a la tolerancia y respeto mutuo”. En este mismo año se abre la Gran Vía de Madrid, símbolo urbano de la modernidad. La Residencia ocupaba un chalecito de la calle de Fortuny. En una de sus quince habitaciones vivía Jorge Guillén, pero paulatinamente va ampliando sus instalaciones. Durante los cinco años que median entre la fundación y el traslado a la Colina de los Chopos, las dependencias de Fortuny se van ampliando. Recordaremos solo la de 1912. Ya hay cincuenta estudiantes. Se instalan los primeros laboratorios de anatomía microscópica y de química general. En el verano se estrena una experiencia que luego –durante la República– fue mayoritaria: los cursos para extranjeros, organizados por Menéndez Pidal y Américo Castro. Aquellos hombres fueron pioneros en algo que ahora es una espléndida realidad: la potencia del español en el mundo y la manera de difundirlo.

En 1915 se traslada a la mítica Colina de los Chopos, como la bautizó el residente Juan Ramón Jiménez. Ya cuenta con dos pabellones de 24 dormitorios cada uno. Continúa la ampliación: el pabellón de laboratorios, el célebre Transatlántico, con 36 habitaciones. En 1916, podía albergar a ciento cincuenta residentes, la mayoría estudiantes de medicina y de ingeniería industrial. En cada habitación solían residir dos estudiantes. Se creó un laboratorio de fisiología general, bajo la dirección del Dr. Negrín y otro de anatomía de los centros nerviosos, a cargo del Dr. Rodríguez Lafora. Jiménez Fraud llama a Moreno Villa para que le ayude como tutor, reforzando de esta manera un cargo pedagógico muy importante en el sistema de la Residencia. Y lo que se llamó “el espíritu de la casa” se iba enriqueciendo con figuras de los distintos campos del conocimiento y con los intercambios. Unamuno y Ortega eran asiduos. En fin, la nómina de residentes y visitantes sería muy larga: Lorca, Dalí, Buñuel, Falla, Salinas, Blas Cabrera, Alberti y tantos otros. La visita de Einstein (marzo de 1923) fue un acontecimiento deslumbrante. En la portada de *ABC* (6 de marzo) aparece con distintas personalidades, compartiendo el foco central con Alfonso XIII. Los ilustres visitantes fueron muchos: Paul Valéry, Marie Curie, Stravinsky, Calder, Bergson, Keynes.

Para llevar a la práctica el postulado de la igualdad entre el hombre y la mujer, se funda, promovida por la Junta para la Ampliación de Estudios, la Residencia de Señoritas (1915), dirigida por María de Maeztu. Su funcionamiento corrió paralelo a la Residencia. Allí se educaron algunas mujeres que ostentaron cargos públicos relevantes en la España republicana, como Victoria Kent. María Zambrano y Maruja Mallo figuraron entre su profesorado. También la Junta había creado en 1910 el Centro de Estudios Históricos, dirigido por Ramón Menéndez Pidal. El Centro se fijó como objetivo las investigaciones, publicaciones y ediciones de carácter histórico, arqueológico, artístico, filológico. En lo que atañe a las revistas, se llegó a la excelencia: *Anuario de Historia del Derecho Español*, *Archivo Español*

de Arte y Arqueología y la Revista de Filología Española. En el Centro trabajaron y ejercieron su magisterio Navarro Tomás, Américo Castro, Gili Gaya, Amado Alonso. En 1926 Menéndez Pidal editaba la obra cumbre de la filología europea: *Orígenes del español*. La reseña de Ortega es inteligentísima. Un joven residente –Gabriel Celaya– leyó los *Orígenes*. Años después, inspirado en esta obra, escribió uno de sus poemas más célebres: “Hablando en castellano”.

La educación de los niños era otro objetivo krausista. No es de extrañar que en la Residencia se creara en 1914 un grupo escolar para ellos, germen del futuro Instituto Escuela, dirigido por Segismundo Moret. Sus profesores (Manuel Bartolomé Cossío, Ricardo Rubio, entre otros) viajaron a los centros educativos más avanzados de Europa. Quedaban cubiertos pedagógicamente los distintos niveles.

La Residencia quiso atender también la labor editorial, en la que fueron publicadas *Meditaciones del Quijote*, de Ortega, o la primera edición de las *Poesías completas*, de Antonio Machado. Y su revista *Residencia* daba cuenta puntualmente de las conferencias pronunciadas en su recinto (Bergson, Aragon, Einstein, Madame Curie, por ejemplo) y reseñaba los principales acontecimientos culturales de Europa y del mundo.

La llegada de la Segunda República (1931) consolidó todas las instituciones nombradas y creó otras nuevas. Fernando de los Ríos, un hombre muy ligado a la Institución, fue nombrado ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes. Manuel Bartolomé Cossío pudo llevar a la práctica su sueño: la creación de las Misiones Pedagógicas en ese mismo año y en las que intervino Luis Cernuda, entre otros. De esta manera se llevaba la cultura a lugares fuera de los habituales. Bibliotecas populares, música, pintura, teatro, esta última actividad a cargo de Alejandro Casona, tuvieron una gran acogida. En julio de 1932 se inicia el primer itinerario de la compañía teatral La Barraca, dirigida por Federico García Lorca con la colaboración esencial de Eduardo Ugarte. En abril de 1936 fue su última salida: llegaron a Tarrasa. En la primera habían ido al Burgo de Osma. En 21 itinerarios, pasaron por España y Marruecos a Cervantes, Calderón, Antonio Machado (una adaptación de *La tierra de Alvar González*), Lope de Vega, Lope de Rueda, Tirso de Molina, Juan del Encina. Resulta conmovedor aún ver las fotografías de aquellos hombres y mujeres de España: con qué admirable atención contemplaban la representación.

En los estudios universitarios se había centrado la primera actividad de los institucionistas. Y la última. En 1932 se pergeña la Universidad Internacional de Verano de Santander, con sede en el antiguo palacio real de La Magdalena. Aunque el Rector fue Menéndez Pidal, el secretario general Pedro Salinas fue alma de la institución a partir de 1933. Por Santander pasaron Ortega, Unamuno, Gerardo Diego, Américo Castro, José María de

Cossío, Jiménez Díaz, Zubiri, Jorge Guillén. Y extranjeros como Marcel Bataillon, Karl Vossler, o Hugo Obermaier. La de Santander era una universidad de nuevo cuño. Allí se realizaron desde representaciones de *La Barraca* a cursos sobre problemas de su tiempo.

Todo se vino abajo en 1936. Las instituciones disueltas, sus edificios incautados, los institucionistas en el exilio o perseguidos. Con motivo del centenario de la Residencia, se celebraron exposiciones en distintos lugares de España. Se mostraron libros, revistas, microscopios, fotografías y documentos. Uno de ellos reproduce un fragmento de un discurso de Franco, pronunciado el 3 de mayo de 1939 ante la Sección Femenina de Falange en el que el dictador hace hincapié en “reconquistar el hogar para la mujer”.

Restablecida la democracia en España, la Residencia cobró nueva vida. Desde 1986 viene desarrollando una amplia actividad cultural. Ha sido declarada Sitio de Patrimonio Europeo. Es un lugar abierto a las nuevas tendencias en ciencias y artes y al diálogo entre generaciones. Tiene un gran Centro de Documentación.

4. DOS VISIONES DE UNA CUESTIÓN: MODERNISTAS Y 98

La contraposición entre modernismo y generación del 98 está actualmente casi disuelta, o al menos no existe por ningún lado la división tajante del pasado. Cuando revisemos la obra de algunos autores fundamentales que se adscriben a estos movimientos se comprobará que la rotundidad de la separación no tiene sentido. También veremos que la preocupación por España está presente en unos y en otros.

Juan Ramón Jiménez plantea el problema del origen del modernismo a sus alumnos y observa: “Cuando Martí y otros americohispanos estaban desterrados en los Estados Unidos, se contajaron del nombre. A España viene por Americohispania. Es muy importante también señalar que el Modernismo tiene un origen teológico y que la poesía llamada modernista, es decir, la parnasiana y la simbolista, pretendían y Rubén Darío lo dice, unir la tradición española, en este caso (léase el dogma) a las innovaciones formales (léase, descubrimientos científicos modernos). Cuando yo fui a Madrid a publicar mis primeros libros, no solamente oí llamar modernista a Rubén Darío, sino a Benavente, a Baroja, a Azorín y a Unamuno. “Ese tío modernista”, oí decir de Unamuno”.

En cuanto al 98, el problema es más complicado. La definición no se formula hasta 1913 en los célebres artículos de *ABC* firmados por Azorín, donde precisamente advierte: “La generación de 1898, en suma, no ha hecho sino continuar el movimiento ideológico de la generación anterior”, entre quienes

cita a Echegaray, Campoamor y Galdós, a lo que habría que añadir la curiosidad mental por lo extranjero y el espectáculo del Desastre.

Otro interrogante surge del mismo concepto “generación”. Hemos aludido brevemente en la presentación de este tema a los caminos tan diferentes que tomaron los miembros del 98 aunque tuvieran unas preocupaciones comunes al principio. Después trataremos concretamente las oscilaciones de algunos de sus miembros más importantes.

Varias coincidencias se pueden señalar entre 98 y modernismo. Coincidencias y rasgos distintivos que fueron estudiados por Pedro Salinas en su magistral artículo “El problema del modernismo en España” (1938), reproducido en la sección de textos y documentos, donde se expone que el 98 no es una fórmula eterna y se resaltan las afinidades y diferencias y también las matizaciones. Convendrá comparar, por ejemplo, los dos textos de Salinas sobre el particular.

Modernistas y 98 representan además una reacción contra el realismo decadente, en uno y otro existe un afán de estilo que es tan profundo en Azorín –considerado noventayochista ejemplar– como en Rubén Darío, aunque, naturalmente, los resultados son diferentes. El modernismo no se reduce a la expresión, y el noventayochismo no se limita a la nueva temática. La influencia de Costa y el regeneracionismo podría ser un factor para diferenciar a ambos, pero en el mismo 98 fue imprecisa y fugaz, quizá porque lo que exigía este era tan elemental que su legado pasó a todo ciudadano medianamente progresista (especialmente el lema “escuela y despensa” y la política “hidráulica”). José Luis Abellán propone una solución ecléctica en la polémica que nos ocupa: *El modernismo y la generación del 98 no son fenómenos absolutamente heterogéneos; el primero es más amplio que la segunda, y podría considerarse como un elemento de aquel, siempre y cuando se reconociese que no queda por completo absorbido por aquel, pues, sigue teniendo caracteres propios que lo distinguen.* Añadiremos, por último, que los dos movimientos suponen, sobre todo al principio, un revulsivo contra la estética oficial y no olvidemos que esto es un avance. Juan Ramón Jiménez recuerda: *Era el encuentro de nuevo con la belleza sepultada durante el siglo XIX por un tono general de poesía burguesa. Eso es el modernismo: un gran movimiento de entusiasmo y libertad hacia la belleza.*

España está presente en unos y otros, desde Martí y Rubén Darío a Azorín o Maeztu. Cuestiones tan concretas como abogar por la descolonización de Gibraltar ocupaban la pluma de Martí. Considerado uno de los precursores americanos del modernismo, José Martí (1853-1895), a pesar de luchar decididamente por la independencia de Cuba, no se cegó y supo distinguir en todo momento entre el pueblo español y sus gobiernos. España aparece en sus poemas y especialmente en sus textos políticos.

Darío engloba el idioma en el problema. Teme que la expansión del inglés barra al español, sobre todo en América, temor que se basaba en la cesión de España a Estados Unidos de Puerto Rico, Filipinas y Guam y que estuvo totalmente justificado en las colonias asiáticas. Por eso el autor de *Azul* se indignó en su célebre crónica al ver la indiferencia de los españoles ante el regreso de los pobres soldados. Su temor lo llevó al verso: “tantos millones de hombres hablaremos inglés”.

En el llamado “precursor” o “excéntrico” del 98, Ángel Ganivet (1865-1898) aparece claramente el problema español. En su novela *La conquista del reino de Maya* (1897) satiriza indirectamente el estado general del país, criticando a reyes, políticos y la mala organización del ejército. En *Los trabajos del infatigable creador Pío Cid* (1898), el protagonista lucha por el renacimiento espiritual. Para Ganivet, el progreso obedece a la actividad de una elite intelectual.

Varios autores del 98 –Azorín, Unamuno, Maeztu– comienzan a exponer su pensamiento sobre España influidos por Costa. Después, evolucionan siguiendo a veces caminos encontrados.

Unamuno estuvo muy cercano al regeneracionismo entre 1898 y 1899, pero le parecían tímidas las medidas de Costa y rectifica: *Más que cartillas agrícolas necesita el pueblo de nuestros campos de sacudir el yugo de las rentas a señoritos que no distinguen el trigo de la cebada, y más que ingenieros, de que no se ataque en beneficio de individuos la herencia de la vida comunal*. Sin embargo, en 1901, opinaba: *No entiendo de enseñanza agrícola nómada, ni de ligas de labradores, ni me interesa sino secundariamente lo de la repoblación de montes, cooperativas de obreros campesinos, casas de crédito agrícola (...) y los pantanos, ni creo que sea lo más necesario para modificar la mentalidad de nuestro pueblo, y con ella su situación económica y moral*. Unamuno, como otros componentes del 98, es partidario de la “revolución desde arriba”. Se han dado varias explicaciones a la inclinación de tantos intelectuales de entonces por esa opción: 1.º El enojo que sintieron contra el pueblo por haber quedado impasible ante el desastre del 98. 2.º El miedo de una revolución desde abajo que no coincidiera con sus planteamientos. 3.º El deseo de que la revolución se hiciera pronto; temían que el atraso del pueblo la demorara. Recordemos la desilusión del último Costa que llegó a añorar un “cirujano de hierro”. Miguel Primo de Rivera, cuando dio el golpe militar en 1923 se creyó el “cirujano de hierro”, lo que quiere decir que esta política puede tener evolución negativa.

A principios de siglo, Unamuno abandona la política de reformas de Costa y adopta un pensamiento peligroso; y escribe en 1900: *En mis seis conferencias de Ética Social he de plantear un programa que hace tiempo maduro, y es que los españoles europeos no debemos enarbolar la bandera de la libertad, sino de la cultura (...). Joaquín Costa ha hecho un daño horrible adulando a este pueblo español, que tiene siempre gobiernos mejores de los*

que se merece, por malos que estos sean. Hay que convencerle de que es muy bruto y que para no caer bajo el cura que le embrutece más aun tiene que dejarse guiar por nosotros y se le convencerá... ¡Vaya si se le convencerá! Por mi parte, tengo tal fe en mí mismo, tan honda persuasión de mi providencial misión pedagógica o demagógica (entiendo esto etimológicamente) en España, que le he de convencer.

En 1895 había escrito Unamuno unos ensayos que formaron el libro *En torno al casticismo*. El pensamiento sobre España que expone en ellos está lleno de paradojas. En uno podemos leer: *Es cierto que los que van de cara al sol* –recordemos que la retórica falangista se apropia de la de Unamuno en buena medida– *están expuestos a que los ciegue este; pero los que caminan de espaldas por no perder de vista su sombra de miedo de perderse en el camino, ¡creen que la sombra guía al cuerpo!, están expuestos a tropezar y caer de bruces. Después de todo, aun así caminan hacia delante, porque el sol del porvenir les dibuja la sombra del pasado.* Vemos que asoma ya en estos artículos el pensamiento sobre la “acción humana” que desarrolla en *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905).

El pensamiento de Unamuno sobre España está lleno de oscilaciones; como los personajes de sus novelas, que van del voluntarismo a la abulia, de un vislumbre de esperanza a la desesperación total. En un hombre en el que la biografía corre absolutamente paralela a la obra, esto le produjo situaciones dramáticas. Cuando estalla la Guerra Civil se pone al lado de los nacionalistas y a las pocas semanas rompe violentamente con ellos. Muere repentinamente poco tiempo después, exclamando momentos antes de su muerte: *Dios no puede volverle la espalda a España.*

La paradójica y excepcional figura de Miguel de Unamuno merece un apartado especial, que comenzará con una visión panorámica del tema religioso y existencial en la literatura europea.

5. LO ETERNO Y LO TEMPORAL EN LA LITERATURA EUROPEA

Es imposible cargar el acento sobre la existencia con más fuerza que lo he hecho yo

Kierkegaard (1845)

Al referirnos al tema religioso en la literatura europea, obligatoriamente debemos comenzar por Søren Kierkegaard, en quien veremos muchos pensa-

mientos idénticos a los de Unamuno. Nació en 1813 en Copenhague y murió en 1855. En pocos autores biografía y obra están tan íntimamente unidas.

En 1837, conoce a Regina Olsen pero rompe con ella en 1841, porque no puede casarse sin revelarle “su secreto”.

En 1844, publica *El concepto de la angustia* y al año siguiente *Estudios en el camino de la vida*, obra donde formula los tres niveles de conciencia: el estético, el ético y el religioso.

El problema capital de Kierkegaard es de carácter religioso y específicamente cristiano. Su radical oposición a la Iglesia de Dinamarca no obedece tanto a las figuras más o menos reprobables que la dirigían, sino que arranca de la oposición entre “pensamiento cristiano” y “vivencia cristiana”. Esta vivencia es la vivencia –y certidumbre– de la fe, certidumbre peculiarísima porque corresponde a una incertidumbre objetiva que se halla suspendida de una paradoja: la paradoja del cristianismo: la realidad de la subjetividad consiste en su finitud pero esta realidad depende de una infinitud que es esencial (la infinitud de Dios). Aquí radica la paradoja, ¿cómo conciliarla? Para afrontarla es preciso “suspender lo ético” y entregarse por completo a lo religioso, es decir, a lo existencial. Esta entrega engendra intranquilidad. La eternidad e infinitud de Dios es a la vez real e incomprendible, por eso no se puede hablar de Dios, es imposible formular una teología porque la teología es una objetividad de Dios. Entre Dios y el hombre existe un abismo. La paradoja absoluta radica en el Dios cristiano: el Dios que se ha hecho hombre –que se ha encarnado en la Historia– y que sobrepasa la Historia.

En los textos de Kierkegaard se hallan pasajes que parecen dar a entender que hay un modo de salvar la gran paradoja del cristianismo: por ejemplo, en la elección del “momento” y del “instante” el hombre elige a la vez la eternidad ya que esta es repetición, no en el sentido platónico, sino en el de una especie de eternización del instante. En otros pasajes parece reconocer que ser cristiano es imposible para el hombre –el cual no puede ser hombre si no es cristiano–. Resulta entonces que Dios es absurdo, y el cristianismo es absurdo, y, sin embargo, no hay realidad fuera de este absurdo. Si se quiere abrazar la realidad, hay que abrazar el absurdo y seguir el camino del sufrimiento.

Transcribimos un fragmento de *Los lirios del campo y las aves del cielo* en el que Kierkegaard se debate entre lo eterno y lo temporal:

Puesto que el hombre es conciencia, él es el lugar donde lo eterno y lo temporal se tocan constantemente, donde lo eterno se quiebra en lo temporal. Por eso el tiempo puede antojársele largo a un hombre, porque tiene lo eterno en la conciencia y con ello mide los instantes; pero al pájaro jamás le pareció largo el tiempo. Por eso el hombre tiene un enemigo peligroso que el pájaro desconoce:

“el tiempo”; un enemigo, sí; un enemigo o un amigo, a cuyas asechanzas o relación el hombre no puede sustraerse, porque tiene lo eterno en la conciencia y, en consecuencia, ha de medir el tiempo.

Con motivo de cumplirse el 150 aniversario del nacimiento de Kierkegaard, la UNESCO organizó un coloquio internacional dedicado al pensador danés. En él se hizo un balance de la influencia ejercida por nuestro autor en la filosofía contemporánea. Al coloquio fueron invitados los principales representantes de las diversas corrientes y tendencias de la filosofía de la existencia: Sartre, Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel, Enzo Paci, etc. Aparte de las distintas ponencias, se celebró una mesa redonda sobre la vigencia de Kierkegaard. Goldmann analizó los distintos tratamientos que Lukács dio al autor recordado. Todos los trabajos, prologados de forma excelente por René Maheu, fueron publicados en España por Alianza Editorial (Colección “El libro de Bolsillo”, núm. 131). Por trascender el coloquio citado del tipo de homenajes al uso, por la amplitud y profundidad de las ponencias que no solo se refieren a la vigencia de Kierkegaard, por enfocar algunos ponentes desde distintos ángulos el tema religioso, seguiremos varias conclusiones del referido coloquio.

Señala Maheu que *la fuerza de Kierkegaard reside acaso en lo que constituye su límite: en la ausencia y el desdén de todo sistema. Kierkegaard se niega a proporcionar una verdad constituida; pero desvela y hace viva la realidad que cada hombre lleva dentro de sí.* Estas “verdades individuales” son precisamente las que hacen imposible el estudio del tema religioso en la literatura europea del siglo xx. Ese estudio solo sería posible en autores concretos, porque incluso en los que pertenecen a la misma religión puede haber diferencias importantísimas. Por ello nos vamos a referir a la corriente que arranca de Kierkegaard y que recibe el nombre de existencialismo. Además, desde el punto de vista literario, el existencialismo fue una de las corrientes importantes del pasado siglo.

En el hombre moderno la conciencia cede cada vez menos el sitio a la naturaleza; pues bien, Kierkegaard escribió: *Sería razonable que ser pensador se diferenciase lo menos posible de ser un hombre (...) Basta ser hombre decididamente.* Otra de las características de los existencialistas es el sentimiento de la angustia. No se puede confundir la angustia con el temor, la angustia es para Kierkegaard *un desmayo, un síncope de la libertad.* El hombre nota, pues, su fragilidad temporal, pero al mismo tiempo se ve obligado a elegir.

En 1911 publica Lukács su primera obra escrita en alemán: *El alma y las formas.* En ella dedica un amplio estudio a Kierkegaard, escrito en 1909. Para Goldmann *El alma y las formas* es, si no el primero, al menos uno de los primeros grandes textos dedicados a Kierkegaard, editado en un idioma accesible a un público internacional y, además, esa obra quizá inau-

gura en Europa una corriente filosófica muy importante: el existencialismo. Conviene recordar que por entonces Lukács no tenía una concepción histórica de la vida humana y de la cultura. Las “formas” a las que alude el título correspondían a lo que se llama hoy “estructura”. Escribe Goldmann: *Para Lukács, en efecto, el hombre intenta dar expresiones coherentes a las actividades fundamentales que puede adoptar frente a la vida y el universo. Cuando esas expresiones alcanzan un nivel de coherencia bastante riguroso, se convierten en formas, realidades privilegiadas para la vida humana en general y para la creación cultural en particular.* Esas formas eran consideradas por Lukács como esencias eternas e intemporales. Entre las formas, destaca una: la visión trágica que pertenece, según él, a la esencia de la condición humana y permite implícitamente conocer todas las demás. Cuando Lukács escribe este primer estudio sobre Kierkegaard, se ha dado cuenta de la existencia de una crisis en la sociedad europea occidental. Sin embargo, el concepto de angustia –que junto con las ideas de límite (el límite por excelencia es la muerte), de ser hacia y para la muerte, constituyen lo esencial del pensamiento existencialista– no ocupa en *El alma y las formas* lugar alguno. Sí ocupa un lugar importante el concepto de límite y el de muerte y el de toma de conciencia de ese límite absoluto como única forma de acceder a una vida auténtica. Para Lukács la vida solo tiene sentido en la medida en que permite alcanzar valores absolutos. Para el hombre consciente de su condición hay solo extremos: lo auténtico y lo inauténtico, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el valor y el no valor. Pero como el “yo” es limitado, no se podrá realizar ningún proyecto valioso. El hombre puede percibir la conciencia de su propia limitación y del no-valor del mundo, y esta conciencia solo podrá pasar a ser acto mediante el rechazo radical del mundo relativo y de la vida, esto es, mediante la actitud trágica. Por ello solo una de las “formas” resulta enteramente valiosa para Lukács: la forma trágica.

Durante la Primera Guerra Mundial, Lukács se vuelve marxista. Naturalmente desaparecen sus simpatías por Kierkegaard, cuya obra atacaría en *El asalto a la razón* (publicada en 1954). Ahora no le perdona el haber separado radicalmente lo relativo de lo absoluto, colocando del lado de lo relativo el sistema hegeliano y todo intento de comprender el sentido y la racionalidad de la vida social y de la historia. Por esto y por otras causas, Kierkegaard se convierte para el Lukács marxista en uno de los fundadores del irracionalismo.

Resulta curioso que cuando Kierkegaard actúa influyendo en los pensadores del siglo XX lo hace cuando estos ya se han formado en parte. Excepto la influencia evidéntísima en *El ser y el tiempo* de Heidegger, son más discutibles las ejercidas en Gabriel Marcel y en Unamuno, aunque Marcel declare sin ambages que el pensador danés es innegablemente el precursor de Unamuno.

5.1. El existencialismo literario

La difusión que el término “existencialista” tomó a raíz de la Segunda Guerra Mundial hizo, por ejemplo, que se hablara del existencialismo de Dámaso Alonso. La confusión era tal que este autor se apresuró a afirmar que no había terminado de leer la novela que consagra la corriente, *La náusea* de Sartre.

No existe una escuela existencialista. Es preferible el término “familia”, que utilizó Marcel. Tampoco es justo señalar la década del cuarenta como la más fecunda en existencialistas.

Es una peligrosa idea afirmar que de las guerras nace tal o cual movimiento pujante. De las guerras nace miseria, horror y odio. Ese miserabilismo que recorre Europa a raíz de la Segunda Guerra Mundial se ha querido relacionar con el existencialismo, por más que sus principales representantes se hayan negado a ello. Los que pululaban por los cafés y las “caves” de Saint-Germain-des-Prés –recuerda irónicamente Guillermo de Torre– y otras bohemias análogas merecieron la siguiente opinión del que consideraban su maestro –Jean Paul Sartre–: *¿Discípulos míos? ¿Qué disparate! ¿Serán todo lo más juerguistas, bailarines!* Pero es erróneo también confundir la bohemia con la vanguardia. Esto puede llevar, a la larga, a no comprender a esta última.

Uno de los primeros existencialistas literarios –tomando el término en sentido lato– es Franz Kafka (1883-1924). Klaus Wagenbach en una excelente biografía del autor checo, publicada en España por Alianza Editorial, núm. 241, reproduce algunos textos inéditos del autor de *La metamorfosis* y estudia las características sociales, culturales e idiomáticas que tanto influyeron en Kafka. Todo ello hace que la citada biografía sea de gran interés. Kafka fue un espíritu atormentado, pero la angustia kafkiana es diferente a la de Kierkegaard; el primero se distancia de sus personajes de una forma muy peculiar. Cuando Gregorio Samsa –protagonista de *La metamorfosis*– se despierta convertido en escarabajo cree que sufre una pesadilla. Comprueba que no es así, que es una realidad. El lector, en ningún momento, sufre una sorpresa repentina. Acepta el hecho. Todos –la familia de Gregorio y el lector– siguen la lucha angustiada del protagonista no sin cierto cansancio, que nace del deseo de desprenderse de la “anormalidad”. Por fin, la muerte es una solución.

Después de leer a Kierkegaard, Kafka escribe en su diario en agosto de 1913: *Como suponía, su caso, a pesar de diferencias esenciales, es muy semejante al mío, por lo menos él se encuentra en el mismo lado del mundo; me da garantías de amigo.* Esta relación tangencial entre ambos ha sido interpretada de diferentes maneras; para Guillermo de Torre *sin duda, tal semejanza, puramente externa se limitaba a la misma vacilación que Kierkegaard y Kafka experimentaron ante el matrimonio; al trauma síquico que en uno y*

otro dejaron la ruptura de sus compromisos matrimoniales. Wagenbach ha observado que en los Diarios y en las cartas a partir de entonces (año 1912) aparece una y otra vez la palabra miedo: miedo de que el mundo exterior irrumpa en la realidad propia; miedo de aniquilar la libertad interior por la culpa y el remordimiento de una vida no vivida; miedo a la nada. Conviene aclarar este asunto porque es más que un simple dato biográfico: Kafka conoce a Felice en agosto de 1912. En octubre empieza la correspondencia y en una de las primeras cartas le dice Kafka que incluso cuando pensaba en ella era relacionándola con la escritura. Kafka decide no ir en Navidad a Berlín, donde trabajaba Felice, desechando así la primera ocasión que tenía de volver a verla; no va a Berlín porque estaba terminando *La metamorfosis* que había empezado en noviembre. Kafka comprueba que si se siente feliz por algún motivo que no sea la escritura, no es entonces capaz de escribir, quizá por eso retrasa varias veces el matrimonio con Felice. Sin embargo, Kierkegaard rompe su compromiso con Regina Olsen porque ve en aquella ruptura –a pesar de seguir amándola intensamente– la única posibilidad de convertir ese amor en valor absoluto, mientras que el matrimonio habría estado mancillado por lo relativo y, por tanto, desprovisto de valor; según señaló el Lukács de *El alma y las formas*. No sería inútil recordar la profunda angustia en que cayó el pensador danés cuando Regina contrajo matrimonio: en el fondo creía que ella lo esperaría siempre.

Otra diferencia entre Kierkegaard y Kafka reside en que el miedo del segundo obedece a una serie de causas muy concretas: el odio a su padre que lo había despreciado siempre, su terror por las barreras burocráticas –era empleado en una compañía de seguros–, su condición de judío en una sociedad hostil. Ya vimos de dónde nacía la angustia de Kierkegaard, autor que por otra parte despreciaba a las masas y sentía predilección por la monarquía absoluta.

Otra zona de contactos tangenciales entre Kierkegaard y Kafka nace de lo que pensaban sobre el futuro de sus obras. El primero escribió: *Intelectualmente el capital que dejaré no es tan pequeño. ¡Ay!, sé bien quién me heredará: el personaje que tanto me repugna, el que, sin embargo, ha heredado hasta ahora todo lo mejor: el profesor, el catedrático. Y aunque el catedrático llegare a leer esto, ello no le detendría: también de ello haría objeto de enseñanza.*

Kafka, menos altisonante, pidió a su amigo Max Brod que destruyera todos sus originales. Creemos que el motivo obedecía a que la mayoría –excepto *La metamorfosis* y algunos cuentos– estaban incompletos y el hombre que había escrito “no soy más que literatura”, “todo lo que no es literatura me aburre y me inspira odio” no podría permitirse entregar obras inacabadas. Afortunadamente, Max Brod no cumplió la voluntad de Kafka.

En Francia es donde el existencialismo literario alcanza mayor importancia. A ello no es ajena la obra y la difusión de Jean-Paul Sartre (1905-1980).

Se han señalado en Sartre sus puntos de partida: la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Heidegger, entre otros.

Aunque la influencia literaria de Sartre se dejó sentir de forma notable a partir de la Segunda Guerra Mundial, su primera novela –*La náusea*– y quizá la más célebre, se publicó en 1937, al mismo tiempo que su colección de relatos *El muro*. El protagonista, Antaine Roquentin, lleno de náusea –sinónimo de angustia– va por un mundo de tedio, análogo al que presencia el cura protagonista del *Diario de un cura rural* (1936), la novela más importante del escritor católico Georges Bernanos. Es un mundo de crisis general: están recientes los procesos de Moscú, el nazismo avanza por Europa, la persecución contra los judíos es ya virulenta, ha comenzado la guerra española.

Roquentin siente la existencia como un vacío donde lo vital se aniquila y las formas orgánicas de la materia adquieren, al ser contempladas con frialdad y desprendimiento, una presencia fascinante. *La náusea* adelanta los problemas que Sartre trata en su serie de novelas titulada *Los caminos de la libertad* y en sus dramas.

5.2. Problemas religiosos y existenciales en la Literatura española

El día 8 de diciembre de 1869 se inaugura el Concilio Vaticano I que terminaría precipitadamente al año siguiente, cuando los piemonteses entraron en Roma proclamando la unidad italiana. De los 51 asuntos que figuraban en el orden de las sesiones solo se habían resuelto dos, uno de ellos la definición de la infalibilidad del Pontífice. Esto trajo consigo que naciera en diferentes países europeos el grupo de “católicos viejos” que rompieron con el Papado. Los “neocatólicos” eran partidarios de la definición de dicho dogma. En 1876 Francisco Giner de los Ríos escribía un artículo titulado “Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo” en el que leemos: *De aquí el nombre de neocatólicos que suele darse de esta gradual anulación del elemento laical en la Iglesia y de esta abdicación del clero en el Jefe de la cristiandad; de aquí, por el contrario, el de católicos viejos que adoptan los defensores de lo que estiman verdadera tradición y régimen puro y propio de la comunión a que pertenecen*. Añade Giner de los Ríos no sin cierta amargura: *Este movimiento (el de los neocatólicos) venía haciéndose notar desde el Tridentino, donde por cierto, los preladados españoles no se mostraban tan solícitos y obsequiosos cual hoy ante las pretensiones del Pontificado*. El autor de los párrafos transcritos no podría olvidar que el papa Pío IX (1846-1878), aunque había tenido un comienzo liberal, se replegó ante los sucesos revolucionarios y en la encíclica *Quanta cura* (1864) condenó el indiferentismo (o sea, el concepto de la posibilidad de alcanzar la salvación eterna a través de cualquier religión), el naturalismo religioso (doctrina que predica la neutralidad del

Estado en materia religiosa y reconoce la libertad para que la sociedad se pueda organizar sin tener en cuenta la religión), la soberanía popular y el comunismo. A continuación de la encíclica citada iba una relación de ochenta errores de la cultura moderna de los que se condenaban explícitamente dieciséis. Este documento, que no estaba firmado por el Pontífice, se llama *Syllabus*. En él se recogían los “errores” de la sociedad decimonónica: panteísmo, naturalismo, racionalismo, comunismo, socialismo, moral autónoma, liberalismo, libertad de culto e imprenta, etc.

Giner de los Ríos se pregunta por el futuro de los *católicos viejos*, ¿qué actitud tomarán en el futuro?: *Quizá al ver que la cuestión religiosa ha entrado en una nueva faz en las naciones civilizadas, en la cual ya no se trata para los espíritus sinceramente piadosos de decidir entre Catolicismo y Protestantismo, sino entre Religión natural y Religión revelada, tomen partido por la primera.*

Los fragmentos transcritos son de suma importancia porque en ellos se pone de relieve la ruptura que se produce entre el catolicismo y los intelectuales progresistas.

Sería inútil confeccionar una relación general de los problemas religiosos en nuestra literatura. Comienzan de forma sistemática alrededor de la revolución de septiembre de 1868. Pero no se puede confundir la temática anticatólica con el problema religioso. En Galdós, por ejemplo, encontramos reflejada la intransigencia católica en *Doña Perfecta* o en *La familia de León Roch*, pero también se pueden encontrar en su obra curas que son ejemplo de caridad. Entrado ya el siglo xx, la temática religiosa aparece en obras como *A.M.D.G.* de Pérez de Ayala o *El jardín de los frailes* de Manuel Azaña, pero ni uno ni otro se pueden incluir en el “problema religioso”, porque el primero critique con acritud los colegios de jesuitas y el segundo la Universidad agustina de El Escorial.

Problemas existenciales en la literatura española existen en sentido lato a partir de finales del siglo xix y comienzos del xx pero conviene distinguir cuidadosamente entre estos y el existencialismo propiamente dicho. La “angustia vital” de los escritores españoles de este periodo afecta a la producción de Ganivet, Azorín, Baroja y Pérez de Ayala. Sin embargo, el escritor español existencialista en sentido estricto –a pesar de sus oscilaciones– es Miguel Unamuno.

5.3. EL CASO DE UNAMUNO: MORIR LA MUERTE

Miguel de Unamuno (Bilbao 1864-Salamanca 1936) recibió en su niñez y juventud una profunda formación católica que habría de determinar parte de su futuro. En 1894 ingresó en la Agrupación Socialista de Bilbao a la que perteneció hasta 1897, año clave en su vida pues una crisis religiosa le acer-

có nuevamente al cristianismo. Durante su militancia en el PSOE Unamuno no olvidó del todo su angustia religiosa.

La profunda inquietud religiosa e intelectual de Unamuno le llevaba a leer y escribir de y sobre los temas más diversos. En 1907 escribe en su ensayo *Mi religión: Yo he buscado siempre agitar, y a lo sumo, sugerir más que instruir. Ni yo vendo pan, ni es pan, sino levadura o fermento.*

Hay amigos, y buenos amigos, que me aconsejan que me deje de esta labor y me recoja a hacer lo que llaman una obra objetiva, "algo que sea, dicen, definitivo, algo de construcción, algo duradero". Quieren decir algo dogmático. Me declaro incapaz de ello y reclamo mi libertad, mi santa libertad, hasta de contradecirme, si llega el caso (...).

Es obra de misericordia suprema despertar al dormido y sacudir al parado, y es obra de suprema piedad religiosa buscar la verdad en todo y descubrir dondequiera el dolor, la necedad y la inepticia.

En el ensayo *Ibsen y Kierkegaard* escribió Unamuno: *Fue el crítico de Ibsen, Brandes, quien me llevó a conocer a Kierkegaard, y si empecé a aprender el danés, traduciendo antes que otra cosa el Brand ibseniano, han sido las obras de Kierkegaard, su padre espiritual, las que sobre todo me han hecho felicitarde de haberlo aprendido.* Descubre algo absolutamente moderno: lo adecuado que es el teatro para el tema existencial: los distintos personajes pueden reflejar las distintas facetas del yo existencialista. *La cristiandad no hace sino jugar al cristianismo,* exclamó Kierkegaard y cita Unamuno. Lo extraño es que Charles Moeller escribiera hace años en su voluminosa obra *Literatura del siglo xx y cristianismo* estas palabras: *Si apenas hay ya cristiandad, en cambio sí hay cristianos. Cristianos escogidos, que preparan el futuro en secreto.*

Guillermo de Torre observó: *Kierkegaard, cuyo nombre resonó en España antes que en ningún otro país de la Europa meridional, merced precisamente a don Miguel.* Aunque los existencialistas arranquen de Kierkegaard no podemos negar las diferencias que existen entre ellos. A Sartre, por ejemplo, que aprende el existencialismo en Heidegger, le separa un abismo de su maestro. Unamuno es anterior a Sartre pero aquel no ejerció influencia sobre este ni sobre Heidegger cuya obra clave *El ser y el tiempo* es de 1927 y *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1912. Aparte de que estos autores evolucionaron notablemente: Heidegger terminó en el nazismo, Sartre en el marxismo. A Unamuno lo podríamos llamar "adelantado" del existencialismo del siglo xx pero no precursor.

Se pueden enumerar una serie de coincidencias entre Unamuno y el que este llamaba "el hermano Kierkegaard". Se encuentran, entre otros lugares, en *Del sentimiento trágico de la vida*, por ejemplo, "la razón es enemiga de la vida", "el verdadero humanismo no es el de las cosas del hombre, sino el

del hombre”, “el mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia”, “no basta pensar, hay que sentir”. Pero la profunda relación de Unamuno con los acontecimientos temporales de su entorno, su preocupación por los sucesos españoles, el vivir en ambientes tan diferentes como la Dinamarca de principios de siglo XIX y la España de la Restauración y la Dictadura hacen que las diferencias entre Kierkegaard y el autor español sean más que notables.

Uno de los temas que más obsesionaron a Unamuno fue la doctrina del “hombre de carne y hueso”. Al principio de *Del sentimiento trágico de la vida* escribe: *Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.*

Y este hombre concreto de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos. El hombre, objeto y sujeto de la filosofía, no puede ser, según Unamuno, ningún “ser pensante”, por el contrario, siguiendo una tradición que se remonta a San Pablo y que cuenta entre sus mantenedores a Tertuliano, San Agustín, Pascal, Rousseau y Kierkegaard, Unamuno concibe el hombre como un ser de carne y hueso, como una realidad verdaderamente existente, como “un principio de unidad y un principio de continuidad”. Su intuición y sentimiento del hombre son más radicales que los demás existencialistas.

Las novelas más importantes de Unamuno suceden a la publicación de sus grandes ensayos. Así, después de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) aparece *Niebla* (1914); y después de *La agonía del cristianismo* (1925) viene *San Manuel Bueno, mártir* (1933). No quiere decir esto que las novelas sean la exposición en este género de su pensamiento filosófico. Por otra parte a Unamuno no le preocupó jamás la cuestión del “género literario” y llamó a *Niebla* “nivola” y no novela. Augusto Pérez, su protagonista, es uno de los personajes más célebres de Unamuno. El primero vive en un mundo inconcreto, así el autor construye mejor los conflictos íntimos que desarrolla, el “lugar” puede ser cualquier ciudad española de principios del siglo. El tema angustioso de la “nivola” es el de la personalidad. Existe un momento clave en *Niebla*, como nos cuenta Unamuno en 1935: Augusto Pérez se le presenta a Unamuno en sueños creyendo este haberlo matado –“matado” en la “nivola”– y pensando el autor, arrepentido, resucitarlo, Augusto le pregunta a Unamuno si este creía posible resucitar a Don Quijote y le responde que imposible; entonces replica Augusto: *Pues en el mismo caso estamos todos los demás entes de la ficción.* Unamuno le propone una solución: *¿Y si te vuelvo a soñar?* a lo que le contesta: *No se sueña dos veces el mismo sueño. Ese que usted vuelva a soñar y crea que soy yo será otro.* Ese “otro” es el personaje de la obra de teatro *El otro* (1926).

Al final Unamuno “mata” a Augusto Pérez y piensa continuar la biografía de este en el “otro mundo”, pero *el otro mundo está dentro de este mundo y de esta vida. Hay la biografía y la historia universal de un personaje cualquiera, sea de los llamados históricos o de los literarios o de ficción. Ocurrióseme un momento hacerle escribir a mi Augusto una autobiografía en que me rectificara y contase cómo él se soñó a sí mismo. Y dar así a este relato dos conclusiones diferentes –acaso a dos columnas– o para que el lector escogiese. Pero el lector no resiste todo, no tolera que se le saque de su sueño y se le sumerja en el sueño del sueño, en la terrible conciencia de la conciencia, que es el congajoso problema. No quieren que le arranquen la ilusión de la realidad.*

Acabamos de ver que Unamuno interpreta el existencialismo de forma particularísima, casi diríamos que existe entre su existencialismo y el surrealismo una zona de contacto. Él mismo escribió en el citado prólogo a *Niebla* (edición de 1935): *En 1921 di a luz mi novela La tía Tula, que últimamente ha hallado acogida y eco –gracias a las traducciones alemana, holandesa y sueca– en los círculos freudianos de la Europa central.*

De 1917 es *Abel Sánchez*, de la que el propio autor opinaba que era “acaso la más trágica de sus novelas”. En ella expone Unamuno el tema del cainismo. Joaquín, antagonista de la obra, exclama: *¿Por qué nací en tierra de odios?*

En un ambiente cotidiano y vulgar vive *La tía Tula* donde se vuelve a plantear el tema de la personalidad. Esta mujer, que muere virgen, es paradójicamente la “madre” de la novela. Las dos “madres” carnales mueren después de dar a luz y Tula se convierte en madre sin objeto, es decir, madre sin hijo carnal, como las “pobres clarisas” del convento de Santa Clara de Palencia cuidan a un Cristo yacente con afán maternal, según podemos leer en uno de los poemas más importantes de Unamuno: *El Cristo yacente de las hermanas clarisas de Palencia.*

Unamuno siempre rechazó la fe desnuda, en varias obras lo expuso. En su largo poema *El Cristo de Velázquez* (1920) el poeta se dirige a Cristo:

..... Déjanos
nuestra sudada fe, que es frágil nido
de aladas esperanzas que gorjean
cantos de vida eterna, entre tus brazos,
las alas del Espíritu que flota
sobre el haz de las aguas tenebrosas,
guarecer a la sombra de tu frente.

Con *San Manuel Bueno, mártir* (1933) alcanza la cumbre de su producción novelística.

El autor presenta la obra como texto ajeno, escrito por Ángela Carballino. No es un recurso nuevo, ya lo había utilizado en *Don Sandalio, jugador de ajedrez*. Resulta que siendo *San Manuel Bueno, mártir* una de sus obras más profundas, concisas y representativas, la técnica utilizada sirve para que el lector la pueda “aceptar” como algo no filosófico del autor. La novela adquiere de esta forma una mayor verosimilitud. Para Blanco Aguinaga la aparente sencillez de la novela viene exigida por el afán de exponer claramente el exceso de asociaciones libres subordinadas. Ricardo Gullón observa que *tratándose de una novela-confesión, el lector no se enfrenta directamente con el suceso, sino por persona interpuesta. Se pierde en objetividad cuanto se gana en perspectiva; si por un lado tenemos una visión parcial, hagiográfica del protagonista y su mundo, por otra parte esa visión podemos rectificarla contemplándola desde un punto que permite ver el narrador (o narradora, en este caso) junto a lo narrado*. Por ello, para Blanco Aguinaga la utilización reiterada del imperfecto sirve a esta intención.

Son varios críticos los que han indicado la importancia que tiene la reaparición del paisaje en la novela, omitido después de *Paz en la guerra*. Y es que, como escribe Gullón, a ese paisaje se le llama con razón escenario; escenario inspirado en el lago de San Martín de Castañeda, en Sanabria. El lago y los habitantes del pueblo se sitúan fuera de la historia.

San Manuel, protagonista de la obra, es el cura del pueblo. Siente la angustia de su “yo” y silencia sus dudas sobre la resurrección; su caridad reside fundamentalmente en no comunicarlas a los demás.

Reaparece de nuevo el respeto que sentía Unamuno por la fe sencilla del pueblo –por eso, entre otros motivos– elige una aldea como escenario.

S.H. Eoff cree que *el problema de Don Manuel es el de renunciar a una personalidad espiritual que él solo puede entrever vagamente, pero que, a pesar de todo, trata confiadamente de interpretar*. En una ocasión, San Manuel le dice a Ángela: *Reza por nosotros... pero reza también por Nuestro Señor Jesucristo*. Hacía muchos años que Unamuno había observado que Kant en su *Crítica de la razón práctica* opina que Dios es una creación del hombre. No olvidemos que Unamuno cita en varias ocasiones el grito de Jesús “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”

Don Manuel arregla los problemas de la gente del pueblo. Es un santo. Está lleno de virtudes, de caridad especialmente. Pero es un falso. A nadie comunica sus dudas. De esta forma se establece un abismo entre él y el pueblo. En cierto modo es un hombre superior, es el encargado de engañar, de servir de consuelo. ¿Cómo es posible que Unamuno lo creara, él que tantas veces había predicado la duda? Ocurre que Unamuno distingue entre la fe y la voluntad de creer. El pueblo tiene fe y Don Manuel –como Unamuno– quiere creer. Gullón opina que *el pobre sacerdote padece la enfermedad mortal de Kierkegaard: “ese suplicio contradictorio, ese mal del yo: morir eternamen-*

te, morir y no morir, morir la muerte. Pues morir quiere decir que todo está acabado, pero morir la muerte significa vivir la muerte de uno, y vivirla un solo instante es vivirla eternamente” (Kierkegaard).

La caridad de Don Manuel lo convierte en San Manuel. La duda de don Manuel no desemboca como acabamos de decir en el quietismo. Es una “duda activa”. La de Unamuno es una duda creadora, actitud absolutamente moderna.

Una novela breve, concisa, antirretórica, perfectamente inteligible –*San Manuel Bueno, mártir*–, es considerada por gran parte de la crítica como uno de los logros mayores de Unamuno. Temáticamente no aporta grandes originalidades respecto a su producción anterior. ¿Dónde, entonces, su singularidad artística? Creemos que en el lenguaje y la construcción. Se ha hablado mucho de cierto descuido de Unamuno en la construcción, de su exceso de irracionalismo, del desorden ocasional. Son tópicos. Unamuno escribió y pensó mucho y, como hombre paradójico, comete además, en ocasiones, descuidos que podríamos llamar creativos, porque toda obra los tiene y no la empobrecen, quedan como el insecto atrapado en la gota de ámbar. Sería idealismo centrar la cuestión en lo que una obra tiene de imperfecto. En su *Última lección de cátedra* (1934) Unamuno dijo: *El individuo es, ciertamente, un producto social, pero la sociedad es un producto humano e individual, y el hombre un animal racional –civil, político le llamó Aristóteles–. Racional –de razón, ratio, y este de rerum habere– quiere decir verbal: el hombre es un animal que habla (...) Y pensar en lengua española es pensar lo que esa lengua ha pensado, creer lo que ha creído. Porque una lengua, alma de un pueblo, piensa y cree. Y no digamos que no siente, porque se siente en pensamiento –los sentimientos son pensamientos en conmoción–. Lo otro son sensaciones animales, no racionales, no humanas, no personales. Y basta observar, por otra parte, la honda cultura tradicional de tantos analfabetos.*

6. PÍO BAROJA Y EL INTENTO FRUSTRADO DE EL ÁRBOL DE LA CIENCIA

Pío Baroja (1872-1956), autor al que nos referiremos en el tema 4, es individualista radical, se siente a disgusto en España y en todos sitios. Leyendo sus *Memorias* comprobamos que protesta de todo. Su trilogía *La lucha por la vida* –*La busca* (1904), *Mala hierba* (1904) y *Aurora roja* (1905)–, sirve, entre otras cosas, para mostrar a la sociedad española lo que quería ignorar: la miseria.

Baroja estuvo influido por uno de los filósofos más pesimistas, Schopenhauer, en el que encontró la base de su escepticismo vital. Al principio, hasta la aparición de *César o nada* (1910), la influencia de Nietzsche fue