

José María Marco

Sueño y destrucción de España

Los nacionalistas españoles (1898-2015)

Planeta

ÍNDICE

Agradecimientos
Introducción

1. La crisis de fin de siglo
2. La izquierda nacionalista
3. Los nacionalistas de derechas
4. El fantasma del nacionalismo español

Epílogo provisional: 2015. Fin de ciclo
Aclaración final. Sobre el concepto de nacionalismo
Selección bibliográfica
Notas
Créditos

Te damos las gracias por adquirir este EBOOK

Visita **Planetadelibros.com** y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Próximos lanzamientos
Clubs de lectura con autores
Concursos y promociones
Áreas temáticas
Presentaciones de libros
Noticias destacadas

PlanetadeLibros.com

Comparte tu opinión en la ficha del libro y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Paloma Marco su apoyo, su paciencia y su generosidad sin límites. A Ana Bustelo, mi editora, su entusiasmo, su ánimo, sus consejos y su comprensión.

Sin la amistad de José Manuel Sáenz Rotko, de la UPCO, este libro habría sido imposible de escribir.

Isabel Isbert y el equipo editorial de Planeta demostraron una vez más su dedicación, su amistad y su profesionalidad.

Matías Jové —que siempre encuentra el gesto y la palabra amable—, Jorge Martín Frías, Rafa Rubio, Joaquín Puig de la Bellacasa, Guillermo Graíño, David Sarias, Miguel Gil y David Barrancos leyeron parte de las primeras versiones del trabajo, aportaron sus sugerencias y me animaron a continuar. Fernando Martín Pinillos y Mario Ramos escucharon varias versiones del proyecto. Jorge del Palacio aportó algunos datos importantes. Pelayo González-Escalada, Nacho Cuevas, Alexia Delclaux y Silvia de Pedro fueron también lectores atentos.

Roberto Inclán, Jaime Moro, Laura Parrondo y Beatriz Zaballa, participantes en un seminario sobre la izquierda del nacionalismo, leyeron una primera versión del capítulo correspondiente y me hicieron sugerencias inapreciables.

Muchas de las ideas de este libro fueron ensayadas en las páginas de *La Razón*, el periódico en el que estoy orgulloso de escribir todas las semanas. Agradezco a todos mis compañeros, periodistas auténticos, su compromiso, su confianza y su exigencia.

Belén Urosa, Emilio Sáenz Francés, Pedro Álvarez Lázaro, Alfredo Verdoy y mis compañeros en los departamentos de Relaciones Internaciones y Traducción e Interpretación de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid (UPCO) me animaron siempre, una y otra vez. Mis estudiantes de los cursos 2012/2013, 2013/2104 y 2014/2015 —también mis estudiantes extranjeros de intercambio— pusieron a prueba algunas de las ideas aquí expuestas. El personal de la Biblioteca de la Universidad —y los demás compañeros de la Universidad, docentes y no docentes— no fallaron nunca.

También doy las gracias por su apoyo y su amistad a Dieter Brandau, Mario Noya, Fernando Sans Rivière, Pablo Meléndez-Haddad, Sergio Sánchez, Julia Escobar, Enrique Fernández Marqués, Blanca Reneses, Inés Tostón, Kerry Halferty-Hardy, Tom Burns Marañón, Chris Zaki, Asunción Oltra, Pere Borrás, Laure Blancherie, Martín Gurría, Nuria de Francisco, Ismael Bandekhodaei, Jordan-Nicolas Matte, Marta Alejandro, Jonathan House, Victoria Ordóñez, María House, Marta Perezpayá, Joseph Munz, Óscar Elía, Carlos Alonso, Lola Egido y Francisco LaRubia Prado, Araceli Cabezón, Rogelio Rubio, Alejandro Sanz, María Crespo y Giancarlo Ibargüen. En recuerdo de Liz Callan, Oswaldo Muñoz y Bob Romero.

Los amigos de Twitter fueron, en algunos momentos complicados, de una ayuda inapreciable.

Ni qué decir tiene que las opiniones y los errores son sólo responsabilidad mía.

S. D. G.

INTRODUCCIÓN

Durante mucho tiempo, en nuestro país ha estado mal visto declararse español. Ser español era un accidente, un hecho menor y secundario, un inconveniente que no tenía remedio. Muchos españoles, sobre todo los más educados, se sentían incómodos con su nacionalidad. El pasaporte les permitía salir a respirar, pero también los delataba. Lo mejor era esconderlo, como era deseable disimular los rasgos de lo español. La sensación de inferioridad era abrumadora, apenas compensada por un sentimiento de superioridad no menos aplastante con respecto a los propios compatriotas.

Se hablaba mucho de «este país» y los españoles eran «los españolitos». Son formas de expresión que alivian la responsabilidad a la que obliga la pertenencia a una comunidad nacional. Cuando decimos «en este país», nos libramos de nuestra nacionalidad y endosamos a los demás una situación que no nos gusta. Así creemos salvarnos, cuando lo que hacemos es revelar nuestra escasa consistencia ética —nadie se libra de nada por tan bajo precio— y nuestros complejos. Si tomamos distancia con respecto a «los españolitos» o a «este país», es para dejar claro que nosotros no somos «un españolito» más. De alguna manera misteriosa, al pronunciar las palabras mágicas, pasamos a ser ajenos a ese país que ha dejado de ser el nuestro.

Lo hacemos porque intentamos demostrar que nos sentimos más próximos a aquello que consideramos superior: «Europa» o, descendiendo aún más en la ignominia, «los países de nuestro

entorno» o los países «normales». Así es como llegamos a decir a que «en un país normal tal cosa no ocurriría», sin pararnos a pensar qué será eso de un «país normal», ni por qué asignamos al nuestro la calificación de «no normal» o, dicho más literariamente, de parodia, deformación o esperpento. Otro tanto ocurre con «Europa», que no señala una realidad, sino un deseo, un ideal del que nos imaginamos que nuestro país no participa, como sí participan, en cambio, otros países «de nuestro entorno». Comparada con ese ideal, la realidad nunca da la talla.

El mismo tratamiento reciben los símbolos. Hubo un tiempo en que resultaba casi inconcebible identificarse con alguno de los símbolos nacionales. Era, en el mejor de los casos, algo ridículo. ¿Cómo podía una persona ponerse en la situación de verse representado por unos colores o unos compases musicales? ¿Y tan ramplones, además? Resultaba algo impostado, poco estético, sospechoso. Los símbolos anulan lo individual, acaban con la diferencia, demuestran el mal gusto —algo rancio, anticuado— de quien los aceptaba. Además, revelaban cierta disposición a acatar un proyecto autoritario. Identificarse con alguno de los símbolos nacionales españoles ha llegado a ser en bastantes ocasiones, por decirlo con la brutal banalidad con que se expresan estas cosas, un gesto fascista.

Había algo paradójico en esta condena. No afectaba a los símbolos nacionales no españoles, y más en particular a los que han simbolizado la nación nacionalista catalana o vasca. Quien exhibía la *senyera* o la ikurriña estaba exento de la sospecha de «facha». Nadie sabía explicar por qué. En realidad, la exclusión de los símbolos nacionales españoles era de orden político. Durante mucho tiempo, incluso el nombre de España estaba descartado. España se había convertido en algo abstracto y se hablaba del «Estado», el «Estado español», «el país» en el mejor de los casos. Y como no se hablaba de España, tampoco se decía «nosotros» ni «nuestro país».

La persistencia de estos usos desde finales de los años 1970 era aún más sorprendente porque la sociedad española había conseguido

desde entonces éxitos muy importantes. Aún bajo la dictadura, vinieron unos años de modernización acelerada y de prosperidad económica. La Transición fue un logro de todos, que debía haber devuelto a los españoles una nueva confianza en sí mismos. El asombroso progreso económico y social ocurrido desde entonces, propiciado por la estabilidad de una democracia liberal sólida, también debía haber contribuido a que viviéramos con naturalidad y aplomo nuestra nacionalidad, nuestra ciudadanía. Lo hicieron, claro está, y la visión de nuestro país continuó cargándose de sentido positivo con la lucha contra el terrorismo, que ponía en juego la solidaridad entre españoles de una forma práctica e inteligible.

El terrorismo no ataca a un individuo, ni a una parte de la sociedad. Ataca a lo que nos une como españoles. Por eso los símbolos de España empezaron a cobrar a partir de ahí un nuevo sentido, muy alejado del que durante tanto tiempo habían reflejado. En vez de significar la imposición y el autoritarismo, se estaban convirtiendo en signos de libertad y de tolerancia, los símbolos de un orden civilizado de convivencia en el que cualquier opción personal que respete la ley es bienvenida. Los éxitos deportivos, con su intensidad épica, su alejamiento de la política y su esencial carácter democrático, también fueron permitiendo la relación natural con los símbolos nacionales y el despliegue de unos sentimientos que de otro modo no se habrían expresado nunca. Se podía esperar que las generaciones nacidas después de la dictadura de Franco fueran capaces de plantear una forma nueva, más libre, de comprender y vivir su nacionalidad.

Ha sido así… a medias.

Hoy en día no hay tantas reticencias, ni tanto miedo, ni tanta ansiedad. Los símbolos nacionales han dejado de ser objeto de censura social y los españoles, salvo las elites que se creen educadas, los muestran sin problemas en múltiples campos de la vida. Aun así, no hemos sido capaces de dar un contenido intelectual y moral, también político, a la palabra «España». La experiencia de nuestra propia nacionalidad carece de elementos comunes que vayan más

allá de las costumbres, de algunos rasgos de carácter, de ciertos elementos estereotipados como los que a cualquiera de nosotros se le vienen a la cabeza al pensar en España.

Todos los países pagan su tributo a la imagen, a los estereotipos, a lo que ahora se llama la «marca». Estos rasgos contribuyen a situar el país y lo que produce, o lo que ofrece, en el mapa global. Todos los países, sin embargo, y en particular los países que han realizado contribuciones decisivas a la cultura de la humanidad, presentan rasgos de identidad que van más allá de esos signos siempre reductores. Gran Bretaña es la cuna del liberalismo y el núcleo de un imperio que supo evolucionar hacia una cultura global. Francia es la patria de los derechos humanos y de la nación republicana. Estados Unidos es el nacimiento de la democracia y el escenario donde la libertad hace posible la realización de la felicidad personal. Son tópicos, claro está, pero lo son de una manera distinta a los clichés culturales. Los comparten todos los nacionales y configuran la forma concreta que la ciudadanía, que es la dimensión política de cada ser humano, adopta en cada uno de estos países. También son reconocidos como tales por los demás nacionales. Habrá quien se refiera a ellos como las «nobles mentiras» de las que habla Platón en *La República*, pero tal vez sea mejor recordar lo que los griegos llamaban *politeia*, que es la naturaleza de una comunidad política, aquello que forma su estilo o su manera de vivir y que alcanza, con su proyección en el exterior, su reconocimiento, una distinción especial.

Pues bien, nuestro país, con una historia tan antigua y tan rica, con una identidad tan clara, tan inmediatamente reconocible, con rasgos de carácter tan significativos, carece de rasgos definitorios —de valores, o de virtudes cívicas— a la hora de caracterizar la comunidad política, la *politeia* que formamos. Los hay, como no podía ser menos, y en abundancia: Europa, la monarquía, la lengua española o castellana, la igualdad, el liberalismo, la diversidad, la contribución a la globalización… En conjunto, sin embargo, no acaban de formar un sistema coherente y comprensible a partir del cual se levantaría un consenso moral y político sobre la sustancia —la

politeia— de lo español. En términos nacionales, España, tan antigua, tan atractiva, tan hermosa, anda sin rumbo.

Ese conjunto de valores y principios, que es en parte lo que antes se llamaba «virtudes», no se desarrolla sólo en una esfera general, ideológica y abstracta. Más aún, si la única atmósfera que los rodea es la política, acaban perdiendo vigencia. Para hacerse realidad en la vida de las personas y dotar de contenido la dimensión ciudadana de cada uno de nosotros, esas virtudes requieren una disposición moral y emocional especial. Es lo que llamamos «patriotismo», o «lealtad nacional». No consiste en la exaltación de la propia nacionalidad, ni siquiera —por lo menos en primer término— en el orgullo de formar parte de una nación. Es, más sencillamente, una emoción que surge de la identificación con la comunidad nacional de la que formamos parte. Nos reconocemos en ella como nos reconocemos en lo que sabemos que forma parte de nosotros mismos: nuestra familia, por ejemplo. En consecuencia, nos sentimos responsables de su continuidad, de su prosperidad, de su proyección. También nos reconocemos en lo que nuestros conciudadanos, o compatriotas, realizan.

No hace falta identificarnos con todo lo que han hecho en la historia y todo lo que hacen en el presente. Más de una vez esa identificación será imposible porque esos actos son moralmente reprobables, o estamos en desacuerdo con sus objetivos y su sentido. Lo mismo ocurre en la vida personal, donde será difícil encontrar a alguien que esté orgulloso de todo lo que ha hecho a lo largo de los años. Eso no nos lleva a renegar de nuestra propia vida. Al contrario, nos habrá de llevar a reconocer que somos la consecuencia de todos nuestros actos. Otro tanto ocurre con nuestro país. Aunque no nos guste todo lo que han hecho nuestros compatriotas, no podemos dejar de considerarlos como tales. Habremos de reconocer que el país o la nación son consecuencia del conjunto, no sólo de lo que me gusta a mí. La nación, por tanto, no excluye a nadie. Precisamente

por eso, porque la nación incluye a todos, nos incita también a ser generosos. El fundamento último, el más importante de la nación, es el perdón. En su expresión más depurada, aquella que se manifiesta en los símbolos que la representan y en las virtudes que estos significan, la nación acoge y hace visible lo mejor de todos los que formamos parte de ella. Y lo mejor, lo más difícil, lo que más nos dignifica y aquello que ennoblece todo el resto de nuestra conducta, es haber conseguido perdonar.

La lealtad nacional es por tanto una emoción universal, básica, que hace posible el ejercicio práctico de las virtudes cívicas por las cuales colocamos nuestra vida y nuestros actos en una dimensión que va más allá de lo individual y, sin llegar a la fraternidad universal, la integra en una comunidad que hace inteligible, clara, una dimensión esencial del ser humano. Los símbolos no juegan un papel menor. Como algunos otros grandes rasgos del comportamiento humano, la lealtad nacional necesita ser expresada en público. Eso sólo puede hacerse mediante signos, gestos y comportamientos ritualizados, que encaucen las emociones y las hagan comprensibles también para la propia persona. Más allá de la expresión de la lealtad, los símbolos son su pedagogía, aquello por lo que nos comprendemos a nosotros mismos en nuestra dimensión nacional: en lo que aquí nos ocupa, en nuestra dimensión de españoles.

En una perspectiva puramente política, el patriotismo fue clave a la hora de establecer la nación liberal en el siglo XIX y luego las democracias liberales tras la Segunda Guerra Mundial. La lealtad nacional fue uno los factores cruciales para establecer los consensos sobre los que se construyeron los regímenes democráticos modernos, de los que el pluralismo es la característica primera. La lealtad que se deduce del patriotismo permite confiar en que el adversario político respetará el consenso básico nacional y, por tanto, la diversidad de opciones ideológicas y políticas. Sin el patriotismo, la nación queda sin fundamento moral y sentimental, las virtudes cívicas carecen de raíces y el adversario político se convierte en un enemigo al que no es

posible confiar el poder. Sin la lealtad nacional como emoción y como base de las virtudes cívicas, la nación está siempre por construir.

Como todas las virtudes clásicas, el patriotismo fue objeto de una dura crítica cuando llegó la gran revolución moral y cultural de los años 1960 y 1970. Aquella generación planteó como algo inmediato, al alcance de la mano, una posibilidad inédita: la del cumplimiento de cualquier horizonte vital imaginable, para cualquier persona y fuera de cualquier imposición previa, que a partir de ahí resultaría algo intolerable. Las personas aspiran desde entonces a una autodeterminación sin concesiones. Esta forma nueva de estar en sociedad era posible gracias a la nueva configuración del Estado, que en vez de ser el enemigo de la libertad había pasado a convertirse en su fundamento y su garantía en las tres décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Nada de todo eso habría sido posible sin la lealtad nacional vigente en ese tiempo. Sin embargo, y como era lógico, la generación que llevó a cabo la ruptura cultural de los años sesenta y setenta vio en el patriotismo una rémora que obstaculizaba la plena satisfacción de los objetivos vitales propios. También resultaba un poco ridículo y, como ya se ha dicho, sospechoso.

Desde los años noventa, la expresión de la lealtad a la propia nación, lo que llamamos el «patriotismo», se enfrenta a otro gran desafío. Se trata de la globalización. En realidad, no es algo completamente distinto del movimiento emancipatorio que se puso en marcha en los años 1960 y 1970. La globalización, efectivamente, puede ser entendida como la situación en la que las personas, sin vinculación determinante con un territorio —es decir, desvinculadas de una cultura, unas tradiciones o unas costumbres particulares—, se ven sometidas, lo quieran o no, a la necesidad de elegir por ellas mismas su identidad. Desde esta perspectiva, la globalización es la emancipación obligada, la autodeterminación irremediable a la que cada uno de nosotros se enfrenta en la actualidad.

Se entiende bien que la nacionalidad y, más aún, el patriotismo o la lealtad nacional entren en conflicto con esta nueva realidad. La

pertenencia a una nación es casi siempre un elemento ajeno a la decisión de la persona, algo que contradice el principio mismo de la globalización. Nadie tiene por qué sentirse orgulloso, ni siquiera íntimamente relacionado, con una realidad que no ha elegido. La globalización, por tanto, parece invitar a una actitud cosmopolita. El sentimiento de pertenencia y la solidaridad no están limitados a un grupo. El individuo tiende a identificarse con la humanidad entera, fuera de los límites arbitrarios y egoístas que impone la nación, no digamos ya la patria. En un mundo en el que parece no haber fronteras, en el que la soberanía nacional retrocede en favor de entidades supranacionales, un mundo conectado las veinticuatro horas del día y donde los desplazamientos son algo cotidiano, la nación y la patria parecen algo de otro tiempo, arbitrario y retórico. Vuelve el ciudadano del mundo, cosmopolita, que no conoce más límite que el planeta. Se diría incluso que el planeta se le queda corto.

Desde que la autodeterminación antiautoritaria y la globalización se pusieron en marcha, el patriotismo, o lealtad nacional, ha venido sufriendo una erosión constante. El desprestigio de la virtud patriótica no es, por tanto, exclusivo de nuestro país. En muchos de los más desarrollados, sobre todo en las democracias liberales con Estados de bienestar generosos que han cambiado la relación del ciudadano con el Estado, la percepción que tienen muchos nacionales se parece a lo que ha ocurrido en España.

El sentimiento es particularmente intenso en las personas que fueron jóvenes cuando la revolución moral del siglo pasado, y en los que han venido después. Ni los jóvenes franceses ni los británicos —ni los norteamericanos— suelen manifestar con facilidad su lealtad nacional. A diferencia del caso español, sin embargo, en casi ninguno de esos países este desapego ha llegado a poner en cuestión la naturaleza misma de la comunidad política a la que pertenecen. En nuestro país, es España misma, la naturaleza de la nación y, por tanto, la nacionalidad y la ciudadanía españolas lo que resulta problemático como principio y premisa general.

Se suele atribuir esta realidad propiamente española, que todos hemos podido comprobar en nuestra propia experiencia, a varios hechos.

El primero es la dictadura de Franco. Franco quiso despolitizar la vida española, pero durante casi cuarenta años, el nombre y la idea de España, sus símbolos y, por tanto, la propia dimensión española de la vida de las personas fueron sometidos a una politización sistemática. Así es como la idea de España y la nación española quedaron identificadas con un régimen autoritario, antimoderno, antidemocrático y antiliberal. Desde entonces —sigue la misma explicación—, no habría sido posible zafarse de ese estigma que ha contaminado la esencia misma de nuestra comunidad política, de aquello que hace posible la convivencia. Y como la base misma está contaminada, la expresión pública de la lealtad y el afecto resulta imposible porque coloca a quien pretende hacerlo en un terreno políticamente ambiguo, que vendría a justificar las peores sospechas. A la acusación de nostalgia y autoritarismo que suscita la lealtad nacional, o el patriotismo, se añade en España esta dimensión específica que lo hace todavía más repelente. A partir de ahí, el destierro o la censura de los símbolos han cerrado la vía al aprendizaje y a la comprensión de la lealtad nacional. Hay varias generaciones de españoles a las que se les ha cegado, desde el Estado español, la vía de acceso a su dimensión nacional y ciudadana de españoles.

Otra explicación hace referencia a la forma en la que —supuestamente— la nacionalidad española se habría ido forjando a lo largo del tiempo. Postula que la idea de España que hemos heredado no ha tenido nunca en cuenta la diversidad de culturas propia de lo hispánico. Lo español, según esto, habría venido a simbolizar o a servir de herramienta a un proyecto unificador, homogeneizador y, en más de un sentido, represor de las diferencias. En este caso el argumento se remonta mucho más allá de la dictadura de Franco, que no habría hecho más que consolidar una inclinación previa, muy

anterior. La expulsión de los judíos y los moriscos —el propio concepto de Reconquista—, la intolerancia religiosa y el antijudaísmo, la supresión de los fueros tradicionales, la imposición del castellano, la propia construcción de España desde Castilla y el repliegue en una identidad católica y contrarrevolucionaria después de la irrupción del liberalismo son algunos de los jalones de este largo proceso en el que se habría construido una identidad intolerante y represiva. Este estrechamiento del horizonte vital está en la base de la interminable decadencia española. Lo mismo que nos separó de la modernidad europea nos llevó a la ruina y a la inferioridad. La dictadura de Franco no habría sido más que el colofón de esta larga tradición de autoexclusión y empobrecimiento. La España en la que vivimos hoy en día todavía no se ha librado de ella.

En estas condiciones, que nos hacen constitutivamente diferentes e inferiores, cualquier posible expresión de la nacionalidad o de la ciudadanía españolas resulta problemática. Dejar de exclamar «¡este país!» y decir «nosotros» —nosotros como españoles— requerirá una reevaluación de la herencia, larga y torturada donde las haya, como paso previo a una reinvención de la identidad española que la reconcilie con todo ese conjunto de heterodoxos, disidentes y minoritarios expulsados de lo que debería haber sido el espacio común a todos. El trabajo es tan enorme, y de resultado tan incierto, que resulta más sencillo disolver lo que nos une que reformar, o más bien reconstruir, una identidad que parece incapaz de asimilar el pluralismo, que es lo propio de la modernidad.

Curiosamente este análisis se solapa en muchas ocasiones con otro que mantiene lo contrario, casi punto por punto. En este caso, nuestro problema como españoles no procedería del trabajo de represión al que lo español ha sometido a quienes vivían esa misma realidad de una forma distinta. Vendría más bien de la incapacidad de lo español para crear y afianzar un espacio uniformemente nacional. Si se entiende bien el razonamiento, eso querría decir que la imposición ejercida no habría sido suficiente. En el caso de la

diversidad de las nacionalidades españolas, el establecimiento de una identidad española indiscutible habría requerido la laminación de todas las demás, como ocurrió en Francia y en Gran Bretaña. Comparado con estas grandes naciones europeas, el caso español vuelve a ser interpretado como proyecto fallido, aunque esta vez por falta de energía en la aplicación de la nacionalización.

Este último argumento centra el diagnóstico del fracaso en la debilidad del *nacionalismo español* y en su escasa capacidad para nacionalizar la vida política, la sociedad y la cultura de nuestro país. Es esa debilidad la que habría dado pie a la aparición, a finales del siglo XIX y principios del XX, de los nacionalismos periféricos. Con un nacionalismo más resolutivo, a la francesa o a la británica —no digamos ya a la italiana o a la alemana, lo que colocaría al argumento en un terreno turbio, bronco por demás—, eso se habría podido evitar. Resulta difícil discutir una hipótesis que se basa en unos hechos que no ocurrieron. Además, si se tiene en cuenta lo que sí ocurrió en Francia o en Gran Bretaña, donde apenas quedó rastro de la diversidad social, cultural y política previa a la instalación del Estado nacional, resulta excesivamente fácil afirmar lo que habría pasado en España de darse esas mismas condiciones.

Hay algo que la hipótesis de la España represora, tanto como la de la debilidad del nacionalismo español, parecen no tener en cuenta. Es la posibilidad de que el desarrollo nacional español responda a los mismos parámetros en los que se fueron construyendo las demás naciones europeas. No siendo distinto, por lo fundamental, del resto, y sujeto como estuvo a tensiones parecidas y desafíos similares, presenta, como es natural, rasgos propios.

La idea de la nación española —la nación de antes de las naciones constitucionales— tiene raíces muy antiguas, que dieron lugar a una de las construcciones políticas más complejas y poderosas de la era moderna. Más que por la imposición de la unidad, se caracteriza por la gestión de la complejidad y por su dimensión global. La monarquía compuesta, es decir la monarquía que debía tener en cuenta la diversidad de leyes y costumbres de los

reinos y los territorios que la componían, creó una comunidad política que luego, a lo largo del siglo XIX y casi reducida a la península, se convirtió en la nación política española, con ciudadanos titulares de derechos y obligaciones. Esta nación no implicaba ninguna pulsión jacobina, o centralizadora a la inglesa. Convivía con la diversidad cultural y lingüística —en algún caso, también jurídica— propia de España. La falta de uniformidad no tiene por qué ser considerada un fracaso.

Tampoco fue un fracaso la unidad nacional española ni la conciencia de pertenecer a una misma comunidad nacional. Existían mucho antes de que surgieran los nacionalismos, ya sea el nacionalismo español o los que fueron apareciendo, con más o menos intensidad, en Cataluña, el País Vasco y Galicia. Hasta mucho tiempo después de la aparición de estos, no hubo un movimiento que intentara responderles con un instrumento equivalente, es decir, que recurriera al nacionalismo español para neutralizar los nacionalismos no españoles, aunque fueran nacidos en nuestro país. Sí que hubo intentos de crear un nacionalismo español. Es lo que llamamos el «regeneracionismo» y esos intentos, efectivamente, no tuvieron éxito.

Este fracaso puede ser interpretado como una debilidad, porque desmoviliza a los españoles ante la pulsión disgregadora de los nacionalismos no españoles, pero también puede ser entendido como una virtud, una ventaja. La sociedad española estaba nacionalizada —a su manera, ni que decir tiene—, y no requiere de nacionalismo para entenderse a sí misma como nación. Por eso mantiene con el nacionalismo una relación tan reticente. La nación española existía muchos siglos antes de la aparición de los nacionalismos, y los españoles no necesitan de nacionalismo para comprenderse a sí mismos como miembros de la comunidad política española.

Buena parte de este libro está dedicada a describir cómo y por qué los ensayos de nacionalismo español no consiguieron convencer al conjunto de la sociedad española, ni siquiera a una parte relevante.

Hizo falta una convulsión tan dolorosa como la de la dictadura de Primo de Rivera, la Segunda República y la Guerra Civil para que surgiera un nacionalismo español con capacidad de movilización política. Y aun así… esos movimientos nacionalistas perdieron bastante pronto sus aristas más virulentas. En vez del fervor revolucionario propio del nacionalismo, adquirieron los rasgos de un movimiento conservador, nostálgico de otros tiempos, muy anteriores a los nacionalismos, en los que todavía existía la unidad: de religión, de costumbres, de moral.

Luego decayeron hasta el pragmatismo más descarnado, el de los últimos quince años de la dictadura de Franco. A finales del siglo XX, aquella ilusión estaba condenada. Sólo la larga vida del dictador y la profundidad del trauma sufrido entre 1923 y 1939 la mantuvieron viva. Por eso, lo que hay que explicar no es tanto la contaminación de lo español y de la idea y los símbolos de España ocurrida durante la dictadura. Lo que hay que intentar comprender es más bien por qué la sociedad española no fue capaz de recuperar una idea distinta de España, una vez acabada la dictadura.

Ya hemos visto hasta dónde alcanza esta paradoja por la cual los éxitos políticos y económicos no han sido capaces de generar una reflexión que ponga los cimientos de una idea de España que a su vez nos haga inteligible nuestro propio país. Este libro intenta comprender las dificultades que están en la raíz de esta situación. Por qué nuestro país parece seguir estancado en un inacabable proceso de construcción nacional. Por qué no somos capaces de aceptar que surja un proyecto común que haga explícito y comprensible todo aquello que nos une.

1
LA CRISIS DE FIN DE SIGLO

A finales del siglo XIX, los españoles vivíamos en un régimen político liberal». Otro tanto ocurría en los demás países europeos. Algunos de estos regímenes liberales eran republicanos, como ocurría en Francia y en Suiza. Muchos de ellos eran monarquías. Entre estos estaban Gran Bretaña, Portugal, Holanda, Bélgica, Italia, Suecia o Dinamarca. Como es natural, cada país organizaba el poder conforme a su tradición y a sus costumbres. Todos, sin embargo, cumplían los requisitos básicos del liberalismo, que son la separación de poderes y el respeto a los derechos humanos.

El liberalismo es el sistema político que rompe la unidad del poder político para evitar el autoritarismo, coloca los derechos del ser humano en el centro de la vida pública y organiza esta para defenderlos y darles cumplimiento. Entre estos derechos figuran la vida y la libertad, que permite a la persona emanciparse de las tradiciones, de las costumbres, de las imposiciones arbitrarias del poder. Los derechos, por otra parte, son universales y se derivan de una condición que todos los seres humanos comparten. Aunque los seres humanos no siempre nos guiemos por lo más razonable, todos tenemos acceso a la razón. Era el principio fundamental de la Ilustración.

A finales del siglo XIX, los derechos tenían una larga historia. Hay quien la hace remontar a la Carta Magna inglesa de 1215 y a la Escuela de Salamanca, en la España del siglo XVI. Encontraron

expresión en las cartas de derechos inglesas del siglo XVII, en la república democrática de las provincias holandesas y en las Actas de Tolerancia de los territorios ingleses en América del Norte. Fueron proclamados en la Declaración de Independencia y en la Constitución norteamericana, para ser fijados luego en la Declaración de Derechos del Ser Humano y del Ciudadano promulgada en Francia en 1791.

El triunfo del liberalismo

La Constitución española de 1812 no recogió una carta de derechos independiente, pero los integró en el cuerpo del texto. Desde entonces, y a pesar de una oposición a veces brutal, fue imposible concebir un régimen político moderno que no articulara cierta división de poderes y no tuviera en cuenta los derechos de vida, libertad y propiedad. Ahí está el significado de la monarquía constitucional de finales de siglo, instaurada tras un período revolucionario que duró seis años, entre 1868 y 1874. La Constitución de 1876 no recogió la carta de derechos promulgada en la de 1869. Sin embargo, los incorporó casi todos en el texto de los diversos artículos. La Constitución de 1876 también consagraba la separación de poderes, con un equilibrio complejo, pero eficaz, entre el gobierno y la Corona, que a su vez se iba convirtiendo en el símbolo de la unidad y la persistencia de la nación histórica. El «sistema de la libertad», del que había hablado Montesquieu en el siglo XVIII, había llegado a su culminación.

A diferencia de las democracias liberales de hoy en día, los regímenes liberales del siglo XIX no se habían propuesto incorporar el conjunto de la población a las decisiones políticas. Las decisiones las tomaba una minoría, una elite que se consideraba suficientemente representativa del conjunto. En general, esta elite fue respetada siempre que ella misma respetara los derechos. Era un grupo abierto y en ella participaban propietarios, empresarios,

banqueros, comerciantes, profesionales, intelectuales, militares, sacerdotes e incluso algún título rescatado del desplome del Antiguo Régimen estamental y autocrático. Ahora bien, por muy abierta que estuviera, no dejaba de ser una minoría que monopolizaba el debate y la toma de decisiones. Para escoger a esta elite política y gobernante, se recurrió a sistemas de elección de sufragio restringido, que limitaban la participación. Votaban aquellos (varones, claro está) que habían demostrado algún mérito o que tuvieran propiedades, una responsabilidad, algo que defender.

El liberalismo vivió una primera etapa dorada después del período revolucionario y de las guerras napoleónicas. Los liberales prosperaron entonces, amparados por la ola conservadora y ecléctica con la que los países europeos reaccionaron a la marea revolucionaria. A este período dorado, cuando se pusieron los cimientos de los Estados liberales, le puso fin la nueva oleada revolucionaria de 1848. Esta, sin embargo, también tuvo otro efecto: integrar a los progresistas, el ala izquierda del liberalismo, en el sistema. Gracias a ese gran consenso, los grandes regímenes creados en la segunda mitad del siglo culminaron el triunfo del liberalismo.

Las revoluciones de 1848 también habían traído al primer plano una cuestión que estaba en el núcleo mismo de la doctrina y la organización del «sistema de la libertad». Era la cuestión de la democracia. Si los seres humanos tienen todos, por el mismo hecho de serlo, idénticos derechos, esa igualdad no puede dejar de trasladarse al terreno político. Antes o después, la igualdad de derechos que instauraba el liberalismo tenía que convertirse en igualdad de condiciones ante la realidad política. El éxito del liberalismo y la prosperidad que había traído el capitalismo —que, en su esencia, consiste en la aplicación del liberalismo a la vida económica— empezaron a abrir el camino a la democratización de los regímenes liberales. Se trataba, sin embargo, de un desafío gigantesco. La democracia no es una forma de organización política sencilla. Requiere que el conjunto de la población se sienta comprometido en la decisión política, que participe en esta y que

entienda la relación que existe entre la vida personal y la pública. Exige, por tanto, el cultivo de la ciudadanía, que en su definición más general es la dimensión política del ser humano.

Existía el ejemplo de Estados Unidos y de Suiza. El francés Alexis de Tocqueville —muy leído en España y en todos los países americanos de habla española— admiraba la democracia norteamericana. Consideraba la democracia como el fruto de la obra de la Providencia, obra universal y duradera, ajena al poder humano.[1] Ahora bien, Tocqueville también relacionaba la democracia con elementos específicos y formas de vida que no estaban presentes en todos los países europeos: la experiencia del autogobierno municipal, la enseñanza generalizada, la existencia de lo que se llamaría luego una «sociedad civil», e incluso una forma de vivir la religión ajena a la política pero también capaz de fundar en terreno firme la ética personal y colectiva. Por eso, nadie sabía si la participación del conjunto de la población en las decisiones políticas sería compatible con el respeto a los derechos. Muchos sospechaban que podía ocurrir lo contrario. En España, los años revolucionarios entre 1868 y 1874 parecían haber demostrado que no todos los demócratas estaban dispuestos a respetar la libertad.

Como el desafío democrático está inscrito en el núcleo mismo del liberalismo, los países con regímenes liberales se enfrentaban a la necesidad de instaurar la participación sin acabar con la separación de poderes y los derechos humanos. Estados Unidos fue estableciendo el sufragio universal entre 1792 y 1856, aunque quedaron pendientes, además de las mujeres, los afroamericanos. Francia lo promulgó en 1848 y, casi de inmediato, sirvió para llevar al poder, mediante plebiscito, a un autócrata. El sufragio universal se consolidó en la Tercera República, después de 1870. Dinamarca lo promulgó en 1849 y Australia lo fue instaurando entre 1850 y 1902. Alemania lo promulgó en 1867, y las repúblicas iberoamericanas, que aspiraban a seguir el camino de los países con regímenes liberales, también lo pusieron en práctica: Colombia en 1853, Chile en 1888, Brasil en 1891 y Argentina en 1912. En países como Noruega, Bélgica,

Reino Unido y Suecia, a finales de siglo podía votar entre el 30 y el 40 por ciento de la población adulta.[2]

En España los liberales más conservadores se mostraban prudentes, en particular después de lo ocurrido en el período revolucionario entre los años 1868 y 1874. Pensaban que, antes de haber alcanzado un nivel mínimo de prosperidad y de educación, el experimento democrático sería inútil y peligroso. Los liberales de Sagasta, que venían del antiguo progresismo, el ala izquierda del liberalismo, se mostraban más impacientes. Había que restaurar en su integridad —en la medida de lo posible— los derechos proclamados en 1869. La discrepancia en el ritmo de democratización implicaba una diferencia de fondo acerca de la capacidad del liberalismo para absorber la onda de choque de la democracia. También había consideraciones de estrategia política y partidista. Si los liberales que acabaron reunidos en torno a Sagasta participaron en el consenso en que se fundó la monarquía constitucional, fue con la condición de que esta hiciera suyos los principios democráticos. El liberalismo, pensaban con razón Sagasta y casi todos sus amigos, culminaba en la democracia. Y ellos eran los llamados a ponerla en marcha. Es lo que hicieron durante el llamado «Parlamento largo», cuando Sagasta ocupó la Presidencia de gobierno entre 1885 y 1890.

En esos años, Sagasta fracasó en su proyecto de *fusionar* el conjunto del liberalismo en una organización disciplinada. A pesar de sus esfuerzos, su paciencia y su inteligencia política, no logró unir bajo un mando único a las muy diversas familias que componían la izquierda española. Aquello tendría repercusiones posteriores y no era un buen presagio para el régimen liberal. La democracia requería grandes partidos capaces de dejar atrás el gobierno de los notables y de las elites, que era lo propio de los regímenes puramente liberales.

En cambio, Sagasta sí que logró cumplir en su totalidad su programa político, liberal y democrático a un tiempo. Su gobierno llegó a un acuerdo con el Vaticano, con lo que se permitió, aunque en condiciones restrictivas, el matrimonio civil. Acabó con la esclavitud

disfrazada de «patronato» en las Antillas. Procedió a la codificación legislativa en el Código Civil de 1889, que instauró la unidad de la ley en nuestro país, pero respetó también los ordenamientos forales de Navarra y el País Vasco. Estableció el juicio por jurados, símbolo de la democratización de la administración de la justicia. Y legalizó las asociaciones, lo que abrió el camino a la participación en la vida pública de sindicatos como la UGT (fundada en 1888) y partidos como el PSOE (de 1879). Para rematar su labor, Sagasta consiguió que el Parlamento promulgara el sufragio universal (masculino). Era la clave que aseguraba la democratización del liberalismo. La obra del siglo XIX español culminaba en una realidad política nueva, que unía, esta vez sí, democracia y libertad. Cuando volvieron al poder, los conservadores aceptaron todos estos avances. El gran edificio del régimen liberal abría las puertas a la ciudadanía democrática.

Nadie sabía entonces que se necesitarían otros ochenta y cinco años, con dos dictaduras y una guerra civil de por medio, para conseguir lo que entonces pareció, y tal vez estuvo, al alcance la mano.

El significado del 98

El 3 de julio de 1898, la escuadra española empezó a salir de la bahía de Santiago de Cuba. Había atracado allí para evitar el combate abierto con la armada norteamericana. Cuando los barcos españoles asomaron fuera de la bahía, los norteamericanos abrieron fuego. Poco podían hacer los heroicos marinos españoles. Tenían una flota anticuada y mal pertrechada. Los mandos, el gobierno, la elite dirigente y la casa real, en particular la reina regente María Cristina, sabían que aquella escuadra no podía hacer frente a la de Estados Unidos, una potencia industrial en plena expansión, con recursos militares muy superiores. Aun así, nadie encontró la manera de llegar a un acuerdo que hubiera podido evitar el «desastre».

En Estados Unidos, no todo el mundo era partidario de intervenir en Cuba, pero la presión sobre la opinión pública, los intereses económicos y el populismo llevaron a la primera potencia democrática a dar el paso que le abría las puertas de la gran escena internacional. Hasta entonces, Estados Unidos se había mantenido apartado de ella. Por su parte, los miembros de la clase dirigente española no supieron cómo enfrentarse a la ola de entusiasmo bélico, atizado por el patriotismo, que sacudió a la opinión pública de nuestro país. Hubo opiniones en contra, expresadas en público. Antonio Maura, que había propuesto un estatuto de autonomía para Cuba en 1892, recordó la responsabilidad de los gobiernos españoles que no supieron encauzar la opinión ante el conflicto. Algunos republicanos, muy pocos, se opusieron. Los socialistas insistieron sobre todo en la injusticia de la redención del servicio militar, que evitaban quienes podían desembolsar una importante cantidad de dinero.

Eran voces minoritarias. Cuando llegó la noticia de la derrota, quedó a la vista una realidad nueva. España, que había iniciado la gran expansión europea cuatrocientos años antes, en 1492, tenía que abandonar sus últimas posesiones ultramarinas. Nuestro país se enfrentaba a una realidad que acababa con lo que quedaba de su grandeza imperial. La derrota certificaba lo que parecía una interminable decadencia. La decadencia quedó convertida a partir de entonces en la clave explicativa de la historia española.

Se puede intentar comprender aquellos hechos de otra manera. Para eso, conviene colocarlos en la perspectiva de lo que les ocurrió a otros países, europeos y no europeos, en esos mismos años. Las últimas dos décadas del siglo XIX y las primeras del XX asistieron a un gran movimiento de expansión comercial, territorial y política. Aquello condujo al enfrentamiento entre países que competían por la hegemonía mundial. Como resultado, muchos países sufrieron derrotas parecidas al 98 español. Y estas derrotas suscitaron a su vez crisis que en más de un caso pusieron a prueba la conciencia nacional.

Francia abrió el ciclo con la derrota ante Alemania de 1870, cuando el ejército del Segundo Imperio se derrumbó ante el empuje prusiano y los alemanes alcanzaron los alrededores de París. La capitulación en Versalles dio ocasión a la formación del Imperio alemán, el Segundo Reich, y a la pérdida para Francia de Alsacia y Lorena, dos territorios que formaban parte, para muchos franceses, del núcleo irrenunciable del territorio nacional. Como describió Vicente Cacho Viu en su ensayo *Francia 1870 – España 1898,* aquella derrota movió a una reflexión en la que los españoles, después del 98, se inspiraron en amplia medida.

Los portugueses sufrieron su propio 98 en 1890, ocho años antes que los españoles. Fue el llamado «Ultimátum», por el que Gran Bretaña obligó a Portugal a abandonar sus ambiciones de extender un imperio por la franja central del continente africano, desde Angola en el oeste hasta Mozambique, en el océano Índico. En unas cuantas horas, Portugal vio acabado su sueño imperial. Jesús Pabón, estudioso de los diversos «noventayochos», dice que por ahí acabará derramándose la sangre del rey don Carlos y de su hijo el heredero del trono, asesinados en 1908. Aquel fue el acontecimiento que terminó trayendo la República portuguesa.[3] Japón también tuvo su 98, que llegó en 1895, cuando tres «potencias», como se decía entonces —Rusia, Alemania y Francia—, le obligaron a rechazar lo que había ganado en el Tratado de Shimonosheki después de la guerra con China. Japón, embarcado en su proyecto de modernización, empezará a tomarse la revancha cuando derrote a Rusia, en 1905. Esta fecha, a su vez, constituye el 98 ruso, que contribuirá a provocar la revolución en el Imperio.

Gran Bretaña también tuvo su 98 cuando, en 1896, Estados Unidos plantó cara a la antigua metrópoli en la competencia que los dos países mantenían acerca de los territorios de Venezuela y la Guyana. Gran Bretaña no salía de su asombro ante aquella insolencia. Luego se retiró. Nuestro 98 fue, en cierto modo, el segundo momento de este proceso por el cual Estados Unidos se declaró «prácticamente soberano» en América.[4]

El mismo año 1898 asistió, finalmente, a otra de esas humillaciones que tuvieron que sufrir entonces casi todas las «potencias» tradicionales. Un destacamento francés estuvo a punto de enfrentarse a otro inglés en Fashoda, en Sudán. Para evitar la guerra, los franceses se vieron obligados a renunciar a la ambición de establecer un imperio africano de este a oeste del continente. Salisbury, el primer ministro inglés, expresó ante el embajador francés lo que Jesús Pabón llamó «la esencia de los 98»: «Sí; ustedes tienen razón, pero han de retirarse…».[5]

Estos años, entre la guerra franco-prusiana de 1870 y la Primera Guerra Mundial, han recibido un nombre: la «era del imperialismo». Como analizó el historiador Eric Hobsbawm, entre finales del siglo XVII y el último cuarto del siglo XIX, la hegemonía económica y militar de los países occidentales no se había traducido en conquista y expansión. Todo cambió a partir de 1870. Francia se lanzó a la expansión territorial tras la humillación de 1870. Inglaterra, y luego Alemania, más reticente por el escepticismo de Bismarck ante esta clase de aventuras, también acabaron decidiéndose. Estados Unidos empezó a reivindicar el espacio americano, y Japón, el del Oriente y el Pacífico. Incluso países pequeños como Bélgica, y otros sin tradición expansiva, como Italia, se incorporan a la carrera.

De pronto, habían quedado atrás los tiempos del equilibrio europeo, tan delicado y que tantas energías había requerido. Se había abierto un nuevo horizonte, el del equilibrio y la política mundiales.[6] La voluntad de expansión llevó a ocupar territorios, sojuzgar poblaciones y explotar nuevos productos y nuevos mercados en una carrera acelerada, propiciada por la acumulación de capital, los avances técnicos en las comunicaciones y el armamento, así como por la industrialización y los progresos de la organización social. El crecimiento de la población europea, debido al progreso general, obligaba a una emigración masiva. También se fueron imponiendo políticas proteccionistas que parecían obligar a las industrias nacionales a buscar salidas fuera del espacio europeo. Ideológicamente, la expansión la sostenía la competencia entre

economías nacionales rivales, inspirada en el éxito de las teorías darwinistas sobre la supervivencia de las especies, trasladada a la «lucha» entre naciones. También se recurrió a la retórica de la misión civilizadora de las culturas europeas. Al tiempo que los saqueaban, los europeos se disponían a guiar a los pueblos atrasados a un nuevo grado de cultura y civilización.

Entonces el imperialismo fue progresista. Lo dejó bien claro el republicano francés Jules Ferry, que lo promovió como política nacional. Joaquín Costa soñaría, como una parte de la izquierda de nuestro país, con una España llamada a participar en la nueva empresa civilizadora, prolongación de su antigua acción en el mundo. En 1876, se constituyó la Sociedad Geográfica de Madrid, que en 1901 se convirtió en la Real Sociedad Geográfica, bajo patrocinio del monarca. La siguieron otras, como la Sociedad Española de Africanistas y Colonialistas. La Sociedad Geográfica estuvo involucrada en proyectos de descubrimiento y expansión territorial, como las dos expediciones de Manuel Iradier en Guinea, las del arabista Joaquín Gatell (también llamado «el caíd Ismail»), de Emilio Bonelli y de José Álvarez Pérez en Marruecos y en el Sahara, que llevarían luego a la intervención de España en África, o también la de Juan Víctor Abargues de Sostén en el África oriental.

A pesar de las diversas iniciativas y del entusiasmo de Costa y de Lucas Mallada, entre otros, la empresa «colonialista», o imperialista, no consiguió un apoyo gubernamental consistente. Los gobiernos españoles preferían gestionar los restos del antiguo imperio antes que embarcarse en nuevas aventuras. Fue entonces cuando España perdió los últimos restos de su imperio americano. Por tanto, no sólo hubo escasa capacidad para extender el poder de España. Hubo derrota y retroceso. España perdía sus últimas colonias cuando los demás países europeos adquirían nuevas posesiones.

Las desgracias no acababan ahí. La derrota ante Estados Unidos y la independencia de Cuba, Filipinas y Puerto Rico no suscitaron una reacción de indignación, como había ocurrido en Francia en 1870. Es bien conocida la anécdota según la cual las noticias de lo

ocurrido en Santiago de Cuba ni siquiera impidieron a los madrileños acudir a los toros. Más que la indiferencia, lo que el lugar común pretende subrayar es la índole conformista, la abulia de los españoles. Aquí no cayó la monarquía —como había caído el Segundo Imperio en Francia—, ni las masas se echaron a las calles —como en la Comuna parisina—, ni fue proclamada la Segunda República, siempre según lo ocurrido en Francia con la Tercera. En realidad, lo extraordinario no era que esto no ocurriera en nuestro país. Lo extraordinario era que muchos españoles, sobre todo la minoría educada, estuvieran convencidos de que aquí tenía que ocurrir lo mismo que en Francia. Francia, efectivamente, fue durante mucho tiempo la plantilla por la que muchos intelectuales y políticos españoles intentaban entender su país… y entenderse ellos mismos.

Como era natural, la realidad no seguía aquel guión francófilo e ideal. Que no lo hiciera, sin embargo, no quiere decir que las cosas no evolucionaran. Casi de inmediato, efectivamente, empezaron los cambios políticos que debían llevar a nuestro país a superar la derrota y la depresión moral. Eso no impidió que siguiera destacando el contraste entre unos países europeos pujantes, llenos de energía y dispuestos a repartirse el mundo, y una España incapaz de expandirse, defender sus fronteras y pedir responsabilidades a sus gobernantes. El 98 español cobró así un carácter único, excepcional, como si nadie hubiera sufrido derrota alguna en esos años. El contraste era aún más doloroso porque la nueva era imperialista parecía llegar a su esplendor con la derrota de la potencia que en su tiempo había dominado el mundo y abierto a Europa el horizonte mundial. Cuatrocientos años después de 1492, la España imperial caía derrotada por las nuevas potencias imperialistas. Acababa de empezar más de un siglo de repliegue, ensimismamiento, narcisismo y un abrumador complejo de inferioridad.

Imperialismo, nación y crisis del liberalismo

En aquel fin de siglo, las imágenes y los símbolos eran demasiado potentes como para que alguien tratara siquiera de ofrecer una interpretación distinta. Todo el discurso político de la época está impregnado de metáforas de lucha, de avance, de supervivencia y de primacía. También de misión, civilización, extensión del progreso, la cultura y la libertad. Nadie, y menos que nadie los derrotados, podía ofrecer una alternativa al triunfalismo imperialista. En París se celebró la Exposición Universal de 1889 con la Torre Eiffel como símbolo. Las grandes capitales europeas se convertían en centros irradiantes de cultura cosmopolita, avances industriales y comunicaciones vertiginosas. El triunfo de la civilización culminaba el éxito del liberalismo. Occidente, o Europa, había alcanzado el final apoteósico de la Historia.

Hoy sabemos que todo aquello estaba destinado a desaparecer en poco tiempo. Los «imperios» levantados en esos años apenas duraron unas décadas, hasta la Gran Guerra, cuando casi todas las «potencias» se replegaron en sus fronteras nacionales. En contra de la retórica de la lucha, tan característica de finales del siglo XIX, lo hicieron sin apenas pelear, como si abandonaran una rémora. Verdad es que, por lo general, tampoco dejaban mucho tras de sí, salvo —en el mejor de los casos— unas elites cultivadas al estilo de la metrópoli.

El contraste no puede ser más profundo con la España imperial, que había durado más de tres siglos y en esos años había ido construyendo nuevas Españas allí donde se había instalado. España, efectivamente, había realizado el Imperio en el verdadero sentido de la palabra: una unidad cultural, política y religiosa más allá de la cual sólo era concebible la barbarie. La ambición española era la del Imperio antiguo, auténtico se podría decir: la unidad del mundo entero (o al menos la garantía de la paz gracias a un orden jerárquico de los Estados) y la realización de un ideal que acabaría por imponerse a los demás.[7] Con la revolución liberal de principios del

siglo XIX, aquella comunidad política se transformó en la nación española extendida por Europa, por Asia y por América que describió el artículo 10 de la Constitución de 1812. Como era natural, en el convulso panorama intelectual español de finales de siglo XIX, recordar aquella realidad, que tampoco había alcanzado su desarrollo como comunidad política nacional, habría parecido pura retórica. Sin embargo, ahí estaban los elementos de un proyecto imperial que, de forma fantasmal, se pondría en marcha años después.

El Imperio, o la España planetaria de 1812, había sufrido la crítica, muchas veces feroz, a cargo de los propios españoles: desde la puesta en cuestión del derecho a la conquista de las Indias, hasta la conciencia de la incapacidad para competir con los nuevos proyectos nacionales europeos en la guerra de los Treinta Años, en pleno siglo XVII. Nada de eso, sin embargo, había acabado con la idea de «Imperio», ni con sus fundamentos ideológicos y culturales, ni con el aparato político, administrativo y militar vigente hasta bien entrado el siglo XIX.

No se puede decir lo mismo del imperialismo europeo de finales de siglo. A pesar del éxito, las justificaciones de la expansión no acababan de resultar convincentes. El liberal inglés Herbert Spencer no entendió nunca cómo el liberalismo, que preconizaba la paz y el comercio, se podía haber convertido en una empresa militarizada. John A. Hobson, otro británico, gran analista del imperialismo, pensaba que si los comerciantes habían llegado a confiar sus intereses a los militares, era porque los intereses privados primaban sobre el interés general. El mismo Hobson creía que el imperialismo era algo artificial y precario. Una cierta dosis de imperialismo puede ser considerada un «desbordamiento» de la idea nacional, pero la realidad imperialista nunca crea un orden integrado, sino otro violento y explotador.[8] También los marxistas, en particular Lenin, emprendieron la crítica de la empresa imperialista. En contra de las profecías científicas de Marx, la revolución no acababa de llegar a los países industrializados. La traería el imperialismo. Sería la fase final

de un capitalismo en la cual el liberalismo se habría desprendido de su máscara humana y legalista.

En un registro más superficial, la retórica imperialista era demasiado grandilocuente como para ser tomada del todo en serio. El rey Leopoldo de Bélgica, que se enriqueció mediante la práctica del genocidio en el centro de África, declaró que «todo lo que buscamos es la regeneración moral y material del país».[9] En el fondo, como dijo Hobson, nadie se tomaba en serio las proclamaciones civilizatorias y humanitarias de los demás. Eso no quería decir, como también escribió Hobson, que quien las enunciara fuera siempre un cínico. La propia estética del momento oscilaba entre la vuelta al clasicismo, las nuevas formas mecánicas industriales y la asimilación de lo exótico. La combinación de Imperio romano, progreso industrial y evocaciones localistas formaba un producto agradable, ecléctico, pero con dificultades a la hora de convertirse en un estilo duradero. La modernidad, que iba a llegar pronto, renegaría de él por falto de rigor, por inauténtico.

No por ello el imperialismo dejaba de tener una consistencia propia, con efectos a largo plazo. Otro de los significados de los 98, como la derrota de España vino a dejar claro, era que se estaba agotando el gran ciclo iniciado simbólicamente en 1492. Acababa de abrirse un mundo nuevo. La antigua forma imperial, sostenida por la conciencia de la unidad y la voluntad de imponerla desde arriba (como habían hecho los romanos y los españoles) dejaba paso a otra. Ahora el mundo empezaba a ser verdaderamente único, tal y como lo empezamos a conocer ahora, más de un siglo después. A diferencia de lo que ocurría en el Imperio clásico, este proceso no se hace desde arriba, desde una única voluntad política capaz de imponerse al mundo entero, sino desde dentro y desde abajo. En apariencia, nadie está a cargo del proceso. Como ha expuesto en *La crise du libéralisme* Marcel Gauchet, a quien sigo en este análisis, el orden jerárquico, característico del Imperio —y también del liberalismo—, estaba dejando paso a otro en el que la organización del espacio

político se hará en horizontal, sin relación con una instancia trascendente que sostenga el orden del todo.

El imperialismo revela así su auténtica naturaleza: la crisis y la reformulación de la idea nacional. En el orden liberal, las naciones se habían ido conformando como comunidades particulares, definidas a lo largo de la historia, pero que incorporaban naturalmente, desde dentro, la dimensión universal que define la nación moderna. Esa era la dimensión que habían puesto en juego los movimientos de emancipación nacional del siglo XIX, liberales y románticos, fundamentalmente distintos del nacionalismo que iba a venir luego. Las naciones —es decir, quienes tenían conciencia de formar parte de una nación— querían emanciparse. Lo que querían con eso era llegar a aportar a lo que se llamaba el «concierto de las naciones» su versión de lo que las unía a todas, como debía unir a todos los seres humanos: la cultura universal, el progreso general, la humanidad. Europa —el equilibrio europeo— era la formulación civilizada y cultural de ese orden en el que se integraba, con un cierto grado de armonía, lo nuevo (los derechos humanos, la libertad, la autonomía, la autodeterminación que venía de la Ilustración) con lo tradicional (la jerarquía, las elites, la conciencia de la unidad que la religión seguía manteniendo).

El imperialismo, como ha explicado Marcel Gauchet, era el síntoma de que aquel sistema había entrado en crisis. Se estaba produciendo una reformulación de fondo de la idea nacional. Con el imperialismo, las naciones se enfrentan a una dimensión nueva. Esta dimensión las obligará a una nueva posición en un mundo que ha dejado de ser puramente exterior, pero en el que la dimensión universal propia de lo nacional se ha desplomado, como está en trance de desplomarse el equilibrio europeo.

Las proclamaciones de grandeza que sirven de escaparate al imperialismo, tan delirantes a veces, incluso tan grotescas, tenían una contrapartida. Era lo que Gauchet ha llamado el «vértigo imperial». Se expresa en la urgencia, el dramatismo, la ansiedad con la que el imperialismo caracteriza su propia «misión». Lo que mueve

a la lucha por la conquista de una parte del mundo es la conciencia de que aquellos que no sean capaces de realizarla están condenados. En un escenario mundial que se asemeja a la naturaleza descrita por los darwinistas, sólo sobrevivirán los mejores. Y la única demostración posible de superioridad es conquistar más territorios, abrir más mercados, someter y explotar a más y más poblaciones. La misión de civilización deja ver otro rostro, angustiado, que a su vez revela otra inquietud aún más profunda.

Lo que se está expresando ahí es la ansiedad que surge a partir del cambio al que está sometida la comunidad nacional, que era la forma que definía la única posibilidad conocida hasta ahí de convivencia. La conciencia de que la nación está siendo sometida a un cambio radical, de fondo, es lo que está debajo de ese vértigo imperial. La nación no puede ser ya pensada en función de un orden jerárquico y trascendente: ahora es una parte más del mundo y es esa pertenencia la que la obliga a redefinirse. En el nuevo orden «imperialista», el Imperio, la gran unidad imperial, ha desaparecido. Al mismo tiempo, la desaparición de la instancia universal que nutría la identidad nacional lleva a las naciones a intentar sustituirla por la expansión territorial, por un apetito de poder que justifica cualquier barbarie, por mucho que contradiga la nobleza de la misión de civilización que enarbolan como consigna y justificación.

En el fondo, es la nación lo que está en juego. Se está redefiniendo la forma nacional, y una de las fórmulas que se intentarán, ante el desplome de lo universal trascendente y la aparición de un mundo nuevo, global y sin trascendencia, será la de la universalización de las formas nacionales. Esa es la urdimbre del delirio de grandeza que sostiene el proyecto imperialista y convierte a Gran Bretaña en la cabeza de un Imperio, a la República Francesa en la Francia Imperial e incluso a Bélgica, tan singular, tan modesta, en la «Gran Bélgica», embarcada en su terrible proyecto imperialista en el Congo Belga, el «corazón de las tinieblas». De la antigua idea imperial, no queda nada. Como apuntó Hobson, ahora coexisten diversos imperios, un hecho completamente nuevo. Efectivamente, el

nuevo imperialismo y los nuevos imperios son formas degradadas de la nación: nacionalismos expansivos.

Esa voluntad de redefinir lo propio, lo nacional, como instancia universal —una vez que ha desaparecido la dimensión universal interior de la nación—, está en la base de esa construcción radicalmente nueva de lo nacional que es el nacionalismo. Efectivamente, el nacionalismo es, al menos en parte, la respuesta a una situación en la que una vez perdida la dimensión universal interna de la nación, típica del liberalismo del siglo XIX, todavía no se ha puesto en marcha la nueva forma de lo nacional. Una vez retirada la marea imperialista, esta nueva forma servirá de instancia intermedia entre la persona y lo exterior, y servirá también de canal de comunicación poroso, nunca del todo abierto ni cerrado, entre el individuo y un mundo definitivamente global. Hoy nos encontramos ahí. Entonces, el nacionalismo, al exaltar como universal la identidad propia, intenta servir de contención a lo que se está formando en ese mismo momento: la nación actual, radicalmente moderna, una comunidad política en la que cualquier orden jerárquico que no esté basado en el mérito comprobable ha desaparecido.

La empresa imperialista moviliza las energías de todos, hasta el punto que se habló de «imperialismo social», porque amortiguaba el descontento interno a través de mejoras económicas o reformas sociales.[10] Confirma la nueva forma de la nación, en la que todos los individuos son libres, autónomos y están situados en el mismo plano. Consagra, por tanto, la igualdad como la base de la nación, que a su vez —en esta perspectiva— no es más que el conjunto de la sociedad de los individuos libres. Es en ese sentido, muy poco marxista, en el que el imperialismo llevaba el germen de su propia destrucción, tan próxima a pesar de la grandilocuencia que exhibía. La contradicción entre la igualdad en el interior de la nación y la exaltación de la superioridad de cara al exterior era demasiado brutal como para poder ser mantenida demasiado tiempo. Excepto, eso sí, en aquellos imperialismos que, como el ruso o el alemán, se seguían reclamando de la antigua forma imperial en la que la unidad se fundamenta en la

existencia de una instancia trascendente, de naturaleza religiosa o casi religiosa, lo que Hannah Arendt denomina «imperialismo continental», frente a imperialismo colonial.[11]

Nuestro país no fue ajeno a ninguno de estos grandes movimientos, que veremos aparecer una y otra vez en las siguientes páginas. Lo fue, como era natural, a su modo, desde su propia perspectiva. Esta parece indicar que España, en aquellos momentos, quedó al margen del movimiento que se había puesto en marcha entonces, en los veinte años finales del siglo XIX. España agotó su ciclo *imperial* en el momento en el que los demás países llevan a su apogeo su propio proyecto *imperialista*, como le ocurre al resto de los países europeos y parecía haber ocurrido también con Estados Unidos. España habría quedado así fuera del arranque mismo de lo que acabará siendo la modernidad, lo que vivimos hoy como resultado de aquel cataclismo.

No ocurrió así, sin embargo. España no participó de la oleada imperialista, pero sí de la crisis de la que esta es síntoma y resultado, que es el cambio en la conformación de la nación y la necesaria reconfiguración política del liberalismo. Retirada la dimensión imperialista, que una antigua y auténtica potencia imperial como España tenía por fuerza que vivir a su modo, nuestro país padecerá los mismos problemas que los demás, y con una intensidad parecida. Sufrirá las mismas ondas de choque, y los españoles intentarán ofrecer respuestas que son similares, dentro de su especificidad, a las que se intentan articular más allá de unas fronteras que a veces parecerán selladas. Lo que llamamos «el 98» es la forma española de una crisis general, la crisis del liberalismo y de la nación, la nación liberal y constitucional. Las respuestas que elaboraron nuestros compatriotas no se alejaron por lo sustancial de las que se intentaron ofrecer en otros países, tan afectados como nosotros por el cambio que se estaba produciendo.

La invención del nacionalismo. Escenas y doctrinas francesas

A lo largo del siglo XIX, fue cuajando en toda Europa la idea de que España era un país romántico y misterioso, como un puente que se adentraba en las brumas de Oriente. Por contraste, la cultura europea estaba hecha de claridad, justo medio, progreso, raciocinio. Era una percepción absurda. Baroja lo argumentó en varias ocasiones, en particular en su novela *La feria de los discretos*. Los españoles, sostuvo siempre Baroja, son el pueblo menos romántico, el más prosaico del mundo.

Aquello venía de lejos. En el siglo XVIII, los ilustrados europeos, y algunos españoles, hicieron de España una contrautopía sobre la que perfilar de forma bien contrastada el proyecto de las Luces. España era el país donde reinaban la superstición, el atraso, el oscurantismo. Cuanto más negro fuera el panorama, más resaltaba la belleza racional de la Ilustración. Luego, en el siglo XIX, España fue, para los ingleses, franceses y alemanes, un espacio donde las pasiones se desataban en libertad, auténticas, ajenas al artificio impuesto por la civilización en la Europa culta. A finales de siglo, visitó España Maurice Barrès, un escritor nacido en la Lorena, una de las provincias francesas que los alemanes ocuparon en la guerra de 1870. Por entonces Barrès se había convertido en una de las estrellas intelectuales de la época. Era un gran estilista, ejemplo insuperable de la vida de artista, e intelectual comprometido con una nueva causa política que él mismo contribuyó a inventar: el nacionalismo.

Para visitar Toledo, Barrès contó con el asesoramiento de Francisco Navarro Ledesma, amigo y corresponsal de Ganivet, y del pintor Aureliano de Beruete, bien conectado con la Institución Libre de Enseñanza.[12] También anduvo por Granada, Córdoba y Sevilla. Como era de esperar, en cada uno de estos escenarios encontró lo que venía buscando. El Greco, que Manuel Bartolomé Cossío, de la Institución, había contribuido a dar a conocer, le pareció el creador

de una obra que aunaba lo árabe y lo católico.[13] La catedral de Toledo, ciudad donde se respira el Oriente, «proclama el triunfo de la orgullosa Iglesia militante que creó ese alma compuesta».[14] Un día, a la orilla del Tajo, escucha una «malagueña» y de pronto toda la ciudad queda convertida en una «zarza ardiente».[15] Sevilla es la encarnación de la voluptuosidad, con sus cigarreras apasionadas, pero también el triunfo de la muerte con los cuadros de Valdés Leal y las esculturas de los imagineros. Y la lucha entre esas dos fuerzas hermanas y enemigas —la muerte y la voluptuosidad— genera algo que sólo se encuentra aquí y que es lo propiamente español: un odio (*la haine*: en francés suena mucho mejor, claro está) que es la exaltación del instinto de vida, como habían demostrado las brutales guerras carlistas. Sangre, voluptuosidad —deseo sin bajeza—, muerte... España es la vida misma, llevada a una intensidad inconcebible en la pálida y exangüe Europa.

Barrès no era el primero ni sería el último que vendría a España a buscar emociones fuertes. Lo hizo su compatriota Prosper (Próspero, para sus casi compatriotas de este lado de los Pirineos) Mérimée, que aun mostrándose siempre más templado y más cauto, creó el mito de Carmen, la cigarrera sevillana. Lo hizo también George Borrow, aventurero inglés que se divirtió de forma casi salvaje intentando evangelizar a los españoles, porque —como es bien sabido— la religión de los españoles no es el cristianismo. Luego acudirían los brigadistas internacionales, empeñados en hacer de España el escenario de sus fantasías políticas. Se lo habrían pasado aún mejor que Borrow (este venía evangelizar españoles; los brigadistas, a matarlos) si los comunistas, como aprendieron pronto Orwell y Dos Passos, no se hubieran empeñado en fastidiarles la diversión. El periplo sentimental y estético de Maurice Barrès tenía, sin embargo, un sentido propio.

Si Barrès buscaba en España emociones y sensaciones fuertes, no era sólo porque no las encontrara en su país. Era porque pensaba, o intuía, que él mismo como individuo estaba en trance de disolución. La exaltación de los sentidos que le proporcionaban la

cultura y el paisaje españoles era para él una forma de revigorizarse y compensar lo que percibía como una paulatina, pero acelerada decadencia —o degeneración— de su propia individualidad. Barrès es uno de los muchos intelectuales, estetas y artistas que, a finales del siglo XIX, tienen la sensación de que el mundo ha empezado a descomponerse y que esta descomposición no se produce en la realidad exterior, sino en la estructura misma de la personalidad de cada uno. La identidad se está transformando en un artificio vacío, una cáscara dentro de la cual no hay nada.

A fuerza de preguntarse uno mismo lo que se es, a fuerza de querer comprender de forma racional la identidad, la naturaleza del yo, el sujeto ha pulverizado el objeto de estudio. Del yo, al final del camino triunfal de la razón emprendido con el Siglo de las Luces, empieza a no quedar nada. Como dijo Barrès con un impudor que Proust no se atrevió a imitar: «Yo soy un jardín en el que florecen emociones desenraizadas de inmediato».[16] El austríaco Robert Musil, por su parte, habló del «hombre sin atributos». Se estaba abriendo un mundo, familiar para quienes hemos venido después, en el que la identidad iba a dejar de ser algo seguro, consolidado, que se recibía como un producto terminado antes incluso de tener conciencia de que éramos lo que teníamos que ser. Barrès fue uno de los protagonistas del arranque de aquella peripecia dramática. Después de algo más de un siglo, hoy en día hemos recompuesto una nueva forma, autorreflexiva y siempre en movimiento, de vivir la propia identidad en una sociedad en cambio perpetuo, con una forma de estabilidad puramente interior, inmanente. En aquel entonces, a esa crisis de la que el yo saldría convertido en una posibilidad siempre por fijar, Barrès supo darle forma en una prosa y en unas imágenes que causaron sensación, aunque hoy parezcan retóricas, cuando no decadentes, y se hayan hundido en el olvido casi total.

En aquella tesitura, España fue para él la viva representación de un mundo en el que no se había perdido la voluntad de seguir siendo lo que se es. Como el yo no puede dar una respuesta a la angustia que

se apodera de quien ya no se reconoce a sí mismo, hay que sumergirse más hondo, en zonas cada vez más turbias y confusas. Las mujeres, más cercanas al principio de la vida que los varones, son una de las figuraciones de este trayecto que recorre en sentido inverso las etapas de la civilización tal y como la imaginación médica y biológica de la época las encuentra inscritas en la estructura misma de la persona. Después de las mujeres vendrán los animales, que saben lo que los seres racionales han olvidado. La vida de las plantas, más misteriosa aún que la de cualquier otra criatura, es una nueva etapa del camino. Y al final, allí donde sólo llegan los artistas, aquellos que son capaces de entender de modo intuitivo la chispa sobrenatural que se expresa fuera de cualquier racionalidad, está el pueblo: la zarza siempre ardiente que Barrès contempló en Toledo.

España es un país fértil en cualquiera de estas expresiones de la vida. Los animales están aquí más próximos de la naturaleza que en cualquier otro sitio. Las mujeres españolas son la encarnación misma del principio de la vida: cigarreras, bailaoras, beatas, también las mujeres que, en un abandono específicamente femenino, se dejan arrastrar por el odio, esa pasión esencial que nos devuelve a nuestro ser auténtico. Basta subirse en un tren en España, dice Barrès, para encontrarse rodeado de Quijotes y de Sanchos. Aquí el pueblo no se ha dejado reducir a las abstracciones racionalistas propias de la modernidad. Sigue viviendo en su propia dimensión, una dimensión auténtica, de una intensidad única, alucinante.

Como con los románticos del siglo XIX, España vuelve a representar la resistencia al proyecto racional ilustrado. La perspectiva ha cambiado, sin embargo. Ahora el proyecto ilustrado, que parecía haber alcanzado su triunfo con el del liberalismo, a finales del siglo XIX, empieza a hacer aguas por todas partes. En cambio, es la España antiilustrada y antimoderna la que aparece victoriosa. No es sólo que la razón no rija el mundo. Es que la propia aplicación de la razón ha descubierto mundos que anegan y anulan la razón. Así como el liberalismo y su prolongación lógica —la democracia— empiezan a revelar elementos que parecen

irreductibles a la lógica racional que los sustenta, la propia razón descubre un mundo a cuyo lado la dimensión racional de la realidad se revela muy pequeña, casi irrelevante. «La inteligencia, qué cosa tan pequeña en la superficie de nosotros mismos», dirá Barrès.[17]

Toda esa construcción de la razón —el individuo, el liberalismo, la política, en lo que aquí nos concierne— se revela un artilugio postizo. Aplicado a la realidad social, acaba diluyendo y esterilizando las auténticas energías morales, que están siempre más cerca de lo natural, de lo popular, de todo aquello que se expresa en formas auténticas, ajenas a la política y a la razón. Esta requisitoria es común a buena parte de la gran literatura francesa del siglo XIX. Balzac, Flaubert y Baudelaire, entre otros muchos, forman parte del frente antimoderno. Se seguirá escuchando en las páginas de *En busca del tiempo perdido*, de Proust, y triunfa con *Los desarraigados* de Barrès, la primera parte de una trilogía novelística titulada *La novela de la energía nacional*, que cuenta cómo la enseñanza republicana, la enseñanza nacionalizadora de la Tercera República, destroza la vida de un grupo de muchachos de Lorena. La ingenuidad, la franqueza, la virilidad de estos jóvenes no se restablecerá nunca del ejercicio de abstracción kantiana e inoculación de la ciudadanía al que se ven sometidos cuando más generosos, más frágiles y más manipulables son, en plena adolescencia.

Frente a ese intento de aniquilación de la vida, se alzará el proyecto nacionalista de Barrès. Traduciendo a su país la vivencia de lo español, Barrès hará de Francia una dimensión previa y fundamental del individuo. Le servirá de tabla de salvación en pleno naufragio. Fuera de la nación no hay forma de salvarse de la crisis total a la que conduce el triunfo de la razón. Ahora bien, recuperar la dimensión nacional requiere anegarse en ella. La nación, tomada en ese sentido, contradice cualquier aspiración a la universalidad. Define, de hecho, una dimensión ajena a lo universal. Para salvarnos, hemos de volver a sumergirnos en la que es la única dimensión propiamente nuestra, ajena a cualquier otra. Lo universal, el deber

ser kantiano, la autodeterminación puesta en marcha por la Ilustración, el culto a la civilización y a la humanidad del que participa la nación liberal…, todo eso —toda esa mentira— estalla en un haz de perspectivas irreductibles entre sí. Aceptar que formamos parte irremediable de una de ellas parece limitarnos. No es así: en realidad, multiplicará nuestra energía vital hasta llevar a quien la asume a oponerse, hasta destruirlo, al proyecto universalista y racional del liberalismo democrático que encarna la república (o, en lo que aquí nos concierne, la nación liberal). Por eso el nacionalismo, tal y como se inventa a finales del siglo XIX, se empeña en la destrucción de la nación. Hará todo lo que esté en su mano para acabar con ella.

Como explica el estudioso Raoul Girardet, es posible que el término «nacionalismo» apareciera en Francia en 1798, en un libro del abate Augustin Barruel, un antirrevolucionario que describió el nuevo patriotismo de los jacobinos: «El nacionalismo —escribió Barruel— tomó el lugar del amor general… Entonces fue permitido despreciar a los extranjeros, engañarlos, ofenderlos».[18] La explicación del abate Barruel recuerda la del padre Feijoo, que opuso el «amor a la patria», «amor justo, debido, noble, virtuoso», a la «pasión nacional», un «afecto delincuente» y egoísta, «incentivo de guerras civiles».[19] Según recuerda Girardet, el término «nacionalismo» cobra luego dos significados. Uno, peyorativo, equivalente a lo que hoy llamaríamos «chauvinismo» o «patrioterismo», que sería «una preferencia ciega y excesiva por todo aquello que es propio a la nación a la que cada uno pertenece». El otro estaría cerca de lo que podemos llamar «movimientos de emancipación nacional», y se refiere a la «existencia propia de los pueblos en estado de nación independiente». Barrès, en un célebre artículo publicado en el periódico *Le Figaro* el 4 de julio de 1892 y titulado «La polémica de los Nacionalistas y los Cosmopolitas», le dará su dimensión política. Así apareció el nacionalismo moderno.

El nacionalismo se define a partir de aquí como la exaltación de los valores nacionales por encima de cualquier otra virtud, interés o

perspectiva. El imperialismo, como hemos visto, es su consecuencia. Queda instaurado el relativismo porque la verdad consiste en colocarse en la perspectiva correcta, que en este punto sólo puede ser la de la nación. Todo queda subordinado a la nación.[20] La nación ha pasado a ser la tabla de salvación en un mundo que de otro modo quedará extraviado en la falta de sentido, la irrelevancia y la falsificación. Barrès había leído y admiraba a Hyppolite Taine y a Ernest Renan. Los dos grandes pensadores franceses habían puesto en cuestión la primacía de la razón. También habían insistido en la necesidad de recuperar formas de organización social ajenas al racionalismo individualista propio del siglo liberal. Antes, mucho antes que las decisiones racionales, están la geografía o el clima, que determinan buena parte del *carácter* de los pueblos y las naciones. Y antes que la libertad de cada individuo para decidir su propia vida, está la sociedad, concebida como un cuerpo vivo en el que cada uno cumplimos la función que nos corresponde.

Por eso Barrès, habiendo conceptualizado con precisión el relativismo, habló del nacionalismo como «la aceptación de un determinismo».[21] En realidad, el pasado de nuestra nación —un pasado que vive en nuestro pueblo— se expresa en nosotros cuando creemos estar actuando en nombre propio. Somos lo que fueron nuestros padres y nuestros hijos serán lo que nosotros hemos sido. Interrumpir la cadena eterna es un suicidio, la peor de las blasfemias. Si queremos ser fieles a nosotros mismos, hemos de responder al llamamiento de nuestra sangre: la tierra, claro está, y los muertos. Nos convocan desde cada célula de nuestro cuerpo, desde el paisaje de nuestro país, desde sus obras de arte, desde la lengua que hablamos. Son la expresión más alta y acabada del alma de la nación. Nosotros hemos de estar a la altura que nos señalan. Si no los escuchamos, dice Barrès, habremos traicionado a la nación, que queda «disociada» y «descerebrada».[22]

Con sus grandes eslóganes sobre la tierra, la sangre y los muertos, Barrès dio expresión a las ansiedades y a los miedos de la crisis de fin de siglo: la decadencia de la nación, la degeneración de la

raza, la muerte de los débiles. Francia se enfrentaba a la expansión alemana en la competencia territorial por Alsacia y Lorena, ocupadas desde 1870. También lo hacía por la hegemonía intelectual y en el gran frente imperialista mundial. El nacionalismo se nutrirá, como es natural, de esta rivalidad con un adversario exterior. Ahora bien, lo propio del nacionalismo es la conciencia de tener que afrontar un enemigo mucho más peligroso: un enemigo interior insidioso, casi imposible de identificar. Lo personificará el judío. El judío es leal a una dimensión ajena a la puramente nacional. Acaba encarnando, en el «cosmopolitismo» que se le atribuye, la dimensión universal del proyecto ilustrado, el mismo que representa la nación republicana, liberal y democrática.

Así es como surgió en Francia el antisemitismo moderno, a un tiempo étnico —es decir, cultural, no hay que engañarse en esto— y político. La ola antisemita cuajó en el *affaire Dreyfus*, en 1894, cuando se condenó por traición a un oficial inocente, pero judío. En aquel episodio que sacudió la conciencia europea, Barrès tomó partido con un fanatismo del que luego se arrepintió en parte. Para él, el capitán Alfred Dreyfus es culpable a priori. Dreyfus debe ser condenado incluso si es inocente, precisamente porque es judío: un traidor en potencia, que cumplirá su destino y su naturaleza en cuanto tenga ocasión. Lo exige Francia y lo exige la institución que mejor la representa y la vertebra, el Ejército. Hasta ahí, hasta la negación radical de los derechos humanos que sostenían la fábrica del proyecto liberal, llega Barrès. El nacionalismo acaba de levantar su vuelo siniestro.

Hubo otras formas de enfrentarse a la crisis de fin de siglo. Una de las más originales fue la del pensador y activista —así lo llamaríamos hoy— George Sorel. Sorel, que había leído a Marx y al federalista Proudhon, constató algo de lo que muchos se dieron cuenta en aquellos años. La promesa revolucionaria del socialismo marxista no se estaba realizando. Al revés. Había pasado el tiempo de las barricadas, los años subversivos —tan felices— de mediados de siglo… y el incendio revolucionario parecía haberse apagado con la

llamarada de la Comuna de París en 1870. Desde entonces, el progreso económico y social, visible en todas partes, había empezado a integrar en la sociedad «burguesa», en el liberalismo cada vez más democrático, a las masas que el capitalismo iba a depauperar. Muchos intelectuales burgueses se complacían pintando la sociedad de la época, en particular las ciudades, como el escenario de la degeneración física y moral, con desigualdades crecientes y apocalípticas pandemias físicas y morales. La realidad era que mucha gente vivía cada vez mejor. Empezaba a tener acceso a la medicina, consumía nuevos servicios y productos, se iba alfabetizando, ganaba cada vez más dinero. La revolución se alejaba en el horizonte y los partidos socialistas se iban integrando en el sistema liberal. Este, a su vez, empezaba a dejar atrás las estrecheces dogmáticas del gobierno limitado para intervenir en campos cada vez más amplios.

Este proceso, tan bien descrito y analizado por Eugen Weber en su *París, fin de siglo*, era común a todas las sociedades y visible en todas las ciudades europeas, incluidas las españolas, en particular —pero no sólo— Barcelona y Madrid. La sociedad urbana, cada vez más densa y más rica, ofrecía oportunidades antes ni siquiera soñadas. Sin embargo, lo que prevaleció en la franja lunática pero fundamental que aquí nos ocupa, no fue la voluntad de acelerar el proceso de integración y facilitar el tránsito del liberalismo a la democracia. Al revés, aquel proceso fue vivido y descrito como una garantía de decadencia. Así como Barrès —y luego Maurras y con ellos sus amigos nacionalistas y antisemitas o, mejor dicho, antisemitas porque nacionalistas— se mostraba aterrado ante la inminente desaparición de la nación, George Sorel sentía angustia ante el final de la revolución. Uno se deprimía porque se acababa el ciclo revolucionario. Los otros porque el fin de la nación estaba a la vuelta de la esquina.

Sorel teorizó su propuesta de dar nueva vida a la revolución en decadencia mediante argumentos muy distintos a los supuestamente racionales y científicos esgrimidos por Marx y Engels cuando los europeos todavía confiaban en la razón. Sorel decidió apelar a la

intuición pura, en la línea de Henri Bergson, el sofisticado pensador que entonces triunfaba en París y parecía estar destinado a encarnar la filosofía del nuevo siglo. Bergson ya había contribuido a poner en marcha la corriente antirracionalista de fin de siglo. Con frases convertidas en eslóganes filosófico-políticos, como la de que la inteligencia se caracteriza por «una incomprensión natural de la vida», influyó en Barrès y en el conjunto del pensamiento nacionalista.[23] Sorel tomó de Bergson su voluntad de emanciparse del corsé artificioso de la racionalidad e ir más allá, al fondo mismo de la afirmación de la vida, allí donde la experiencia no necesita más justificación que sí misma. Así como Barrès buscaba —y creyó encontrarlo en el general Boulanger, un golpista que acabó suicidándose— un «profesor de energía», Sorel elaboró una teoría de tono subidamente heroico en torno al culto a la vitalidad y a la lucha. El ser humano no busca la felicidad, ni la paz, ni el conocimiento. El ser humano busca realizarse, ser. Y ser, para Sorel, es luchar, resistir: «Todo lo que vive, resiste», como resumió el político radical francés Georges Clemenceau.[24]

Para Sorel, ser es no dejarse llevar por la falsificación decadente y vulgar de la república democrática liberal. Por eso apela a las fuentes puras de la intuición. Ahí es donde Sorel descubre la realidad del *mito*, algo inexplicable porque está más allá de toda posible racionalidad. A Barrès le interesó el mito de la nación nacionalista. A Sorel le interesó el mito de la revolución: por muy decaída que esté la realidad de la revolución, sigue perviviendo para siempre en el mito revolucionario. Y ese mito se encarnará en la «huelga general». La huelga general se convierte en el instrumento capaz de desencadenar un cambio radical. Incorpora la violencia, a la que Sorel rinde un auténtico culto. En cambio, a Sorel no le interesa lo que vendrá después. Tampoco les importó mucho a todos los que leyeron y se interesaron por el renacer del pensamiento mítico en Sorel, ya fueran los nacionalistas, los sindicalistas revolucionarios o los terroristas anarquistas. La nueva religión de la violencia predicada por Sorel prendió con especial intensidad entre los anarquistas españoles.

Francisco Ferrer y Guardia, el terrorista que quiso instaurar la «república» mediante la violencia indiscriminada, no se planteó nunca qué sería eso de la república.

La república, como bien sabían los españoles desde 1873, era la revolución por la revolución. Ni Sorel, ni Ferrer y Guardia ni los anarquistas aspiraban a una sociedad más justa y habitable. Para eso ya está la deleznable sociedad burguesa y democrática. Lo que buscan es la explosión de vitalidad pura que reafirma la autenticidad absoluta. Por eso el socialista Jean Jaurès llamó a Sorel el «metafísico del sindicalismo».[25] Tanto él como los demás metafísicos, por así decirlo, demostrarán un odio básico, innegociable, a la democracia, al liberalismo, al ejercicio de la razón, a lo que llaman el «intelectualismo», que es lo mismo que Barrès llamaba la «inteligencia». Y frente a la inmoralidad y la corrupción de la política y de los políticos, se alza la maciza y viril moral de la violencia, que los lectores y seguidores de Sorel, que convergen aquí con los nihilistas rusos, convertirán en una máquina de sembrar terror, que es la más alta manifestación de este culto que arranca con el fin de siglo. Barrès exaltó el odio. Sorel, la violencia. Nunca hasta entonces había justificado nadie la violencia pura. A partir de aquí no sólo sería legítima. La violencia sería deseable, buena.

Las ideas de Sorel están entre las que más influyeron en el terrible discurrir del siglo XX. Hoy mismo, a principios del siglo XXI, cuando la democracia parece haber entrado en una nueva crisis, han vuelto a encontrar un nuevo público en los movimientos radicales y alternativos. Entonces, como ha analizado exhaustivamente Zeev Sternhell, resultaron decisivas en el nacimiento del sindicalismo revolucionario. Este pronto encontraría la forma —en Francia, y también en Italia y en Alemania— de aliarse con el nacionalismo para crear una cultura y una fuerza política revolucionarias, de una gigantesca capacidad de subversión. Ahí está la raíz del fascismo y del nazismo.

Entre quienes participaron en estos movimientos estuvo Charles Maurras, otro intelectual francés. Maurras se había aproximado al

movimiento *félibrige* del sur de Francia. El *félibrige* había surgido a mediados del siglo XIX para defender la lengua occitana del avasallador avance del francés, impulsado por un Estado jacobino ultracentralista. También Barrès se interesó por él, y Maurras incorporó el movimiento, no a la invención de la nacionalidad occitana, como estaba ocurriendo en Cataluña, sino a una reflexión de índole general sobre Francia. Efectivamente, para Maurras, la República Francesa, centralista y jacobina, era una superestructura artificial —tan artificial como aquí la llamada «Restauración»— que desarraigaba y esterilizaba las fuentes vitales y generosas de lo francés.

Frente a la Francia republicana oficial, artificiosa y decadente, había que volverse de cara a la Francia real, encarnada en sus pueblos y en sus tradiciones, incluidas sus lenguas. Por eso, como alternativa a la república, Maurras propuso una monarquía descentralizada —de raíz federal o federativa—, que aceptaría las singularidades, las diferencias y las identidades particulares, pero que lo sometería todo a la unidad superior de la nación. Maurras lo llamó «nacionalismo integral». El interés de Francia primaba sobre cualquier otro. En el caso Dreyfus, Maurras puso la nación, o el interés nacional, por encima de los derechos humanos. Practicó un antisemitismo virulento, ajeno a cualquier sentido de la humanidad. Como era un intelectual puro, dogmático, por tanto, se convenció a sí mismo de que el catolicismo podía ser una fuerza al servicio de su «nacionalismo integral». Aunque no era creyente, quiso subordinar la Iglesia católica a su proyecto. Como era previsible, la Iglesia rechazó esta invitación y condenó las doctrinas racistas y anticristianas de Maurras, muy alejado en esto de la reivindicación artística, sentimental y humana de la religión que hizo Barrès, tan apegado a las tradiciones francesas.

Barrès no quiso integrarse en la Action Française, el movimiento político creado por Maurras en 1898 con ocasión del *affaire* Dreyfus. A pesar de todas sus reticencias, para Barrès la república era ya una realidad histórica y nacional sobre la que los franceses no podían

volver atrás. El nacionalismo de Barrès era incompatible con los principios racionales y democráticos que son la base del republicanismo. Sin embargo, ese mismo nacionalismo fue, por lo menos en parte, renacionalizado por la propia República, una república que ya desde su fundación, entre 1870 y 1875, se había definido como un régimen «oportunista», es decir, pragmático y conservador, muy lejos de las fantasías revolucionarias que poblaban el imaginario ideológico de muchos de los mismos republicanos.

Esa recuperación y neutralización del nacionalismo constituye una de las grandes glorias de la República Francesa. En parte, se debe a la Gran Guerra, cuando la Unión Sagrada llevó a la colaboración de las fuerzas políticas. También influyó el carácter del propio Barrès y la naturaleza de su obra, que hacían explícita una dimensión de Francia que un régimen que quería ser nacional no podía dejar de lado. Así que Barrès acabó contribuyendo a que la República Francesa, que había asistido al alumbramiento del sistema del nacionalismo que culminó luego en el fascismo, no sucumbiera a las tentaciones de ruptura. La República fue capaz de integrar a nacionalistas, conservadores, socialistas y liberales (los llamados «radicales») en la defensa de la democracia.

Al final del trayecto, se había vuelto de nuevo a los inicios del nacionalismo francés, cuando la Liga de los Patriotas, fundada en 1882 por el entonces republicano Paul Déroulède, reunía en defensa de Francia a un espectro muy amplio de personas e ideas, desde el patriarca Victor Hugo a un republicano liberal como Paul Faure y, claro está, a Barrès. Luego la Liga de los Patriotas derivó hacia el nacionalismo. Tras la muerte de su fundador, acabó presidida por el propio Barrès e integrada en la derecha oficial francesa. La franja más literaria, más brillante e influyente del nacionalismo francés se volvió conservadora. Aceptó la realidad, trivial y prosaica, de la democracia liberal republicana. En la patria del nacionalismo, el patriotismo triunfó sobre el nacionalismo. No iba a ocurrir lo mismo en España.

Fin de siglo y regeneracionismo. El nacionalismo español

En plena Gran Guerra se instaló en Madrid el escritor austríaco Max Nordau. Llegaba refugiado de un conflicto en el que los españoles, después del «desastre» del 98, no se sintieron con fuerzas para participar. Nordau alquiló una buhardilla en la que continuó su vida de trabajo incansable. Habiendo conocido a Theodor Herzl, había apoyado a este en su proyecto de retorno a la patria judía. Nordau era, por tanto, como Herzl, un sionista, un nacionalista judío de los que estuvieron en el origen de la creación del futuro Estado de Israel. En aquellos años era más conocido por sus análisis sobre la crisis espiritual y moral de fin de siglo, o *fin de siècle*, como él prefería que se dijera, porque era en Francia donde primero se había manifestado. Lo explicó en un libro que tituló *Degeneración* (1892), un éxito de alcance global.

Para Nordau, el fin de siglo se caracterizaba por «la agitación febril y el triste desfallecimiento, el temor a lo por venir y la alegría desesperada que se resigna. La sensación dominante es la de un hundimiento, la de una extinción». Se ha generalizado «el desprecio de las convivencias y de la moral tradicionales». En el arte, un campo por el que Nordau se interesaba muy especialmente, se había impuesto una estética que buscaba lo opuesto a lo natural. Sus objetivos eran la exageración, la excitación, la fealdad, lo lúbrico. Nordau apunta que el público en general —burgueses y proletarios, sin distinción— seguía gustando de lo de siempre, pero no se atrevían a decirlo cuando se sabían observados por los que prescriben el gusto, aquellos que marcan lo que hoy llamaríamos «tendencias»...[26]

Nordau no era el único que había observado la «degeneración» como síntoma de la nueva situación. Era una palabra de moda y se aplicaba a numerosos campos sociales. La clave estaba en las reflexiones realizadas a partir de los estudios de Darwin. Degeneración era el hecho biológico por el cual un organismo va perdiendo complejidad. A medida que el organismo se iba haciendo

más simple, iba retrocediendo en la escala de los seres vivos y pasaba a convertirse en un ente incapaz de subvenir a su existencia… Un ser parasitario, condenado a arrastrar una existencia vicaria. Un degenerado.

La obsesión por la degeneración llevó a muchos espíritus de aquellos años a establecer clasificaciones biológicas y antropológicas. En la jerarquía de los seres vivos, la cúspide la ocupaba el varón blanco, luego la mujer y el niño, y más abajo las razas «inferiores», incapaces de acceder a la complejidad propia de los blancos después del largo trabajo de selección de los mejores operado por la sabia naturaleza.

Otra clasificación sobre la que se habían vertido ríos de tinta en toda Europa, y bien estudiada en su día por Léon Poliakov, distinguía los semitas de los arios. Los semitas fueron, en un primer momento, el conjunto de pueblos que hablaban lenguas del grupo semítico. Luego fueron identificados con un grupo étnico: los judíos. Los judíos fueron considerados seres femeninos, o afeminados, que en su esterilidad característica no habían creado ni mitología, ni epopeya, ni ciencia, ni filosofía, ni ficción, ni artes plásticas ni vida civil. Frente a los semitas se alzaban los arios, el grupo de pueblos indogermánicos y sus descendientes. Los arios eran creadores y transmisores de la civilización, seres viriles y fecundos, llenos de iniciativa y de energía, capaces, por tanto, de ciencia, belleza y heroísmo. A pesar de su inferioridad, los semitas, con su inteligencia retorcida y su disposición al vicio, con su tramposa feminidad —las mujeres, ya se sabe, son mentirosas por naturaleza—, amenazaban la obra e incluso la vida de los arios. Y no estaban fuera: vivían dentro, en la misma comunidad, en la misma calle, en la misma casa. Enseñaban a niños y jóvenes. Cuidaban de su salud. Incluso atesoraban y comerciaban con el dinero de los seres superiores. La raza inferior encarnaba la amenaza sorda e insidiosa de degeneración.

Incluso aquellos que no estaban dispuestos a plegarse a estas aberraciones tenían dificultades para zafarse de algunos de los

grandes mitos de la época. Uno de ellos, de los más potentes, daba por hecho que en la estructura de la mente humana había, sumergida en lo que entonces se descubrió y empezó a llamarse «inconsciente», una capa primitiva, próxima a lo animal, sobre la que luego la sociedad y la civilización habían ido creando otras de complejidad y sofisticación superiores.

La morfología de los seres humanos (el color de la piel o la forma del cráneo) delataba cuándo el individuo estaba más cerca de lo primero que de lo segundo. En esta categoría se encontraban los criminales, los borrachos, los perturbados, los homosexuales, los pervertidos…, todos los seres que habían ido degenerando por la obra de una cultura que de pronto, en vez de contribuir al progreso y a la complejidad, parecía haberse puesto a producir seres primitivos, parásitos, estériles y brutales… Degenerados, otra vez. Como apuntaba Max Nordau, los franceses eran particularmente sensibles al fenómeno. También lo fueron los austríacos, como el propio Nordau. Émile Zola, el gran novelista, escribió una monumental historia natural de la sociedad francesa que se basaba en presupuestos como estos. París, con su anonimato, su ritmo trepidante, la excitación permanente producida por la exhibición de tentaciones que parecen al alcance de la mano, era la nueva Babilonia, el escenario donde todos los apetitos se desencadenaban sin saciarse nunca. La gran ciudad era también el escenario de lo que empezaba a aparecer como el nuevo sujeto político: las masas, amasijo sin nombre, sin individualidades, sin conciencia, sin responsabilidad. El también francés Gustave Le Bon se encargaría de dar respetabilidad científica a esta nueva sociología de las masas.

Aquel, sin embargo, era el momento de triunfo del liberalismo. Estaban vigentes los sistemas parlamentarios, la libertad de asociación y de expresión. La secularización estaba en marcha. El comercio mundial, los progresos industriales, los adelantos técnicos y la libertad económica —equivalente a lo que hoy llamamos «globalización»— suscitaban una prosperidad creciente… Sin embargo, en ese mismo instante, el liberalismo producía algo que él

mismo parecía incapaz de integrar en el sistema de la libertad. En vez de dar a luz individuos conscientes, racionales, capaces de decisiones fundadas en la ética de la responsabilidad, el liberalismo parecía haberse puesto a producir —y en cantidades ingentes— seres brutalizados, mucho más atrasados y bestiales que los que poblaban las antiguas sociedades estamentales. En estas reinaba el orden, orgánico y trascendente a la vez. En las sociedades liberales debía haber prevalecido la racionalidad, una vida social regida por un individuo capaz de vivir según consideraciones éticas. Pues bien, mientras que aquellas parecían ahora sólidas e inmutables, como deducidas de un designio trascendente, las segundas, que son obra de los propios seres humanos, parecían condenadas a la degeneración. El individualismo producía masas indisciplinadas, sin sentido moral, rebeldes.

Todos los países europeos conocieron la marea repugnante de estas supersticiones fundadas en el miedo, que ponían en crisis los fundamentos mismos de la cultura liberal. España no se libró de ella. No era un país tan próspero como algunos —los menos— de sus vecinos. Lo era en grado más que sobrado para que también aquí se detectaran los motivos de aquella ansiedad: grandes ciudades, movimientos de población, secularización, sensación de desorden público, problemas políticos de representación, disolución aparente de las jerarquías y de los valores morales que constituían hasta entonces el cuerpo mismo de la sociedad.

El intento español de responder a esta situación nueva, inédita desde la raíz, se llamó «regeneración». La palabra tenía el mismo origen que el nombre de aquello a lo que intentaba responder. Así como los cuerpos vivos degeneran, también son capaces de regenerarse. Aunque utilizado en todos los países europeos, el término alcanzó en nuestro país un éxito particular. Y si bien se había venido utilizando a todo lo largo del siglo XIX, alcanzó su triunfo definitivo en el «fin de siglo», tan específicamente degenerado. Entonces, todo fue degeneración y regeneracionismo. Quienes no se manifestaban como regeneracionistas tenían pocas

posibilidades de hacerse escuchar. En *La busca*, la tremendista novela de Baroja que toma por escenario los barrios bajos de Madrid, un pequeño negocio de zapatería lleva por nombre «A la regeneración del calzado».

El éxito fue tal que el término dio origen a algo que no tiene equivalente en las lenguas de los demás países europeos. Fue el «regeneracionismo», un movimiento entre político, social y cultural que aspiró a diagnosticar las causas de los males que padecía la sociedad española para proceder a su remedio. El contenido del término es muy amplio, tanto que acoge actitudes, tendencias y propuestas muy distintas, a veces incompatibles entre sí.

La derrota ante Estados Unidos dio la ocasión de empezar a delimitar algunos de estos significados. Efectivamente, el «desastre» había puesto de relieve lo que una parte de la sociedad española —incluidos casi todos los que conocían el verdadero estado de la situación— se habían negado a articular en público. Era el desfase entre lo que ya se venía llamando la «España real» y la «España oficial». Aquí empiezan a aparecer las ambigüedades propias del regeneracionismo. Efectivamente, la degeneración, tal como ha sido descrita, afecta en principio al cuerpo mismo de la sociedad. En cambio, desde esta perspectiva, más centrada en la dimensión política, resulta al revés. Lo que está fosilizado, reseco o degenerado no es la sociedad. Es el régimen liberal, encarnado en los barcos inservibles que el gobierno mandó a Cuba a que los hundieran. El «desastre» es el resultado de una mentira urdida por los responsables de la cosa pública: los políticos. Esta es la España oficial. En cambio, lo que está vivo, dispuesto a manifestarse y necesitado de verse representado, es la España real.

Lo que hay que hacer, por tanto, es ajustar la España oficial a la España real. En el registro puramente político, el alto voltaje de la retórica empleada y la afición a las metáforas guiñolescas sacadas de la medicina y la cirugía, típicas de la época, no debe llamar a engaño. Es cierto que Francisco Silvela, sucesor de Cánovas al frente del Partido Conservador, se permitió hablar de la «España sin pulso» en

un artículo que causó sensación. Antonio Maura, por su parte, preconizó la «revolución desde arriba», como una acción revolucionaria preventiva antes de que la hagan los de abajo, los profesionales de la subversión. Santiago Alba tradujo y prologó el famoso elogio de la superioridad de los anglosajones de Edmund Demolins y preconizó las reformas del carácter español. Y el general Camilo Polavieja, como el general Boulanger en Francia, pareció dispuesto a acaudillar a las clases medias, las llamadas «clases neutras», siempre excluidas del sistema, para asaltar Palacio, tomar las riendas del poder e imponer una solución drástica y definitiva a aquella degeneración.

Polavieja, precedente en tono menor del futuro dictador Miguel Primo de Rivera, era popular, pero no tenía una fuerza política detrás. Se integró pronto en un gabinete conservador, presidido por Francisco Silvela. A pesar de su célebre exabrupto regeneracionista sobre la falta de pulso, Silvela se dedicó toda la vida a cultivar una imagen de hombre exquisito y sofisticado, un liberal puro que en sus ratos libres, que eran muchos, se dedicaba a editar el epistolario de Felipe IV con su amiga y consejera, sor María de Ágreda. Por su parte, Santiago Alba, el más moderno de los regeneracionistas, concentró todas sus energías en modernizar la vida política de nuestro país. Maura, finalmente, llegó a encarnar el impulso puramente político por superar la crisis del liberalismo y democratizar el sistema de la libertad.

Como es natural, todos ellos, en particular Maura y Alba, eran conscientes de la novedad de la situación. El tono regeneracionista no venía sólo de la necesidad de adaptarse al vocabulario y la retórica de la época. También revelaba que sabían que algo muy profundo estaba fallando, y muy en primer lugar la representación política, asunto particularmente crucial, pero también complejo y delicado como pocos. El liberalismo se basaba en un acuerdo por el cual las elites gestionaban la cosa pública y representaban al conjunto de la sociedad, a la nación. En realidad, la elite liberal —los liberales, por extensión— había reciclado las jerarquías del Antiguo Régimen a

beneficio propio y del sistema liberal. No eran las mismas, como no era la misma la naturaleza del sistema político. Aun así, seguían siendo unas elites las que negociaban entre ellas la decisión política.

Este régimen se derrumbó a finales del siglo XIX. Por todas partes cunde la sensación de que esas elites han dejado de representar a nadie, más allá de sí mismas. En Francia, en particular, el descrédito de los representantes políticos alcanza cotas abrumadoras. Los parlamentarios, los gobernantes, los miembros de la elite dirigente son vistos como una oligarquía opaca, desconectada de la realidad del país, atenta sólo a sus propios intereses. La crisis no se termina ahí. Acaba por poner en cuestión lo que era la clave misma del sistema: el parlamento, allí donde una minoría ilustrada y meritocrática alcanzaba y negociaba el poder mediante el uso de la palabra, el debate, la razón política. Pues bien, nada de todo eso sirve ya. La oratoria empieza a quedar arrumbada en el baúl de los artefactos inservibles. Las palabras —es decir, los discursos— traicionan los intereses que supuestamente deben representar.[27] Los parlamentos aparecen cada vez más como escenarios teatrales, puramente retóricos, inútiles, incapaces de abordar una realidad que se escapa por todas partes. La acusación de poder ilegítimo no anda lejos, acoplada —curiosamente— a la de impotencia.[28]

Por si fuera poco, la relación entre el poder y la sociedad se ha enturbiado. Allí donde el liberalismo debería haber abierto una comunicación fluida, transparente, se han creado nuevos cuerpos opacos, autónomos, que escapan al poder político. En España, este fenómeno recibe el nombre de «caciquismo». Como demostrará la encuesta lanzada por Joaquín Costa, no se sabe muy bien cómo clasificarlo ni cómo gestionarlo. Parece como un resto de feudalismo, aunque también puede ser la consecuencia de una sociedad nueva, con nuevos centros de poder. Se vuelve así a la percepción, muy profunda en toda Europa, de la distancia entre el fosilizado aparato político (la España oficial, en nuestro país) y lo que aquí se llamará —sin ironía durante mucho tiempo— «las fuerzas vivas». La política no sirve ya para dar voz a aquello que la propia sociedad produce y

demanda. Otro de los problemas que se plantea aquí es el del liderazgo. En términos españoles, que no deben hacer olvidar que es una preocupación compartida por todos los países occidentales, el del caudillo. Max Weber lo planteó con toda crudeza. ¿Qué condiciones debe cumplir el liderazgo político para responder a las verdaderas necesidades de una sociedad más vital que sus representantes y que no se reconoce en ellos?

A pesar de la retórica a la que recurrieron, los «regeneracionistas» a los que se ha hecho referencia antes se esforzaron por salvar el liberalismo —es decir, la monarquía constitucional y el régimen parlamentario— de la crisis que lo amenazaba. Canalejas, Maura o Santiago Alba representan la continuidad, lo mismo que en Francia representaron los fundadores de la Tercera República. Son grandes personajes, líderes nacionales, de alcance europeo, que articulan tendencias sociales profundas y amplias. También son conscientes de la importancia de lo social, que ya no puede ser ignorado. Cualquier tentativa de continuar con el Estado limitado del antiguo liberalismo parece, con razón, desfasada, incluso ridícula. Se plantean necesidades nuevas en cuanto a la desigualdad, la prevención, los seguros de enfermedad, la moralidad de la vida pública, las regulaciones del trabajo. El Estado debe dotarse de nuevos instrumentos de intervención ante el poder que empiezan a asumir las nuevas organizaciones sociales, como las grandes empresas, los «trusts» o los sindicatos. Canalejas, Maura y Alba saben que son necesarias nuevas fórmulas de intermediación entre lo público y lo privado: los partidos políticos, muy en particular, pero también las «ligas», nuevos cuerpos intermedios que articulan la defensa de los intereses privados o la sociedad civil (las «fuerzas vivas») ante el Estado.

A principios de siglo, Maura y Canalejas se disputaron el alma del liberalismo. Canalejas lo hace desde una perspectiva más «socialista», y Maura desde una perspectiva más conservadora. Los dos, como Santiago Alba y bastantes otros, podrían llamarse «neoliberales» en el sentido que imaginó Joaquín Costa cuando creó,

en el ensayo con el que lanzó su encuesta sobre el caciquismo, un término destinado al éxito que conocemos.[29] El liberalismo podía sobrevivir si se adaptaba a las consecuencias de su éxito y cumplía sus propias promesas. «Regeneracionismo» significa en este caso nuevo liberalismo, renovación de un sistema que no estaba agotado. Se recordará que Maura —como Santiago Alba— acabó neutralizado, y Canalejas asesinado por un anarquista que ponía en práctica las ideas de Sorel. Otro anarquista acabó luego con la vida de Eduardo Dato, que a veces parece una síntesis de sus dos predecesores.

Había también otros regeneracionistas, menos políticos, preocupados por comprender la situación social y económica de su país. Estos regeneracionistas, muchos de ellos profesionales y funcionarios, se dedicaron a recopilar y analizar datos, cifras, hechos. No les gustaban los argumentos ideológicos ni los esquemas históricos. Querían enfrentarse a la realidad de España y verla de frente, sin anteojeras. Confiaban en la ciencia positiva, en el conocimiento de la realidad sin falsificación ni manipulaciones. Eso les llevó a salir a conocer de primera mano la realidad de su país. Les preocupaban la geología, la hidrografía, la fertilidad del suelo, el clima. Era una tendencia general desde que el norteamericano George Perkins Marsh, el primer «conservacionista», publicó en 1864 su influyente *Man and Nature*. Nuestros regeneracionistas también habían leído a Elisée Reclus, el geógrafo francés, y seguían a Hyppolite Taine, uno de los grandes críticos de la herencia racionalista y antecedente ideológico del nacionalismo en Francia. Para ellos, era indiscutible que la naturaleza tenía una influencia determinante en los pueblos, en su evolución, en su carácter. Las condiciones de vida de un pueblo, determinadas por su hábitat, eran tanto o más importantes que la política. Y el nacionalismo, había dicho Barrès, es una forma de determinismo.

De estos regeneracionistas, los hubo pertenecientes a todas las tendencias políticas. Desde conservadores como Damián Isern (autor de *El desastre nacional y sus causas*, 1900) y Ricardo Macías Picavea (*El problema nacional. Hechos, causas, remedios*, 1899),

hasta otros más a la izquierda, como Lucas Mallada (*Los males de la patria y la futura revolución española*, 1890). Mallada recorrió entero su país, que llegó a conocer como pocos. De su experiencia se trajo una visión de España en la que la dureza del medio respondía a la pobreza de los pobladores, a la escualidez de la sociedad y a la corrupción y la ineficacia de la administración. Todos estos regeneracionistas compartían un diagnóstico similar. Y confiaban en que los argumentos elaborados a base de datos empíricos, «científicos», e indiscutibles por tanto, acabarían imponiéndose a cualquier otra consideración. Los hechos, los datos positivos, las soluciones concretas y técnicas prevalecerían al cabo sobre la política, en la que han dejado de confiar. A veces parecían continuar la obra de sus compatriotas los arbitristas, aquellos particulares del siglo XVII, obsesionados por el destino de su país, que ofrecían ideas y soluciones al poder político.

Los regeneracionistas eran también sensibles a los argumentos deducidos del darwinismo. Temían que España, al no participar en el movimiento de progreso general, quedara a la merced de sus competidores. De nación independiente y soberana, degeneraría hasta el rango despreciable de territorio colonizado. Era la misma ansiedad que se manifestaba en toda Europa, traducida —como es natural— a términos españoles. La derrota ante Estados Unidos agravó aquella angustia, que venía de antes. Los hechos deducidos de la observación de la realidad parecieron reforzarla. El suelo español era pobre, no llovía bastante, faltaban árboles, el aire no tenía las sustancias deseadas, faltaba ozono, comíamos poca carne... La ciencia positiva corroboraba y aumentaba el abismo que nos separaba de los países europeos. Era como si ni el paisaje ni el clima de nuestro país pertenecieran a Europa y fueran, más aún que mediterráneos o sureños, africanos. Los regeneracionistas volvían a constatar, angustiados, que África empezaba en los Pirineos.

De ahí a la clasificación del pueblo español como una etnia inferior no había más que un paso. Se dio, claro está. La española era una «raza» más semita que aria, más femenina que viril, más

proclive a la pasividad y a la abulia que a la iniciativa y al esfuerzo. En este registro, no quedó por tocar ni un solo compás, por muy grotesco que fuera. Ahora bien, eran tópicos que hacían furor en toda Europa e impregnaron durante años las mentalidades de muchos europeos que, por otro lado, se consideraban —y eran— cultos y civilizados, tan europeos como los regeneracionistas españoles. Muchos franceses estaban aterrorizados por el supuesto peligro que corría su cultura y su patria ante la amenaza judía. Otro tanto ocurrió en Alemania, hasta llegar a los hechos que conocemos. En esta deriva, las razas superiores no encontraron otro modo de afirmar su superioridad que no fuera aniquilar las razas inferiores. Era su forma de resistir, habría dicho Sorel.

La derrota en Cuba había dejado a los españoles fuera de la carrera imperialista, que a otros países les sirvió para desviar la angustia propia del fin de siglo. Probablemente eso contribuyó a aumentar la facilidad con la que los regeneracionistas se deslizan desde la frialdad de los datos que se empeñan en recopilar con espíritu cientifista, hasta los avisos angustiados acerca del inminente acabamiento de la nación española, el desmembramiento del territorio y el fin de la «raza». En lo sustancial, el fondo de la angustia es el mismo en todas partes: la crisis del sistema liberal ocurrida justo en el momento en que parecía haber alcanzado su apoteosis, y la marea de fondo que la desencadena y pone en cuestión los resultados y los fundamentos mismos de la nación, que hasta entonces era la base de la convivencia civilizada.

Lo primero que empezó a tambalearse fue, como en toda Europa, la propia política. Joaquín Costa es el mejor representante de este regeneracionismo, manifestación española de una crisis general de los países europeos. Costa había nacido en Monzón, Huesca, en una familia de campesinos pobres. Fue un auténtico «hombre hecho a sí mismo», lo que dice mucho de su temperamento y de la movilidad social de la España de la época. Dejó atrás su ciudad natal y lo que parecía su destino de jornalero campesino, estudió en Madrid durante la Revolución de 1868 y se introdujo en el

selecto círculo de lo que acabaría siendo la Institución Libre de Enseñanza. Aquello le costó caro, porque a causa de sus amigos, y sin que estos hicieran nada por ayudarle, quedó fuera de la Universidad. Desde entonces, Costa fue un *outsider*, un marginado, como muchas de las grandes figuras europeas de aquellos años.

Ya sabemos que Costa se ilusionó con las empresas imperialistas españolas en África. También se identificaba con el liberalismo, que él consideraba la evolución lógica de lo que llamaba, con una expresión típicamente liberal, la «revolución española». Se sentía lleno de esperanza con la renovación de la educación que estaban aplicando sus amigos de la Institución y que sin duda —creía él— iba a cambiar el carácter de los españoles. Todo se vino abajo cuando, poco después de la derrota de 1898, fundó con Santiago Alba y Basilio Paraíso una organización destinada a representar a las clases medias: la pequeña burguesía, los propietarios, los comerciantes y los industriales. Los problemas empezaron pronto. No se sabía si la Unión Nacional era un partido político o una «liga», más próxima al «lobby», asociación profesional y representación de intereses. La Unión Nacional se enfrentó al gobierno e incluso intentó que sus afiliados dejaran de pagar impuestos. Un movimiento de orden se deslizaba así hacia la subversión. La derecha, con una lógica inapelable, emprendía acciones revolucionarias. Era una novedad demasiado drástica, y las divisiones internas acabaron con el movimiento, que en 1902 se dio por fracasado.

A partir de ahí, Costa, desengañado del régimen y de la sociedad española, se irá convirtiendo en el profeta de una degeneración vivida en primera persona, como si toda su palabra e incluso su cuerpo (él mismo sufría una enfermedad degenerativa incurable) fueran la demostración de lo que denunciaba en fórmulas e imprecaciones cada vez más violentas. Aquello exasperó hasta el paroxismo tendencias previas. Costa, como muchos de sus contemporáneos, estaba preocupado por el caciquismo, una de las manifestaciones españolas de la crisis general, europea, del parlamentarismo y la representación política. Lanzó una gran

encuesta sobre el asunto, a la que respondieron los intelectuales más prestigiosos y alguna de las grandes figuras políticas del momento. Muchos de ellos, desde Antonio Maura a Emilia Pardo Bazán, seguían confiando en la representación parlamentaria, en la acción política, en la negociación, en la racionalidad y en el pacto. Costa, a partir de su desengaño, dejó de hacerlo. La gravedad de la situación y la urgencia del cambio eran tales que ya no quedaba tiempo para nada. España iba a ser borrada del mapa. Ya mismo.

Desde mucho antes de su gran crisis, Costa había seguido una tendencia propia, psicológica y temperamental tanto como ideológica, que le alejaba del liberalismo. En unos años en que se estaba procediendo a la codificación jurídica, dedicó mucho tiempo a estudiar las reliquias de las antiguas jurisprudencias españolas. Heredaba el interés por la jurisprudencia histórica que surgió en la Alemania romántica de la primera mitad del siglo XIX. El pueblo (el *volk*) y la comunidad empezaban a prevalecer sobre la nación y el lazo político. Ahora bien, con su temperamento desorbitado, Costa llegaba a la alucinación. En cada resto de fuero, por muy arcaico que sea, descubre todo un mundo rescatable, listo para ser resucitado. Lo mismo le ocurre con el folclore y el arte popular, al que le aficionaron sus amigos de la Institución Libre de Enseñanza, que también andaban redescubriendo la tradición popular española. Sus recopilaciones del romancero hicieron época, antes de las más científicas que vinieron luego.

Como es natural, Costa también se interesó por las fórmulas propias de un orden social previo a la organización que había ido poniendo en marcha el liberalismo. Muy de su tiempo, manifiesta una profunda desconfianza hacia el progreso, que ve como el inicio de una disolución irremediable de todo lo que había conformado los fundamentos de la sociedad. Así como vuelve los ojos al folclore y a la jurisprudencia histórica, también se interesa por los gremios, las «guildas» de los alemanes cantadas por los personajes de los *Maestros cantores* de Wagner, tan característico del momento. En lo más profundo, Costa, como Wagner y como tantos otros europeos de

la segunda mitad del siglo XIX, se da cuenta de que todo lo que antes pertenecía al dominio de lo no consciente ha empezado a ser objeto de reflexión. La subida de la marea, que viven como una fatalidad, les fascina y les induce al pánico.

En otro movimiento característico, Costa da la espalda a la industria y se vuelve a la tierra. Se inspira en otro *best seller* de aquellos años, *Progreso y pobreza*, del norteamericano Henry George, y preconiza lo que Marx y Engels habían llamado el «socialismo feudal»: la propiedad común de la tierra, que en España requeriría la abolición de las desamortizaciones liberales para restaurar un momento de inocencia prehistórico. Como los rusos eslavófilos y populistas con el *mir* y los alemanes con su *mark*, Costa se convence a sí mismo de que son posibles las comunidades agrícolas donde reine la cooperación espontánea, natural. Lo auténtico queda equiparado a lo tradicional.

Costa, efectivamente, pertenece a esa clase de conservadores retrospectivos que tanto abundan en aquellos años a todo lo largo y ancho de Europa. La tendencia, que alcanzará su forma más acabada en esos años, se quiere —y de hecho lo es— ajena a las diferencias políticas e ideológicas de izquierda y de derecha. Aparte de Henry George en Estados Unidos y de Alexander Herzen en Rusia, uno de los inspiradores de esta cooperación espontánea es Proudhon. Su federalismo expresa, antes que nada, la nostalgia de un orden natural. Es lo que Joaquín Costa hace en España: en vez de la organización liberal, racional y consciente —es decir, superficial y postiza—, el orden profundo, preconsciente, propio de la primitiva democracia orgánica.

El capitalismo, que es la forma económica del liberalismo, interesa muy poco a Costa. Y habiendo sido un liberal entusiasta, Costa, en su giro neoconservador, acaba identificándolo con una «política de levita», de oligarcas y señoritos. Contra ella invoca —paradoja típica de esos años— una revolución conservadora que llamará de «calzón corto», expresión castiza con la que traduce el *sans culotisme* de la Revolución francesa. Como es fácil de imaginar,

esta política de «calzón corto» se sitúa más allá de la política. Requiere la unanimidad, la superación de las divergencias, el dejar atrás conceptos como «la izquierda» y «la derecha». El liberalismo había creado un espacio donde pudieran expresarse las diferencias y los conflictos. El regeneracionismo, por su propia naturaleza, requiere que todo eso quede anulado en la restauración de la armonía primera. La regeneración y el regeneracionismo son antipolíticos.

La naturaleza antipolítica del regeneracionismo no impedirá calificarlo de «política nueva», opuesta a la «vieja» que practica el liberalismo. Costa la personificará en autócratas benévolos: el Cid, Isabel la Católica, el conde de Aranda. También podía haber sido Antonio Maura, personaje nacional y de dimensiones ciclópeas, como le gustaban a Costa. Lo malo es que Maura, aunque conservador, no dejó nunca de ser un liberal, leal al parlamentarismo y a la monarquía constitucional, y escéptico, o más bien ajeno a la propuesta de superar la política, algo que nunca comprendió. En este punto, como en muchos otros, a Costa le perjudicó su afición a las metáforas. Fue eso lo que le llevó a proponer un «cirujano de hierro» para unos males que veía imposibles de solucionar de otro modo. Sin embargo, el pobre cirujano de hierro de Costa no llega a ser un auténtico caudillo, investido de la misión de pulverizar el parlamentarismo y el sistema de la libertad. Dicho de otra manera, el cirujano de hierro no es del todo el precedente de un líder fascista. Es más bien una figura poética, proyección del propio Costa, sin duda alguna, y tan humano y doliente como él. Su misión consiste en poner freno a lo más doloroso, que es la «africanización» de España, su descuelgue de las naciones civilizadas: su «desnacionalización».

España, desde la perspectiva costista —que es la de todos los regeneracionistas—, está dejando de ser una nación. Tampoco este diagnóstico es exclusivo de España, como hemos visto. Lo que afirma, aquí y en todas partes, es que el liberalismo ha fracasado en la construcción de la nación. Hay que reconstruir la nación desde otras bases. Costa, como el conjunto del regeneracionismo, las

suministra en cantidades abundantes: escuela, garbanzos, política hidráulica, reforestación, «calzón corto», ligas y sociedades, corporativismo, sociedades orgánicas, caudillismo... Es todo un repertorio de imágenes e ideas que, ante el fracaso del liberalismo, se presentan como expedientes o arbitrios positivos, de orden técnico, ajenos a la política. Aun así, apelan al Estado, porque Costa, como el conjunto del regeneracionismo, no confía ya en las soluciones a cargo de la sociedad. El «desastre» de la Unión Nacional ha mostrado los límites de las «fuerzas vivas», o sociedad civil. Por eso ni la reforestación, signo de renovación de la naturaleza, ni la política hidráulica, por la que se intentará devolver el principio de la vida a la España seca y estéril, se verán luego confiadas a manos privadas. Los dos darán lugar a grandes iniciativas estatales gracias a las cuales se mantendrá la continuidad de la vida pública española en el siglo XX, con independencia de ideologías y opciones de partido e incluso de régimen.

Los regeneracionistas son, efectivamente, los creadores del nacionalismo español. El regeneracionismo resume los motivos, los diagnósticos y las propuestas de los movimientos nacionalistas que en esos mismos años empezaban a triunfar en toda Europa. Estos responden a la misma crisis del liberalismo y del régimen parlamentario a la que intenta dar respuesta el regeneracionismo, o el nacionalismo, español. Todos constatan con el mismo dramatismo la disolución de la nación a cargo de fuerzas internas más o menos insidiosas, más o menos violentas, pero a las que hay que poner coto de inmediato, con urgencia. Y siempre, en todas partes, estas fuerzas destructoras son las mismas: los individuos autónomos, los representantes de la racionalidad, los judíos, la política, la nación liberal, los ciudadanos.

Por eso la nación verdadera habrá de ser construida desde otra perspectiva, una que vuelva la vista atrás: a la comunidad primitiva, a las lenguas primigenias, a las formas de vida colectiva previas a la constitución del individuo, de la razón, de la libertad, de la política. Hay que volver atrás para ir adelante, y crear una nueva comunidad

basada en un lazo prehistórico, orgánico, que asiente una convivencia en la que reine la unanimidad y de la que esté excluido el pluralismo, representado por la fórmula abstracta, pero esencial en el liberalismo y en la democracia, de la oposición entre la izquierda y la derecha. Al final, en un futuro que entonces pareció al alcance de la mano, está la reinstauración de la nación ahistórica, expresada por la naturaleza del país: las montañas, los ríos, los bosques, el propio cielo e incluso los animales que la pueblan. Y en todos los casos, hay urgencia. La ansiedad se expresa en la conciencia aguda de falta de tiempo. Si se quiere salvar la nación, la auténtica, hay que actuar de inmediato, ya mismo. Cualquier demora es fatal.

A diferencia de otros nacionalismos, el regeneracionismo no dará pie a ningún movimiento político digno de ese nombre. De ese fondo prenacionalista —se podría decir también—, no surgirá de inmediato un auténtico movimiento político nacionalista español. La Unión Nacional, que aparece al mismo tiempo que el nacionalismo político catalán, respondía a las mismas ideas, a las mismas ansiedades, a los mismos intereses de fondo que este. Sin embargo, allí donde el nacionalismo catalán tuvo éxito en la elaboración de una nueva plataforma, el nacionalismo español se deshizo en la inconsistencia. Ninguno de los grandes partidos de la monarquía constitucional hizo suya la propuesta, y el movimiento fue incapaz de crear una alternativa viable. La nación española creada por el liberalismo, la nación política de los derechos y los deberes, había echado raíces demasiado profundas como para tolerar algo tan primitivo, tan tosco y tan burdo como es el nacionalismo. El Costa desengañado y deprimido de los últimos años lo expresa en una frase memorable: «Por cualquier camino que toméis, os sale al encuentro la política».[30]

El nacionalismo español siempre tropezará, efectivamente, con la política. En contra de lo que ocurre en otros países, y más precisamente en contra de lo que ocurre en Cataluña, el regeneracionismo no será capaz de superar la barrera de racionalidad que le pone la modernidad política de la que está hecha

la urdimbre misma de la nación española. En cambio, ese nacionalismo regeneracionista queda como una pulsión de base, nunca olvidada del todo, que alimentará la crisis sin resolver de la democratización de la monarquía constitucional. Uno de los aspectos más sorprendentes de la crisis española de estos años es la invencible resistencia que opone un régimen en estado tan crítico, casi comatoso según muchos de sus contemporáneos, a un movimiento como el del nacionalismo, que tenía a su favor toda la fuerza de las emociones, las ideas, incluso la estética del momento.

Aun así, este fantasma de nacionalismo español al que quedó reducido el regeneracionismo inspiró toda clase movimientos, propuestas y figuras políticas a lo largo del siglo XX. Nada más fallecer, el propio Costa se convirtió en un gigante patético, reverenciado unánimemente, una figura profética que había sabido «diagnosticar» como nadie unos males —los males de la patria— que sufría en primera persona. Regeneracionista fue, casi en estado puro, Primo de Rivera, como lo fue en parte Francisco Franco. También fueron regeneracionistas —y costistas— Indalecio Prieto, una parte del socialismo español de los años treinta, y luego, mucho más tarde, los «nuevos nacionalistas» de Felipe González. La derecha española nunca ha dejado de sentir la tentación apolítica del regeneracionismo, que conecta aquí con la pendiente tecnocrática en la que se complace desde los tiempos de Bravo Murillo, a mediados del siglo XIX. Y siempre que surge el fantasma de la crisis del sistema, como en estos años de la segunda década del siglo XXI, vuelve a aparecer la palabra «regeneración» como una fórmula mágica para unos problemas ante los que la política no parece tener solución.

Los nacionalistas catalanes. Regeneradores e imperialistas

El siglo XVIII fue el siglo de la Ilustración, el siglo de la confianza en la razón, en la universalidad del ser humano, en su capacidad para el progreso. El siglo XIX también lo fue, pero al mismo tiempo prestó

atención a otros aspectos de la vida. Muchos de los que vivieron entonces descubrieron nuevas formas de sensibilidad volcadas en el pasado, las tradiciones y los sentimientos. Este interés se desarrolló en parte como respuesta a las revoluciones liberales que cambiaron las sociedades europeas durante la primera mitad del siglo XIX. Luego, a partir de 1850, fue cobrando más y más fuerza, aunque sin la virulencia romántica de los primeros tiempos. Se habían descubierto formas de vida colectiva que, un poco misteriosamente, se transmiten en el tiempo y empiezan a ocupar más espacio en la realidad social y personal. En un momento de cambio profundo, a finales de siglo, se empieza a descubrir que los seres humanos no llegarán nunca a ser lo que son de verdad si no son capaces de entrar en comunión con todo aquello que los conforma más hondamente que cualquier conciencia o racionalidad: la lengua, que nadie ha creado, las tradiciones, las formas de vida colectiva, la religión..., el pueblo del que forman, o formamos parte.

Al tiempo que triunfaban el individualismo y la confianza en la libertad, se iba imponiendo la idea de que los seres humanos están inmersos en algo más grande, y que ese algo está relacionado con formas de identidad que han ido tomando forma durante mucho tiempo y que nosotros mismos nos limitamos a expresar y transmitir. Los románticos alemanes fueron los primeros en hacer este descubrimiento, que en España llevó a la recuperación de formas de expresión popular, por ejemplo en la pluma de la novelista Cecilia Böhl de Faber (Fernán Caballero). Como era lógico, aquel interés desbordaba el marco demasiado abstracto y racional de la nación. También se dirigía a fórmulas expresivas que reflejaban formas de ser locales, ajenas a la universalidad e irreductibles a una dimensión que empieza a ser vista como una traición a la verdad espontánea, ya casi natural, expresada en esas mismas particularidades.

Durante mucho tiempo, la cultura española se interesó por estas singularidades, aunque —la verdad— no se las tomaba muy en serio. El resultado fue una literatura costumbrista, amable, crítica y benevolente a la vez, imbuida de escepticismo liberal. el maragato, el

catalán o el gaitero (gallego) interesan al público por los mismos motivos que el sereno, la actriz, el agente de bolsa o el exclaustrado. Era una forma de pasar el rato y describir los cambios que se iban produciendo. Nada tenía que ver con una catalogación supuestamente científica de la especie humana ni con la nostalgia del paraíso perdido.

Hubo quien empezó a explorar con más seriedad aquello que el conservadurismo romántico liberal había empezado a descubrir o a inventar. En Cataluña existía desde siempre la conciencia de una identidad particular, distinta de la de otras zonas de España. Una gran lengua literaria, el recuerdo de los fueros y el de una antigua Corona, brillante y expansiva, el derecho propio, el progreso industrial..., todo eso hacía de Cataluña un lugar perfecto para la exploración de este nuevo espacio. Así fue como Carles Aribau, poeta y economista, escribió en catalán un poema a *La Patria* en el que evocó con dignidad y elocuencia la gloria de la lengua propia. Luego vino el movimiento de la Renaixença, que logró recuperar el esplendor del catalán, así como el de unas formas de expresión propias. El impulso movilizó buena parte de la sociedad catalana, que se identificó con aquel impulso sentimental y estético, romántico y conservador, de redescubrimiento de lo propio. Este patriotismo catalán, ajeno al nacionalismo posterior, dio lugar a nuevos estudios en la Universidad, con el crítico Miguel Milà i Fontanals a la cabeza. También se inventaron formas de celebración, como los *Jocs Florals*. Aquellos Juegos Florales actualizaban a su manera tradiciones poéticas y sociales perdidas desde la Edad Media y volvieron a poner de moda la poesía en catalán: una poesía culta con ambición de reflejar el alma de todo un pueblo.

Nada de todo aquello contradecía el espíritu general del liberalismo. Claro que había liberales avanzados, los «progresistas», que aspiraban a una sociedad que dejara atrás todas esas particularidades que, según ellos, no eran más que una rémora del pasado. En cambio, el liberalismo en su conjunto —en España como en los demás países europeos— aspiraba a instaurar un equilibrio

entre lo nuevo y lo antiguo. Pasado el tiempo de las revoluciones, el liberalismo requería la continuidad. La Corona, el Senado, la religión católica, el mantenimiento de una elite gobernante eran los elementos de una realidad que había pasado a formar parte de la naturaleza del régimen. Lo mismo ocurría con la supervivencia de formas de vida que no tenían por qué ser incompatibles con la racionalización del espacio público y la emancipación del individuo. Desde Cataluña, eso fue precisamente lo que se propuso, y otro tanto ocurrió en otras zonas de España, como el País Vasco, Galicia o Santander.

Carles Aribau, el autor de *La Patria*, era un hombre conservador y trabajó en las filas del Partido Moderado para la creación de las bases del Estado liberal español, que sigue siendo, en buena medida, el nuestro de hoy en día. Ni Milà i Fontanals, admirado por su discípulo Menéndez Pelayo, ni los promotores de la revista *La Renaixença* o de los *Jocs Florals* veían contradicción alguna entre el proyecto liberal y sus propias aspiraciones. A finales del siglo XIX, mossèn Jacinto Verdaguer quiso dotar a la cultura catalana de algo de lo que parecía que carecería siempre, como es un gran poema épico que resumiera y proyectara en una dimensión universal el espíritu de Cataluña. El resultado fue *L'Atlàntida*, un poema prodigioso que relaciona los mitos fundadores ibéricos, como el de Hércules, con el descubrimiento del Nuevo Mundo por Colón. En el segundo canto, Verdaguer puso en escena la muerte de la heroína Pirene, que cede a Hércules las llaves de España a punto de nacer a la historia.

Otro ejemplo de esta actitud lo dio Joan Mañè i Flaquer, periodista de gran influencia en Barcelona, conservador de los de Cánovas, que la teorizó, sin pretensiones, en lo que llamó «provincialismo». Mañè i Flaquer escribió después de haber conocido de primera mano el fracaso de la Primera República. El federalismo se llevó por delante cualquier proyecto descentralizador y el «provincialismo» pareció, en la pluma amable, inteligente y civilizada de Mañè i Flaquer, una solución para mantener a flote la

identidad catalana en tiempos poco proclives a los experimentos políticos.

Por otro lado, desde antes de la muerte de Fernando VII existía una alternativa total al liberalismo. Era el carlismo, con una propuesta en la que la exaltación de las tradiciones encarnadas en los fueros se aliaba con una visión contrarrevolucionaria de España y del conjunto de la sociedad. Dios, la patria y el rey instauraban una comunidad política enraizada en la unidad cultural y religiosa, que permitía y alentaba la supervivencia de formas sociales y culturales propiamente vascas, navarras... o catalanas. Por eso los movimientos particularistas evocaban siempre, para cualquier liberal, el tirón hacia atrás que pretendía restaurar la sociedad de antes de la revolución. Se entiende que Cánovas, de espíritu conservador y templado, alejado de cualquier jacobinismo, pensara y dijera que el Estado centralista e unitario era el instrumento por excelencia de la civilización. Mientras tanto, como ha analizado Josep Maria Fradera, los liberales catalanes de mediados de siglo se esforzaban por contribuir a la nación española como patria común de todas las antiguas identidades. El proyecto nacional liberal, antiabsolutista por naturaleza, no tenía por qué ser incompatible con ellas. La nación liberal y constitucional, que busca integrar lo particular en lo universal, no tiene por qué olvidar ni apartar lo propio.

La crisis de fin de siglo destruyó ese equilibrio. Para empezar, los argumentos de los regeneracionistas suministraban un excelente material para todos aquellos que, tras la experiencia fracasada del federalismo, no se contentaban con el «provincialismo» ni con los frutos de la Renaixença. La contraposición de la España oficial, degenerada y agonizante, con la España real, vibrante, a la espera de una oportunidad para emprender la «regeneración», se podía aplicar a la oposición entre Cataluña y «España» sin el menor cambio. Cataluña se convertía así en un modelo de sociedad rica, densa, con voluntad de compromiso y de progreso. Enfrente, y explotando en beneficio propio aquel exceso de vida y de energías, se levantaba la España atrasada, pobre, parasitaria y funcionarial, que arrastraba su

existencia estéril en los páramos mesetarios. Madrid, ciudad política por excelencia, y, por tanto, inmoral hasta lo indecible, liberal y escéptica —Babilonia, otra vez—, además de individualista —¿hay algo peor?—, era la encarnación de este mundo en quiebra económica y moral. Barcelona era lo contrario: la ciudad de las tradiciones vivas, la autenticidad, el pueblo, la comunidad orgánica. También era, en consecuencia, la capital radiante de un futuro que iba a dejar atrás el pecado del liberalismo.

Los argumentos de lo que estaba en trance de mudarse en la doctrina del nacionalismo catalán eran punto por punto los mismos que utilizaban los regeneracionistas, es decir, los nacionalistas españoles. A su vez, estos eran idénticos a los que estaban elaborando los nacionalistas del resto de Europa. Las doctrinas nacionalistas se complacen en el intercambio cosmopolita y viajan con facilidad de un clima, de una región, de un país a otro.

Como era de esperar, los regeneracionistas catalanes participaron en los intentos de regeneración política que vieron la luz después de la derrota en Cuba. En el verano de 1898, se sumaron a la campaña propagandística contra la «vieja España» para incorporarse de inmediato al proyecto a la vez modernizador y autoritario, «por encima de los partidos políticos», dice el historiador Borja de Riquer, del general Polavieja.[31] Poco después, el general, que no había conseguido crear el movimiento nacionalista que hubiera podido sostener su proyecto —la verdad es que apenas lo intentó—, se integra en el gobierno regeneracionista de Francisco Silvela. También participa en este gobierno el regeneracionismo catalán, con Manuel Duran i Bas, un prestigioso conservador partidario de la descentralización. El fracaso de Silvela, incapaz de articular una política descentralizadora, provocó la salida del gobierno de Duran i Bas y de Polavieja, así como la rebelión de las «clases neutras» catalanas.

El movimiento del *tancament de caixas*, es decir, la negativa a pagar los impuestos por parte de los comerciantes, tuvo el mismo escaso éxito que el obtenido por la Unión Nacional. En cambio, dio

lugar a la formación de una candidatura catalanista para las elecciones generales de 1901. Esta es la fecha clave, y el momento en el que un movimiento conservador empieza a cobrar tintes revolucionarios. Los catalanistas consiguen un triunfo histórico y desalojan de Barcelona a los partidos dinásticos. El regeneracionismo catalán ha dejado paso al nacionalismo, en el punto exacto en el que el regeneracionismo o el nacionalismo español no logró convertirse en un movimiento político. No está de más preguntarse qué papel habría tenido, dentro de un nacionalismo español triunfante, lo que ya se había convertido en el nacionalismo político y cultural catalán. Tal vez lo ocurrido luego, con la convergencia de más de un nacionalista con los vencedores de la Guerra Civil, dé alguna pista. (También el caso de la oligarquía nacionalista vasca durante la dictadura resulta significativo).

El nacionalismo se había abierto paso en Cataluña poco antes de que la Lliga Regionalista ganara las elecciones de 1901. La crisis de fin de siglo tuvo aquí los mismos efectos traumáticos que en todas partes. La diferencia consiste en que Cataluña, nacionalidad sin Estado, debe, para sobrevivir, sacar todas las consecuencias del fracaso de la nación española. Si Cataluña continúa ligada a España, como hasta ahora, correrá la misma suerte desgraciada que esta, amenazada por la desaparición inminente tras el «desastre» del 98. Por continuar con la muy pedestre metáfora del cataclismo naval, los nacionalistas catalanes se aferran a la nacionalidad catalana para tratar de salvarse del naufragio de lo que hasta ahora era el barco común. El nacionalismo parte siempre de la premisa del fracaso de la nación liberal, en este caso la nación española. El 98 suministró excelentes argumentos y metáforas a esta percepción. Como es natural, el nacionalismo catalán, surgido de la visión emocional y dramática de esa crisis, hace del fracaso de la nación española liberal el centro mismo de su doctrina y su sensibilidad. En su primera definición, en el núcleo más irrenunciable del nacionalismo catalán, está el fracaso del liberalismo, que es, en términos nacionalistas, el fracaso de la nación española.

A partir de entonces, los nacionalistas catalanes irán a buscar sus argumentos allí donde los están desarrollando los demás nacionalistas europeos. Lo harán, en particular, en Francia. Pompeu Gener importará de París la obsesión de la raza, central en el nacionalismo y, claro está, en el nacionalismo catalán. Lo que Jules Soury, maestro de Maurice Barrès, había establecido acerca de la jerarquía racial será aplicado a la sociedad catalana y a su relación con el resto de España. Los catalanes, o los habitantes del norte de España, pasarán a ser los descendientes de una raza o un pueblo superior —superior en laboriosidad, en paciencia, en racionalidad y en inteligencia— al resto de los españoles, o dicho más simplemente, a los españoles. El supuesto enfrentamiento entre España y Cataluña se entiende en los mismos términos que el de semitas contra arios, cultivado a lo largo de todo el siglo XIX por intelectuales y profesores europeos, y que cuaja ahora, de pronto, en la percepción de que los arios, los que forman la raza superior, están amenazados por la presencia de los descendientes de los semitas, los sureños, todos aquellos (españoles) que se niegan a trabajar y a producir, y parasitan el esfuerzo de los honrados catalanes que viven de su esfuerzo y hasta ahora no han protestado por el expolio al que son sometidos.

La semilla racista de la que surge el nacionalismo ayudará a articular de forma clara, simple, como una fábula ideal, la rivalidad entre Barcelona y Madrid: la misma que enfrenta la nación nacionalista catalana, orgánica y prehistórica, y la nación española, de raíz liberal, constitucional y, por tanto, artificial, condenada al fracaso. Frente a este fracaso, que es un fracaso completo, cultural y antropológico, la cultura catalana habrá de ser rescatada de forma muy distinta a como lo habían hecho los liberales conservadores de la Renaixença. Ahora no se trata de recuperar para integrar, sino de escindirse para sobrevivir y, por tanto, de unificar en el interior o, si se prefiere, de depurar. Ahora bien, por muy sencillo que resulte el modelo del enfrentamiento, no lo es la aplicación práctica. ¿Quiénes son españoles y quiénes catalanes? ¿Qué hacer con los

«inmigrantes»? (Palabra que cuajará en el vocabulario político y en el imaginario español). ¿Pertenecen, como el resto de los españoles, al campo de los enemigos de Cataluña? ¿O son nacionalizables, recuperables para la nación nacionalizada? Hoy en día el nacionalismo catalán sigue sin acabar de despejar estas preguntas siniestras.

Otros asuntos resultan menos espinosos. Hay que sacar a la luz lo que es propiamente catalán, signo visible de la nacionalidad catalana. Poco importa que sean, en todos los casos, movimientos de alcance europeo, en modo alguno locales. Así pasan a tener carácter «nacional» el románico (catalán), el gótico (catalán), el *art nouveau* —modernismo— (catalán). Los nacionalistas catalanes comprenderán el «modernismo» como la expresión estética más acabada de una actitud vital que aspira a dejar atrás la universalidad y la racionalidad —propias del liberalismo— para volver a lo que es natural y puramente singular, irreductible a la razón uniformizadora y clasicista. Frente a Madrid, la ciudad siempre moderna de las Luces y del liberalismo, se levanta la Barcelona antimoderna del «modernismo». La genialidad de artistas como Gaudí dio verosimilitud a este planteamiento ideológico. Evidentemente, la nación, desde esta perspectiva, se convierte en algo muy anterior a cualquier pacto entre individuos libres. La nación la definen las tradiciones, la tierra y los muertos —en particular los de Barrès, de gran éxito en Cataluña— y también la lengua, que resume el espíritu del pueblo como ninguna otra realidad social.

La lengua catalana, que había sobrevivido con la monarquía compuesta española y había encontrado en el liberalismo del siglo XIX una atmósfera abierta y acogedora, se incorpora al dispositivo político e ideológico del nacionalismo catalán. Acabará convertida en el signo irrefutable de la existencia de la nación catalana. Así que la nación nacionalista sobrevivirá en la medida en que sobreviva la lengua catalana. La lengua viene a ser la demostración de que la nación nacionalista es consciente de sí misma. Y esta, justamente, es la prueba de que los catalanes forman una nacionalidad: un pueblo

con conciencia de serlo y que merece un Estado propio. De ahí la importancia de la cuestión lingüística.

Una parte importante del nacionalismo catalán desarrolló y profundizó incansablemente estos temas. Más adelante, darán lugar a propuestas próximas al nacionalismo maurrassiano y al fascismo italiano. Otra evolución es la del nacionalismo de izquierdas, surgido con Estat Català y con la Esquerra Republicana de Catalunya. Las diferencias, aunque relevantes, no son insalvables. El fondo político —o mejor dicho, antipolítico— del nacionalismo es una actitud populista que proclama el fin de las diferencias tradicionales, y ya superadas, entre la derecha y la izquierda. Como es natural, la nación nacionalista anula esta división que, de triunfar, pondría en peligro la existencia de la nación.

Con estas dos líneas nacionalistas, convivió otra que está en el origen de todo el movimiento. En realidad, el nacionalismo catalán le debe su existencia, porque su creador es el hombre que supo imaginar y poner en marcha esta otra línea, que no negaba la política, ni el pluralismo, ni la realidad de España, incluso cuando puso en duda la nación española. Se trata de Enric Prat de la Riba, creador del nacionalismo catalán. Fue Prat de la Riba quien, a finales de siglo y aprovechando la crisis cubana, rompió con la tradición cultural y política del catalanismo: lo que quedaba del federalismo, la actitud conciliadora de Mañè i Flaquer y sus amigos los «provincialistas», así como la Renaixença.

Al afirmar la existencia de la nación catalana con la contundencia con la que lo hizo en 1890, ante el asombro y el escándalo de la sociedad barcelonesa, Prat de la Riba enunciaba el núcleo de la doctrina nacionalista. En ella se encuentra la obsesión por la unidad cultural, el instrumento de la nacionalización. Esta, a su vez, deja traslucir la ansiedad por la pérdida de la identidad, que se trasladará al terreno lingüístico. Prat de la Riba también anda en busca de una propuesta que vaya más allá de la izquierda y la derecha, y supere el marco de la vieja política liberal. En su reflexión aparecen, además, al principio de su carrera, las doctrinas

antisemitas y racistas que otros nacionalistas catalanes importaron, como él, de París.

Sin embargo, Prat de la Riba no se contentaba con estos elementos y acabó insertándolos en una reflexión y una propuesta, política en última instancia, de una densidad y una riqueza nuevas. Frente al liberalismo en quiebra, Prat de la Riba vuelve a una idea de la sociedad como un organismo, un cuerpo con un orden propio en el que conviven armónicamente esas fuerzas vivas que los regímenes liberales parecen incapaces de integrar. Hablará de una sociedad viva, con autonomía con respecto al poder político y que se afana en encontrar la forma de que el poder político la represente de verdad. Por eso se ha podido decir que la «sociedad civil» es uno de los elementos clave de la doctrina nacionalista catalana, en contraposición con la vida madrileña, dependiente siempre del Estado. (Más tarde, en las Cortes republicanas, el propio Cambó manifestó su escepticismo a este respecto. La sociedad catalana no había sido nunca tan ajena al poder político, ni tan vibrante y vital como él mismo había dicho en su tiempo. Más bien al revés.)[32]

En la doctrina nacionalista, esta sociedad civil no tiene con la política la misma relación que la sociedad mantiene con el Estado en el liberalismo. Es más bien una entidad natural, y en ella cada elemento ocupa el puesto que se le tiene reservado desde siempre, se podría decir. El conservadurismo de Prat de la Riba le llevará a exaltar la Edad Media, con sus ligas, sus gremios y sus «guildas» como el punto más alto de las sociedades humanas. El nacionalismo va concebido, en buena medida, como una restauración de una idealizada Edad Media. Este organicismo retrospectivo, típicamente regeneracionista, se traduce en el plano político en una propuesta corporativista destinada a paliar en la medida de lo posible los efectos destructivos del individualismo liberal, que parte del dogma letal —inaceptable— de la igualdad de los seres humanos. Frente al peligro de la anomia liberal, la nación catalana ofrece una alternativa propia: la de un organismo vivo, como lo expresan las formas de la arquitectura y el arte modernistas, ajenos a cualquier construcción

racional y en el que cada elemento tiene una función y un significado propio, singular, irreductible.

Como es lógico, la nación catalana no es el fruto de una historia, ni de un texto constitucional que fija un pacto entre individuos que acceden a partir de ese momento al nuevo rango de ciudadanos libres y conscientes de sus derechos y sus deberes. La constitución de la nación catalana está inscrita en un designio trascendente y, como tal, impregnada de una misión que en su raíz primera es de orden sagrado. Esta idea, que es otro de los grandes lugares comunes del nacionalismo, cobra en Prat de la Riba un sentido especial por su fe religiosa. El catolicismo de Prat de la Riba, que podía haber desembocado en una especie de nacionalcatolicismo catalán —por incurrir en un término anacrónico—, limitará lo que en el nacionalismo hay forzosamente de idolatría o religión política. El catolicismo servirá de muro de contención. Ayuda a comprender por qué el nacionalismo catalán que surge de Prat de la Riba no rompe con el régimen liberal, como era de esperar.

Prat de la Riba era un hombre meticuloso, trabajador incansable, gran estratega, formador de personas. Recuerda a Francisco Giner de los Ríos, otro visionario realista. Como a Giner, a Prat no le gustaba la primera fila. Prefería trabajar en la sombra. Y como Giner, se encierra en un espacio muy concreto, en su caso Cataluña, para ir colocando desde allí, sin intervenir en el escenario de la política nacional española, los elementos para el avance de su proyecto. Por una parte, promueve la unidad cultural —o nacionalización— desde el Instituto de Estudios Catalanes. El Instituto se encargará de difundir la alta cultura en Cataluña —y en catalán— y sienta así las bases del objetivo final: la catalanización de Cataluña. Por otra, conseguirá establecer la Mancomunidad, creada en 1914 tras una larga negociación con liberales y conservadores en Madrid. La Mancomunidad será celebrada como el primer órgano de autogobierno de Cataluña desde la abolición de los fueros a principios del siglo XVIII. Prat de la Riba sentaba así los dos pilares del nacionalismo: la cultura y el autogobierno.

El diagnóstico sobre España no difiere, por lo esencial, del que están haciendo los regeneracionistas. El nudo del problema —siempre retrospectivo— se encuentra en este caso en... el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. Efectivamente, la alianza familiar no logró forjar la cohesión necesaria, por lo que desde entonces España, de resultas de este pacto fallido, viene a ser la historia de una decadencia. De esta decadencia no se libra la expansión imperial, que lanzó a los «españoles» a una empresa global y, por tanto, los desnacionalizó. No ocurrió lo mismo con los catalanes, que en épocas tan difíciles lograron salvaguardar una personalidad propia. Gracias a eso, ahora, a finales del siglo XIX y principios del XX, la sociedad catalana se encuentra en un estado superior de desarrollo con respecto a «España». Y por eso —la obsesión está en la raíz de la actitud— Barcelona es muy superior a Madrid, donde reina la suciedad, la dejadez, la improvisación y «todo el mundo cobra, ha cobrado o aspira a cobrar del presupuesto».[33] Ni que decir tiene que Cataluña disfruta de un arte verdaderamente nacional, algo que España desconoce, que el pensamiento político catalán es muy superior al español (si es que existe este) y que el talento empresarial de los catalanes triunfa desde siempre sobre la abulia de los españoles.

A pesar de todo esto, resumido en el escandaloso catecismo que publicó bajo la forma del *Compendio de doctrina catalanista*, Prat de la Riba era un hombre realista y no olvidaba que la alternativa a España podía ser el Estado francés. Su interés por las corrientes nacionalistas francesas no le impide darse cuenta de lo que significaría la integración de la «nacionalidad» catalana en la órbita del país que inventó el jacobinismo. A falta de independencia, planteada como objetivo a muy largo plazo, su propuesta será, por tanto, la de la integración en una España reconstituida en la que Cataluña, siguiendo el ejemplo de las potencias de esos años, pudiera ejercer su vocación rectora.

El nacionalismo catalán da así un giro inesperado a la pulsión imperialista a través de la cual se manifiesta la crisis de la nación

liberal. Como la ansiedad nacionalista catalana no puede manifestarse en una propuesta imperialista global, al modo de las naciones europeas, trasladará su campo de expansión al pancatalanismo, es decir, a los territorios que hablan catalán (los *països catalans*), para pasar luego a España, sobre la cual asumirá una responsabilidad nueva. La nación catalana no se salvará librándose de este peso muerto. Se salvará si salva a España de su decadencia multisecular, de su degeneración moral y política, de sí misma, en resumidas cuentas. Aquí es donde el optimismo de algunos nacionalistas, en especial de Cambó, pero también de Prat de la Riba, se despliega para contrarrestar el pesimismo de los regeneracionistas. Otra España es posible… siempre que Cataluña —con un Estado propio, como corresponde a su naturaleza nacional— asuma la que es su verdadera misión: ser el centro de los «países catalanes», es decir, los antiguos territorios del Reino de Aragón, y, como ha analizado Enric Ucelay-Da Cal, civilizar a los españoles, más o menos como los ingleses están civilizando Egipto; los franceses, Argelia, y los belgas, el Congo.[34]

Claro que este proyecto, tan imaginativo, no vale para la relación entre Cataluña y «España». Por mucha admiración que algunos nacionalistas sintieran hacia Gran Bretaña, era difícil aplicar la fórmula imperial británica a nuestro país, con la metrópoli —además — trasladada a las orillas del Mediterráneo. Se barajarán, por tanto, otros modelos, como el austríaco, con el pacto entre Austria y Hungría, y sobre todo el alemán, con Cataluña como Prusia, es decir, como potencia hegemónica, y España —o casi toda España— como Baviera.

Fuera cual fuera el modelo, quedaba por articular territorialmente la España que aquellos nacionalistas, movidos por un generoso impulso imperialista, se disponían a salvar. Se trataba, sobre todo, de garantizar que no hubiera un frente común español capaz de alzarse contra la hegemonía catalana y, eventualmente, acabar con ella. Por eso el imperialismo nacionalista catalán requiere la regionalización de España, o de lo que queda de España, y abre la

puerta a un proceso de descentralización cuyos límites teóricos y políticos no están claros. El proyecto se parece bastante a una nueva propuesta federal para la articulación de la España posliberal. Así es como el nacionalismo catalán, recién inventado, se embarca en la aventura de federalizar España. En esta propuesta imperialista catalana es donde hay que buscar el origen de las especulaciones sobre España como nación de naciones que luego han tenido un éxito… descriptible.

Prat de la Riba contribuyó a dar forma a la propuesta imperialista catalana, en particular en el manifiesto *Per Catalunya y la España gran*, uno de sus últimos escritos, de 1916. Y seguramente es esta preocupación por la articulación de Cataluña en España una de las razones que contribuyen a explicar algo que ya hemos observado. El nacionalismo catalán surgido de la reflexión de Prat de la Riba se va pareciendo cada vez más a un conservadurismo que no tiene por objetivo principal acabar con la herencia liberal. En cambio, la integra en una nueva propuesta que no rechaza ni la democracia, ni la división de poderes ni —algo más avanzado en la España de la época— la separación del poder político de la religión.

A Prat le conviene, por su capacidad de concentración, el lema «Catalunya endins», que hizo luego eco al «Adentro» de Unamuno y a otros eslóganes similares que van apareciendo por diversos países europeos. Aun así, hay que tener en cuenta la dimensión imperial, que viene a ser la dimensión española de este nacionalismo catalán. El imperialismo contribuye a centrarlo, políticamente, y le impide derivar hacia la pura idolatría propia de esa religión política que es el nacionalismo. España es el eje central, estabilizador, del nacionalismo catalán.

No fue Prat de la Riba quien llevaría hasta sus últimas consecuencias esta propuesta. Fue Francesc Cambó, su discípulo, quien se encargó de asumir desde la dirección de la Lliga Regionalista la tarea de catalanizar España. Desde la perspectiva puramente española, aquello podía ser entendido como una contribución a la regeneración del país. Cambó jugó a fondo esa

carta. Se trataba de construir un Estado de verdad, no uno «mal hilvanado».[35] En él se podría hablar por fin de conciencia colectiva, de ciudadanía, de representación real de una sociedad viva que no depende de lo que dicte desde arriba un poder despótico. Así lo entendió Antonio Maura, que, después del fracaso del regeneracionismo —es decir, del nacionalismo español—, había comprendido que la reforma del régimen requería propuestas políticas que no destruyeran el legado del régimen liberal —la monarquía constitucional— y partieran de él para instaurar la democracia. En este proyecto, Cambó, la Lliga y el nacionalismo catalán son aliados de primera categoría, como se demostró en la colaboración y la amistad establecidas entre Maura y el político y empresario catalán nada más llegar este a las Cortes en 1907, tras reponerse del atentado que sufrió a manos de los radicales lerrouxistas. El nacionalismo catalán heredero de Prat de la Riba (por mucho que las perspectivas de Prat y de Cambó no siempre coincidieran) se incorporaba así a la primera vía realista abierta para la reforma, no la ruptura, del régimen liberal.

Los sucesos de la Semana Trágica en Barcelona, en el verano de 1909 —que los nacionalistas consideraron, con razón, como un fracaso propio—, y la posterior salida del poder de Maura acabaron con esta colaboración. Cambó la continuó luego con Canalejas, asesinado en 1912, y luego con Dato, también asesinado en 1921. El trabajo conjunto logró el establecimiento de la Mancomunidad en 1914. En plena crisis del sistema, en 1917, Cambó tomó la iniciativa y convocó por su cuenta una asamblea de parlamentarios destinada a sacar el régimen del bloqueo al que habían llegado los partidos dinásticos. El proyecto fracasó y el final de la Gran Guerra trajo aparejado el descrédito del imperialismo, que a su vez desacreditó la propuesta nacionalista catalana para España.

El golpe de Estado de Primo de Rivera no simplificó las cosas para un nacionalismo catalán que había jugado la carta regeneracionista desde Cataluña y, en Madrid, la de la alianza con quienes se habían esforzado por reformar desde dentro, sin rupturas,

el liberalismo. El nacionalismo catalán, convertido en un elemento más —un poco incómodo, eso sí— del conservadurismo español, quedaba fuera del régimen de Primo de Rivera. Sin embargo, su regeneracionismo conservador lo aproximaba a la nueva situación, hasta el punto de llegar a jugar un poco el papel de oposición dentro de la dictadura.

La Segunda República, con un Cambó enfermo, acabó con la escasa influencia política que todavía tuviera la Lliga y condujo a una situación paradójica. El nuevo régimen se inspiraba, en buena medida, en un nuevo nacionalismo español, de raíz republicana esta vez. Y este mismo régimen nacionalista recuperó la idea de solucionar el «problema catalán» y fundar al mismo tiempo una nueva España mediante una alianza con la izquierda del nacionalismo. Esta izquierda nacionalista, sin embargo, a diferencia del nacionalismo conservador de Prat y de Cambó, no se había esforzado por elaborar un modelo, aunque fuera ambiguo, para el conjunto de España. En cambio, se había enfrascado en el puro nacionalismo, es decir en lo que el nacionalismo tiene de antiliberal. Desde esta perspectiva, el nacionalismo catalán de izquierdas se podía reivindicar como más propiamente nacionalista que el conservador. Otro tanto le ocurría al nacionalismo vasco, que surgió como imitación rupestre y paródica del nacionalismo catalán.

El resultado fue el colapso de la República, sometida en este punto a la doble tensión del nacionalismo español republicano y del nacionalismo catalán de izquierdas. A diferencia del nacionalismo conservador, que postergaba la secesión a las calendas griegas, el nacionalismo de izquierdas vio en la Segunda República una oportunidad para acelerar el proceso de independencia de la nación catalana, ya nacionalizada. Francesc Macià lo intentó en 1931 y Lluís Companys en octubre de 1934, aprovechando a la desesperada el alzamiento revolucionario socialista y la deslealtad constitucional de la izquierda republicana. El intento de recomponer la unidad de la izquierda en el Frente Popular, que llevaba a la refundación de la República desde nuevas bases revolucionarias, acabó en la Guerra

Civil. Entonces la izquierda nacionalista se desentendió de la suerte de la República española para concentrarse en Cataluña, su base de poder, y aliarse con el sindicalismo anarquista en contra del gobierno central. Así se cumplía el viejo sueño revolucionario de la coalición de nacionalistas y sindicalistas. Los diarios de Azaña, presidente de la República, dan buena cuenta de cómo el republicanismo nacionalista de izquierdas vivió lo que parece haber considerado, no se sabe si del todo ingenuamente, una traición.

Para entonces, el nacionalismo catalán conservador, que seguía existiendo aunque no tuviera representación política, estaba fuera de juego. La proclamación del Estado catalán por Companys, en 1934, había sido considerada una catástrofe, el final de todo, según el título bien elocuente de la recopilación de artículos que le dedicó Agustí Calvet (Gaziel), director de *La Vanguardia*.[36]

La victoria del régimen dictatorial de Franco volvió a colocar al nacionalismo catalán conservador en una situación ambigua. Esta vez la ambigüedad cobraba una dimensión trágica. Así como los nacionalistas de izquierdas, en su alianza con el sindicalismo anarquista, no habían tolerado a los conservadores, tampoco Franco estaba dispuesto a tolerar al nacionalismo, aunque sí acogería a quienes hubieran dejado atrás el nacionalismo para optar por el puro y simple conservadurismo. Con ironía trágica, Francisco Franco pudo creer, o fingir que creía, que había hecho con el nacionalismo catalán lo que la Tercera República, y más tarde De Gaulle, consiguieron hacer con Barrès y el nacionalismo francés.

El fondo del nacionalismo. Invención y regeneración espiritual de España

En 1883, el joven Miguel de Unamuno estudiaba en Madrid. Un día se dio cuenta de que ya no creía en Dios. Unamuno había crecido en una familia española tradicional, de padre liberal y madre católica. Nunca había puesto en cuestión la religión. Dejar de creer, sin

embargo, no fue un hecho dramático. Había pasado una página. En el Madrid liberal y escéptico de finales del siglo XIX, aquello era casi natural. Cuando volvió a Bilbao, su ciudad natal, Unamuno continuó con la rutina religiosa para no disgustar a su madre. Más adelante, ya de catedrático, casado y en Salamanca, padeció una crisis en la que creyó recuperar la fe. No fue así, y a partir de entonces Unamuno se pasó la vida dándole vueltas a la imposibilidad de vivir sin un Dios en el que no creía.

Otros muchos pasaron por el mismo trance aunque no hicieron de la experiencia un problema al modo unamuniano. Buena parte de las elites españolas practicaba formas superficiales de vida religiosa, sin grandes compromisos personales. Por su parte, casi todos los republicanos, los miembros de la escuela krausista, los enamorados de la ciencia positiva vivían en un mundo en el que Dios había dejado de ser la referencia central. La Iglesia, en los años posteriores a la crisis de entre 1868 y 1874, había ido recuperando un poder social y político que había perdido treinta años antes. En cambio, no había vuelto a reinar en las conciencias de los españoles. El liberalismo había pasado por ahí y había cumplido a fondo su labor. La Iglesia tampoco tuvo éxito entre los más jóvenes, los destinados a formar la elite de la futura monarquía parlamentaria. Los Ortega, los Pérez de Ayala, los Azaña se educaron en colegios religiosos de los que saldrán descreídos. De esos años recordarán, más que alguna tenebrosa crisis espiritual, un trato poco amable y unos estudios anclados en el pasado.

En realidad, a esas alturas de siglo la crisis religiosa estaba descontada. Para aquellas generaciones, tan importante, si no más, fue otra crisis, la que vino a poner en cuestión el poder hasta ahí indiscutido de la razón. Habiendo dejado atrás a Dios, el siglo XIX creyó poder poner en su lugar la ciencia. Al fin y al cabo, la ciencia ofrecía una seguridad positiva, contrastable con los datos suministrados por la realidad. Es cierto que la ausencia de Dios parecía abrir las puertas de un mundo angustioso, «sin contenido ni objeto —decía Menéndez Pelayo—, sumido en las negras cavilaciones

del pesimismo o en el opio enervante del nirvana búdhico».[37] Ahora bien, aquello quedaba compensado por la seguridad que ofrecía un mundo inteligible, dócil a la razón, manejable para el ser humano.

Los avances técnicos, la industrialización y el capitalismo estaban propiciando un aumento de la riqueza como nunca se había visto, y esa riqueza estaba trayendo cada vez mayor bienestar al conjunto de la sociedad: más higiene, mejor alimentación, más acceso a la cultura y a servicios reservados hasta ahí a minorías exiguas..., incluso mayor participación en la política. La realidad social confirmaba en todas partes —incluida España— que la fe en el progreso no era un error ni un engaño de los sentidos. Políticamente, también se estaba produciendo un cambio profundo. Iba avanzando la igualdad de las condiciones, que era el sentido de fondo de la palabra «democracia». En aquel mundo cada vez más rico, y con una riqueza cada vez más distribuida gracias a la democratización, la igualdad jurídica y la libertad económica, la revolución empezaba a ser cosa de otros tiempos. La razón había triunfado.

Nada de todo esto resultaba relevante, sin embargo, para quienes estaban enfrascados en los resultados espirituales, esta vez devastadores, del trabajo de la razón. Y es que después de acabar con Dios, la razón había continuado su empresa de demoliciones... y había empezado a destruir sus propios fundamentos. Llevada a un cierto punto, la razón, puesta a interrogarse sobre sí misma, no alcanza a producir nuevas certezas, sino nuevas preguntas, nuevas inquietudes, nuevas dudas. El suelo sobre el que había vivido el siglo XIX se resquebrajaba, como empezaba a vacilar el horizonte del progreso. Ahora sí que llegaba la crisis, el desplome de todo lo que hasta entonces sostenía el mundo. El nuevo ser humano, sin Dios y sin razón que le guíe, estará condenado a la oscuridad, a la inseguridad, o a un hastío perpetuo. Esta forma absoluta de subjetivismo deja sin contenido la experiencia. El ser humano está en trance de descubrir su insignificancia.

Ante la perspectiva de sumergirse en el sinsentido, muchos de aquellos hombres exploraron la vía del egotismo. Como recordando a

Descartes y la apertura del *Discurso del método*, lo único que queda en ese mundo sin sustancia ni sentido es el yo. El yo será la primera tabla de salvación ante el naufragio. Barrès, cuya influencia ya conocemos, se dedica en sus primeros años a elaborar un auténtico culto al yo heroico, capaz de recrear su propio mundo, ajeno e inmune a la insignificancia generalizada. El superhombre de Nietzsche, convenientemente degradado —como la muerte de Dios— a fórmulas filosóficas de andar por casa, proporciona el molde para ese nuevo yo liberado de cualquier relación con la realidad.

El «superhombre» se define por su capacidad de actuar en un mundo sin valores. Lo suyo es la acción, la creación de una realidad nueva mediante la pura decisión, la energía vital, la violencia. George Sorel preconizará esta forma de actuar, que en España inspira a los anarquistas, a los sindicalistas y, en una esfera más literaria, a muy diversos personajes literarios, entre ellos bastantes de las novelas de Baroja. La abulia, y la incapacidad de elevarse por encima de un mundo que ha perdido cualquier sentido, inspiran algunas de las páginas más conmovedoras de Ganivet y otras, más elaboradas, de Azorín. En Francia, el modelo lo dará Des Esseintes, el atormentado protagonista de *À rebours* (*A contrapelo*), la novela de Huysmans. En esto, como en todo, el fin de siglo español, lo que llamamos «el 98», se mueve según parámetros idénticos a los del resto de los países occidentales.

Ya estén paralizados por la abulia y el desencanto, o bien les mueva el afán de afirmarse como superhombres, ninguno de estos hijos de la crisis de fin de siglo se siente identificado con el liberalismo ni —menos aún— con la democracia. El liberalismo no es, al fin y al cabo, más que la aplicación de la razón a la política, y ya sabemos que la razón ha quedado pulverizada por su propio trabajo. El liberalismo, por tanto, ha llevado a su propia destrucción. El «sistema de la libertad» no conduce a más libertad, sino al agotamiento de esta. Aquí resurgen las antiguas críticas marxistas y, también, las contrarrevolucionarias. Se diría que el liberalismo acaba produciendo una situación degradada, donde se pierde el sentido de

la vida de cada uno en un mundo de seres desarraigados, débiles, sin poder ni voluntad. La democracia, por su parte, es el proyecto más fundamentalmente contrario a cualquier superhombre. El superhombre, como es natural, se identifica con la aristocracia, con las elites, con las minorías selectas. La democracia niega su libertad, que es lo más precioso, y supone el triunfo de las masas rebeldes al dictado de los mejores. Su misma naturaleza de superhombre le lleva a rechazar los efectos de la igualdad con la que la democracia quiere renovar desde dentro el liberalismo.

La política es esa parte de la vida humana y social en la que se intenta dirimir por medios razonables la convivencia entre todos. Por eso ahí, en la política, está el origen de la falsificación y la degeneración. Y es contra la política —política «vieja» en muchos casos, como en Ortega, o política pura y simple en otros tantos— contra la que los abúlicos y los superhombres dirigen su crítica demoledora. En nuestro país, el regeneracionismo —el nacionalismo — es la forma que adopta esta tensión antipolítica. En Cataluña y en el País Vasco evolucionará hacia el nacionalismo pleno o político.

También los jóvenes intelectuales y los artistas se dejan seducir por esta corriente. Unamuno se adscribe al socialismo, ajeno por entonces al sistema liberal y crítico con la democracia «burguesa». Maeztu, Baroja y Azorín, más jóvenes, se embarcan en la aventura ridícula del Grupo de los Tres, que parodia los motivos del regeneracionismo y propone una regeneración sin política. Azorín se encaminará luego hacia el conservadurismo maurista, plenamente democrático. A Baroja le gustan los anarquistas y los lerrouxistas, ejemplares de pura energía vital, pero cultivará una actitud escéptica que hace de él, bastante pronto, un conservador anarquista, ajeno a la política y desconfiado de la democracia: un liberal en plena ola antiliberal, un poco por llevar la contraria. Por esos mismos años, Maeztu acaba encarnando el prototipo del laborista inglés, a la española. Ninguno de los tres, como ocurre con el resto de los críticos europeos del liberalismo, podría haber elaborado su obra sin la atmósfera civilizada, tolerante y templada que tanto quisieron

destruir en sus años jóvenes, cuando la despreciaban por trivial, prosaica y adocenada.

Frente al prosaísmo y a la trivialidad de la sociedad liberal y burguesa —es decir, pequeño burguesa—, queda otro recurso. Ya lo habían explorado algunos grandes antimodernos, como Ruskin en Inglaterra, Baudelaire y Flaubert en Francia, o Wagner en Alemania. Era el arte puro, el cultivo del arte como un fin en sí mismo, ajeno al horrendo mal gusto y a la estolidez mesocrática que la modernidad iba extendiendo por un mundo que se alejaba cada vez más del ideal sagrado. La belleza, que no la ciencia, iba a ocupar aquí el altar de la deidad abolida. Y los artistas serían sus sacerdotes, mudados en mártires, eremitas, nómadas o bohemios a lo Rimbaud, a lo Verlaine o a lo Wilde, de aquella búsqueda infinitamente exigente de lo bello absoluto.

Es bien sabido que la sociedad española, como cualquier otra europea, sacrificó a muchos de sus hijos en el altar de esta deidad ultramoderna a fuerza de ser antimoderna. Aquí tuvimos toda clase de bohemios, estetas y grandes artistas dedicados a huir de la realidad y a crear un mundo paralelo que no cede en brillantez a ninguno de los que entonces se estaban elaborando en el resto del mundo. Ahí están los poetas modernistas, desde Rubén Darío hasta Juan Ramón Jiménez pasando por los dos Machado, los diseñadores como Fortuny, y el ambiente que dará lugar a las vanguardias españolas, lo que Ortega llamará el «arte deshumanizado».

También el egotismo se convirtió en un proyecto artístico de por sí. El yo pasó a ser el terreno donde se exploraría una forma de evadirse del abismo de trivialidad propia de un mundo sin gusto, sin heroísmo, sin Dios. Toda la trayectoria literaria y política de Unamuno puede ser entendida así. También la de Valle-Inclán, más oportunista, cínico y esteta a la vez. Azaña, más adelante, identificará un ideal artístico con otro político en un único proyecto de recreación perpetua de su propio personaje. Como luego los movimientos de vanguardia, aunque no del mismo modo, Azaña se esforzará por estetizar la política, convertida en creación artística. El arte es la

expresión más noble e imperecedera que puede ambicionar un ser humano. Sólo el arte redime la política de la trivialidad, algo peor que el mal. Hasta ahí llegó la frivolidad de estos hombres.

Sin ser todos poetas, ni mucho menos, la mayor parte de estos escritores concede una importancia central al estilo. El aparente desaliño de algunos de ellos, como Baroja, o la extrema sencillez propia de Azorín, no llamó a engaño a nadie. Después de Unamuno, de Antonio Machado, de Baroja y de Azorín, jamás se ha vuelto a escribir español como antes de ellos. Así como los discursos parlamentarios empiezan a ser percibidos como parlamentos de teatro, buena parte de la literatura del siglo XIX parece desde entonces pesada, recargada..., decimonónica. Eran los mismos defectos —dan ganas de escribir «pecados»— por los que se condenaba la sociedad liberal, la España liberal. En la vida social resultaba muy difícil, pero en la expresión artística sí que era posible liberarse de aquellos males, que eran también los de la patria. La clave, en este caso, estaba en no querer ir más allá y detenerse en el umbral de la pura literatura. Baroja y Azorín se dieron cuenta pronto de dónde estaba el límite. No así Unamuno, ni Valle-Inclán, ni Maeztu. Menos aún, los más jóvenes.

Y es que el trabajo sobre la lengua se prestaba a una peculiar deriva política. Tanto o más que un simple instrumento de expresión, la lengua refleja un trabajo de siglos, una historia perdida en la noche de los tiempos. La lengua es el fruto del trabajo de todos los que nos han precedido en su uso, desde los grandes artistas al más callado y humilde de nuestros compatriotas. En esta figuración, que retoma una antigua idea romántica, la lengua es la expresión quintaesenciada de los afanes, las inquietudes y los afectos de ese conjunto vivo —vivo como lo están los organismos naturales— que es un pueblo.

Por eso una de las obligaciones del artista consiste en explorar ese material puramente espiritual, comprenderlo —es decir, amarlo — y, al hacerlo vibrar otra vez, devolverlo a su pureza original. El artista se funde así con el espíritu popular y lo deja hablar en su

palabra. Esa es su máxima aspiración. El artista o el poeta, como Unamuno y Antonio Machado, será tanto más grande cuanto mejor cumpla esa verdad que a todos nos concierne. Y es que no somos nosotros los que hablamos a través de la lengua. Es el pueblo, el pueblo español en este caso, el que se expresa cuando utilizamos la lengua castellana. El proyecto revolucionario que consiste en acabar con la retórica y la pesadez de la prosa y la «poesía» decimonónicas se convierte así en un proyecto de vuelta atrás, a la pureza del idioma conectada con la extraordinaria invención de un pueblo infinitamente puro, incontaminado, ajeno a las formas vulgares de la falsificación liberal y burguesa. La crisis del patriotismo, en la que Unamuno ahonda una y otra vez en estos años, se resuelve también en este terreno en el que el artista encarna la esencia eterna, ahistórica, de su pueblo.

Como también es natural, y como avisó Cervantes en la escena del hidalgo con los cabreros, el «pueblo» nunca entendió un ideal tan elevado, tan ideal. Estos grandes artistas de lo popular, o de lo hiperpopular, jamás lograron la popularidad y el cariño que rodearon a Galdós —don Benito el Garbancero, según Valle-Inclán—, a Pereda o a Blasco Ibáñez, ni, menos aún, el fervor con el que se recitaron durante muchos años los versos de Campoamor y los de Gabriel y Galán. El éxito, en ese punto, será siempre descriptible, *d'estime*, dicen los franceses. Los redimirá luego su reconversión en clásicos escolares y oficiales. Como en tantos otros campos, también en esto el siglo XX fue feroz.

Existe un ámbito aún más puro, más incontaminado, previo a la lengua y a la historia, y que, en más de un sentido, lo determina todo. Es la naturaleza. Así lo fue descubriendo —o inventando— el pensamiento occidental a lo largo del siglo XVIII y, sobre todo, en el siglo XIX. Cada vez se da más importancia al medio y a las condiciones naturales en las que se desarrolla una sociedad, hasta llegar al puro determinismo que glosó Barrès tras su teorización por Hyppolite Taine. Y como la naturaleza determina el alma de un pueblo, se ha de buscar en la naturaleza la verdad del alma popular,

que a su vez es la verdad del alma de cada uno. La naturaleza la conserva en su pureza, porque es previa a todo lo demás. Es deber del artista, otra vez, escucharla, interpretarla y darle voz para hacerla inteligible a todos aquellos que se han alejado del manantial primero, aquel del que brota el agua más fresca, más cristalina. Los escritores, convertidos en paisajistas, descubren así una naturaleza que no es un simple catálogo de bellezas estéticas. La belleza estética deriva del fondo mismo del alma del pueblo y nos descubre su dignidad esencial, ensuciada y pisoteada por la Historia.

Así es como la crisis de fin de siglo asistirá al redescubrimiento de la naturaleza interpretada desde una perspectiva original, la de la naturaleza patria, como ha titulado su estudio Santos Casado de Otaola. Ganivet convertirá el medio —el medio natural, el *milieu,* en francés— en el centro de su búsqueda del «eje diamantino» de lo español. Los regeneracionistas se obsesionarán con el agua y los árboles, con Joaquín Costa en el punto más alto, lírico y exasperado a la vez, de este repertorio. Para Unamuno, los peñascos de Gredos, las encinas, los pájaros y las nubes son los españoles ejemplares, los esenciales. Ellos abren la única vía que permite transitar a la «intrahistoria», a la verdad del alma española, ajena al ruido mundano, profano y superficial de la Historia y la política. Otros grandes artistas, como Baroja, Azorín y Machado, darán al paisajismo un nuevo rango estético, desconocido en la literatura española. Los miembros de la Institución Libre de Enseñanza descubrirán la sierra de Guadarrama como los israelitas, al final de los cuarenta años del Éxodo, descubrieron la Tierra Prometida. Otro tanto hicieron los nacionalistas que catalanizaron el Canigó y el macizo del Montseny. Desde entonces, estas montañas, como la sierra de Gredos o los Picos de Europa en Asturias, vienen expresando el alma catalana o española, aunque nadie ha sabido nunca explicar en qué ni por qué. Basta con sentirlo y sentir la emoción que surge de tanta belleza. (Barrès intentó hacerlo en su gran novela *La colline inspirée*). Nuestros nacionalistas estéticos son como los imperialistas europeos que describían paisajes africanos

que nunca nadie había visto, excepto los nativos, claro está, pero esos no cuentan, como tampoco cuentan los catalanes o los españoles —por así llamarlos— que durante siglos han permanecido insensibles a los encantos sublimes de la nación nacionalista, la única auténtica y natural.

La música culta, como la que escriben Felipe Pedrell o Manuel de Falla, se encapricha del paisaje: el paisaje sonoro de un pueblo idealizado —no el que triunfa en la zarzuela ni en el género chico, urbano, costumbrista, descreído y liberal—, pero también el paisaje español natural incontaminado, cuya sonoridad silenciosa e inefable se esfuerza por recrear. La pintura se vuelca en el género al aire libre, en la figuración lírica y realista a la vez de un paisaje que atesora los secretos hasta ahí escondidos del alma española. Y la preservación de la naturaleza, entendida como patrimonio nacional, acaba por cobrar entidad política. En 1918, Pedro Pidal, conservador y católico, tomó la iniciativa para crear el primer parque nacional en nuestro país, el entonces llamado Parque Nacional de la Montaña de Covadonga, hoy, en tiempos menos patrióticos, de los Picos de Europa.

En todas las sociedades cultas del mundo occidental tiene lugar el descubrimiento, o mejor dicho, la invención del paisaje nacional. En todos los países la pintura paisajística adquiere una relevancia desconocida hasta ahí, y en todas partes los escritores se sumergen en la trascendencia revelada por lo natural, convertido en paisaje o en formas más populares aún que lo popular, y por la lengua, que expresa emociones y realidades a cuyo servicio debe ponerse el artista profético que no controla ya lo que se dice a través de él mismo. Aparte de su extraordinaria calidad, no hay nada particularmente original en las grandes tendencias, entre estéticas y políticas, que conforman el panorama artístico y literario de la España de fin de siglo.

Propiamente español, en cambio, es la amplitud y la intensidad con la que España, la realidad nacional española, se va a convertir en el eje mismo del movimiento. En ninguna parte, claro está, la idea de la nación es ajena a estas experiencias. Uno de los síntomas de la

crisis es precisamente la aparición del nacionalismo. En buena medida, todo lo que sale a la luz de las profundidades de la intrahistoria, del paisaje y del pueblo se va a convertir en material para la construcción de este y la consiguiente destrucción de la nación liberal. Aquí, sin embargo, va a ser España, la palabra y el concepto de España, lo que absorba el debate. En nuestro país, la cuestión nacional no va a quedar limitada a una dimensión política. Al revés, aquí todos los aspectos de la crisis de fin de siglo acabarán convertidos en manifestaciones del problema de España. De rechazo, la palabra y la noción misma de España van a ser puestas en cuestión.

Ángel Ganivet preconizará una salida a la crisis de fin de siglo que pasa por descubrir la esencia de España, el eje diamantino de lo español. Cuando se suicide en las aguas de un puerto finlandés, su muerte y su vida, tan desgraciadas, pasarán a ser el símbolo y la encarnación del fracaso de España. Ganivet, como se dijo, *es* el 98. Unamuno, que lo trató, se esforzará por sacar a la luz esa verdad española absoluta desde otra perspectiva. Intentará otra clase de suicidio, sumergiéndose en lo que está más allá de la historia —del ruido y la polvareda artificial de las acciones de los hombres— para llegar a la intrahistoria, la España eterna y sin falsificar que descubre el pueblo, la lengua, la naturaleza. Esta España santa, la de Don Quijote mártir, aquella que tiene sus Sagradas Escrituras en la sierra de Gredos y en las páginas de Cervantes, se yergue así desafiante frente a la nación política, prosaica, sanchopancesca, egoísta e hipócrita contra la que el profeta de la España auténtica lanza sus improperios terribles, de una belleza cada vez más prodigiosa, más alucinante. Madrid será reinventado como un amasijo inorgánico, entre el poblachón manchego y la gran ciudad decadente y artificial, poblada por un submundo degenerado e inasimilable, el propio de las novelas de Baroja. Frente a él se alzará el paisaje español, en particular Castilla, incontaminada y pura, como en *Camino de santidad*, la novela de Baroja, o en los poemas de Machado. Lo

mismo harán quienes se complacen en la atmósfera enrarecida y elitista de la Institución Libre de Enseñanza.

La invención de esta España nueva e inmemorial a la vez se hace en contra de la nación constitucional, que presenta los caracteres propios de una ruina, una fantasmagoría que se resiste a desaparecer. Había que volver a españolizar España, que es el sentido de fondo de las consignas costistas o del «¡Adentro!» de Unamuno. Esa España nueva se va alzando como *otra España*, como reza el título del primer libro de Maeztu. Es la encarnación de la España real frente a la España oficial que puede ser —depende de la perspectiva— la del liberalismo o bien la de la figuración católica e imperial. En más de una ocasión, la monarquía constitucional, que culmina el trabajo de creación de la nación propio del siglo XIX español, acaba convertida en la prolongación de la guardarropía imperial católica glosada por el joven y entusiasta Menéndez Pelayo. Hay, por tanto, una España pura, como una categoría metafísica, al mismo tiempo estética y política, que será descubierta y explorada por estos artistas, estetas e intelectuales como la alternativa a la España mugrienta y postiza. España, en realidad, pierde cualquier carácter objetivo, histórico, para convertirse en una figuración de la pura subjetividad.

Unamuno se encargó de escribir el manual de crítica del patriotismo liberal con *En torno al casticismo*. El patriotismo no se recuperó de este ataque demoledor, pero a su autor le siguió doliendo España porque él se identificaba con aquel otro ideal inaprensible, que siempre está más allá de una formulación política concreta y que ninguna propuesta puede agotar. El propio Unamuno se desangrará, casi literalmente, en los bandazos políticos a los que se obliga en la persecución de ese ideal que no debe dejarse inmovilizar, aprisionar, ni siquiera expresar. Con Unamuno, y en parte también con Azorín —mucho más prudente, sin embargo—, España se convierte en la figuración misma del *élan vital* del francés Bergson, del flujo continuo y eterno de la pura vida frente a todo lo que intenta secuestrarla: el intelecto, la razón, la palabra misma, no

digamos ya la política, que ni siquiera es capaz de empezar a entender su significado.

Esa España ahistórica y natural, inventada, fue conformando los motivos propios de la sustancia del nacionalismo español. Ante lo que parece el naufragio del proyecto liberal, del racionalismo, del individualismo y de la política, esa España recién inventada se presenta como una tabla de salvación. Lo español lo concentra todo, y lo que es una corriente general europea lo llevará a ensimismarse en un agónico e inacabable proceso de autocontemplación. Este nacionalismo estético y político encerró a buena parte de la cultura española en el tema de España, que quedó convertido en el auténtico, y el único, problema nacional. En vez de tener que enfrentarnos a problemas políticos, sociales o económicos concretos, distintos, negociables, los españoles nos hemos tenido que enfrentar a partir de entonces al problema de España, porque es España, su naturaleza, su identidad, la que ha quedado problematizada. Nuestro problema es España. En el camino, la nación española ha quedado pulverizada, arrojada a la basura de la historia. El nacionalismo deja siempre como legado una nación en ruinas. En el solar despejado, se iniciará la construcción de esa otra nación nacionalista, la nueva España inventada, soñada, depurada.

La transformación de España en un problema, como hacen los artistas y los intelectuales en la crisis de fin de siglo, tiene varios efectos. Al tiempo que suministra los materiales estéticos e ideológicos de lo que podría llegar a ser, en algún momento, el nacionalismo español, lo dificulta en razón de su propia dimensión crítica. Hay quienes se alejan pronto de estos presupuestos nacionalistas, como Azorín, Baroja y Maeztu, aunque Maeztu volverá a ellos desde otra perspectiva. Y hay quien, como Unamuno o los herederos de la Institución Libre de Enseñanza, se pasará la vida ahondando en ellos. Su exceso de intelectualismo (que no impide la fuerte tensión antiintelectual que lo sostiene) y su poderosa carga crítica dificultarán su plena asimilación por cualquier forma de nacionalismo, al que sirven, sin embargo, por la demolición a la que

someten a la nación y al régimen liberal. Demolición paradójica, y contradictoria, porque ninguno de estos hombres, hijos y nietos de burgueses y liberales, imaginarán nunca una comunidad política que no sea nacional. Menos aún serán capaces de vivir en una atmósfera que no sea liberal, siendo así que llaman a su destrucción.

A partir de este triple trabajo del regeneracionismo político, espiritual y estético, quedó fijado el marco en el que se inscribe la nueva acción política. Los hombres de fin de siglo destruyeron muchas cosas y entre las que más radicalmente arrasaron está el patriotismo. El patriotismo, que es el amor hacia el propio país, no se puede ejercer cuando ese mismo país ha sido declarado una falsificación monstruosa: una parodia, un «esperpento», en la expresión oportunista, por tardía, de Valle-Inclán. Los esperpentos de Valle-Inclán en los años 1920, como su *Luces de Bohemia* y la *España negra* de José Gutiérrez Solana, son una nueva forma de costumbrismo: costumbrismo con pretensiones, en los que se establece una imagen repulsiva de España. Refuerzan lo que quedó establecido en la crisis de fin de siglo, y es que la expresión sencilla del amor a España ha quedado bajo sospecha. El amor a un esperpento es una desviación de la conducta. En el mejor de los casos, equivale a la expresión de lealtad o de adhesión a una opción cultural o política desfasada, anquilosada en formas artificiales. En el peor, es algo inconfesable, vergonzoso: una forma de degeneración. La simple palabra «España» pondrá en guardia a los herederos del legado de la crisis de fin de siglo. El patriotismo ha quedado definitivamente envenenado. Sólo podrá ser expresado en referencia a una patria futura, siempre por inventar, por construir.

Es el principio mismo del nacionalismo, y con una carga destructora multiplicada. En cuanto la nación vuelva a cobrar una entidad real, posible, concreta, habrá que proceder a una nueva negación que acabe con la posibilidad de recrear de nuevo la lealtad nacional, o el patriotismo. A fuerza de negar el patriotismo y problematizar la palabra «España», convertida en símbolo de un nacionalismo poético, más aún que intelectual, los protagonistas y

los herederos de la crisis de fin de siglo elaboran una actitud que bien se podría llamar «hipernacionalista». Los nacionalistas políticos se reconocerán en ella, pero no la pueden asumir con todas sus consecuencias porque su dinámica niega la posibilidad misma de establecer una comunidad real, concreta.

El ensimismamiento tuvo otro efecto, inmediatamente cultural, pero también político, más a largo plazo. España, la cultura, la política y lo que el gran historiador Rafael Altamira llamó la «civilización española» siempre habían vivido con su tiempo. El siglo XIX español, siglo liberal que vio la construcción de la nación constitucional, continuó, como era natural, esta inserción. La vivencia de la crisis de fin de siglo lo cambió todo. Al concentrar toda la crisis en el concepto y la imagen de España, aquellos nacionalistas —o hipernacionalistas, como ya hemos dicho— recrearon la crisis como un fenómeno exclusivamente español, ajeno a lo que ocurría fuera de nuestras fronteras. A partir de ahí, como era de esperar, la naturaleza de la crisis española resultó muy difícil de comprender para quien no fuera español, porque todo se convertía en una reflexión en clave local —aunque no lo fuera, claro está—. La cultura española, hasta ahí plenamente integrada en la Europa de su tiempo, abrió un abismo con respecto de los demás países europeos. Más tarde, Ortega comparó a España con el Tíbet. Habló de la «tibetanización» de España, que vendría del siglo XVII.[38] En realidad, empezó algunos años antes de que Ortega empezara a escribir. Sus cimientos los pusieron los mismos hombres que hicieron de España una metáfora de su crisis espiritual y política. Acabaron de aislar a su país quienes, como Ortega y buena parte de las elites del siglo XX, siguieron el mismo camino.

A partir de ahí, hablar de España se convirtió en un ejercicio esotérico, reservado para quienes eran capaces de dominar un discurso en clave. España, por tanto, dejó de ser inteligible para el conjunto de los españoles. El resto de los europeos dejó incluso de intentar entender nuestro país. El eclipse español duraría hasta el último tercio del siglo XX.

¿Qué es España?

José Ortega y Gasset tuvo la oportunidad de variar la situación. Reunía al mismo tiempo el liderazgo intelectual y el político. En 1914, convocó a los intelectuales de su edad para la fundación de la Liga para la Educación Política. La Liga —un término muy querido por los regeneracionistas, como sabemos— era el paso previo a la participación en el Partido Reformista. El Partido era, a su vez, obra de Melquíades Álvarez, un político de estricta observancia republicana hasta entonces, que aceptaba ahora integrarse en la monarquía constitucional para cambiarla desde dentro, sin rupturas revolucionarias. La invitación indirecta a la acción política significaba, por lo menos a primera vista, la vuelta a la realidad y el abandono de las posiciones esencialistas tan propias de años anteriores. En buena medida, ese es el sentido de su polémica con Unamuno, cuando Ortega preconizó la «europeización» de España contra la «españolización» de Europa a la que llamaba Unamuno en sus poemas en prosa. Parecía que el «problema español» empezara a diluirse y a recobrar una dimensión manejable, es decir, política.

No iba a ser así, sin embargo. Ese mismo año Ortega publicaba su primer libro, *Meditaciones del Quijote*. Leído desde una perspectiva política, el libro del joven filósofo podía haber sido escrito veinte años antes. Ortega, que en 1908 había criticado a Antonio Maura porque este se había propuesto restaurar el patriotismo como parte de la vida política, vuelve aquí a una crítica demoledora del liberalismo, de la monarquía constitucional y, como era de esperar una vez lanzado por esta pendiente, de la nación española. Lo hace citando su propia conferencia sobre *Vieja y nueva política*. La monarquía constitucional —llamada, como era previsible, «Restauración»— es, o fue, «un panorama de fantasmas».[39] La nación, por su parte, está por construir. La «política vieja» no vale y se requiere una nueva. El más sofisticado representante de la elite intelectual española, con aspiraciones a

dirigente político —en el sentido más amplio y más noble de la expresión—, volvía a la retórica y a los lugares comunes más viciados del regeneracionismo antipolítico, es decir, del nacionalismo español elaborado por sus mayores. Luego seguirá insistiendo en el mismo motivo, y llegará a afirmar que «la historia de España entera ha sido la historia de una decadencia».[40]

La España real —esta vez «vital, sincera, honrada»— seguía oponiéndose a la España oficial, que, por su parte, «sigue acabando de morir». Y ya se sabe lo que hay que hacer con los muertos: «matarlos bien». Por si quedaba alguna duda, «lo que suele llamarse España» no es más que el fracaso de España y por eso, «en un grande, doloroso incendio, habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser». [41] ¿Qué pensaría el Ortega exiliado en La Haya o en Buenos Aires, después de 1936, de aquellas frases suyas tan elocuentes, tan bien calibradas, tan certeras en la intención destructiva? (Muchas veces, la historia de España en la primera mitad del siglo XX resulta de por sí una glosa sobre el riesgo de las metáforas en política).

Había novedades, sin embargo. Como era de esperar, venían del lado del pensamiento. En su breve, pero ya densa trayectoria, Ortega había pasado de la veneración hacia la filosofía universalista y racional heredera de la Ilustración a otra que negaba la necesidad de articular la realidad en torno al deber ser y preconizaba la singularidad de la perspectiva como la única forma de conocer una realidad que, en su plena objetividad, se nos escapa siempre. Ortega, escéptico ante la democracia, se imaginaba a sí mismo como un aristócrata, un poco por encima de las ataduras morales propias del hombre común u hombre masa, que debía obedecer —por su bien— a la minoría selecta. (En esto, como en otras cosas, Ortega coincide con el elitismo básico, irrenunciable de la Institución Libre de Enseñanza). La nueva doctrina formaba parte de las grandes tendencias de principios del siglo XX, que exaltaban la irracionalidad, la vida y el particularismo frente a la razón, la objetividad y la

universalidad. Ya sabemos que el propio Barrès había exaltado el relativismo como una de las formas esenciales del nacionalismo y había hecho de él un instrumento contra el intelectualismo.

El intelectualismo, que es la aplicación de la inteligencia a la realidad, lo falsifica todo al juzgarlo según verdades absolutas. Como es natural, es eso mismo lo que hace el intelectual, siempre pendiente del deber ser y no de lo concreto.[42] El paso de Ortega era particularmente drástico porque, destruida la capacidad de la razón para conocer la realidad, dejaba al sujeto sin asidero ante el mundo. Lo que estaba proponiendo era un sistema general de subjetividades puras, sin sujeto. Cualquier intento de restaurar el sujeto corría el riesgo de restaurar el régimen anterior al desplome de la realidad objetiva, vivido como una forma de emancipación. Del reino del deber ser brincaba al de la vida. De una zancada, que él mismo podía haber calificado como de generosa y juvenil, sacaba todas las consecuencias de la filosofía de Bergson e inventaba por su cuenta un territorio nuevo, que se podría llamar, a falta de otra cosa, «pos-posmoderno».

Ortega, que fue en parte el Bergson español y alcanzó en nuestro país una influencia que Bergson perdió en Francia con la Gran Guerra, podía haber seguido profundizando en la reflexión filosófica. Como Bergson, quizás habría articulado un pensamiento conservador, de raíz inequívocamente nacionalista, pero que habría podido ser la base de una renovación sin rupturas del sistema político. Ahora bien, así como no es capaz de librarse del regeneracionismo político, tampoco consigue —ni siquiera parece proponérselo, en realidad— zafarse del regeneracionismo espiritual. Así que, en las *Meditaciones del Quijote*, convierte a España en el ejemplo de su novísima filosofía, aunque ya Unamuno había realizado un gesto parecido. A la pregunta «¿qué es España?», formulada en estas páginas, sigue una reflexión de la que se deduce que España, como el *Quijote*, sólo puede ser aprehendida y entendida desde las diversas perspectivas de lo español. Sólo El Escorial parece capaz de reflejar lo español puro, ajeno a cualquier

perspectiva local. Eso, claro está, no sirve para el problema de España, que requiere una visión salvadora, una filosofía del amor. La noción de España ha vuelto así a ser problematizada, convertida ahora en una entidad metafísica.

El problema de España pasa a ser la dimensión básica del núcleo problemático con el que se inaugura la filosofía orteguiana. A partir de entonces se esforzará una y otra vez por reconstruir alguna forma de unidad metafísica, disuelta o pulverizada por el gesto primero. Estos intentos —la agonía pos-posmoderna de Ortega— llevarán nombres como el «perspectivismo», el «raciovitalismo», la «razón histórica». Otro tanto ocurre en la reflexión sobre España. Barrès, como ya hemos visto, había hablado de la Francia «descerebrada y disociada». Ortega hablará de la «España invertebrada», una expresión convertida pronto en un lugar común, de esos que permiten no pensar por cuenta propia, como los mitos de Sorel. Ortega, filósofo metafórico por excelencia, elaborará algunos particularmente brillantes.

El problema de España es, efectivamente, su falta de vertebración, es decir, el particularismo —autonomía más aislamiento— de cada una de las dimensiones que la componen. A eso hay que sumar la inexistencia de una instancia o perspectiva que las unifique. En España, las clases sociales, las instituciones académicas, el ejército, las regiones, la propia monarquía están desnacionalizadas. Han perdido la dimensión nacional que les daba sentido dentro del conjunto. Y sin esa dimensión no son capaces de convivir y servir al conjunto. La vida en común se convierte en un enfrentamiento continuo de particularismos encerrados cada uno en su propio egoísmo. Frente a esto, Ortega, como los nacionalistas, clamará sin descanso por la «nacionalización», que es tanto como la salvación en pleno naufragio.

Esta reflexión lleva a Ortega a proponer, en *La redención de las provincias* (1927-1928), una nueva organización del Estado español como un conjunto articulado de «provincias». Recordaba demasiado la propuesta nacionalista catalana de regionalización o federalización

de España, encaminada a debilitar lo que quedara de la nación española, que siempre era mucho, frente a Cataluña. Como es natural, no gustó a Primo de Rivera. Ni siquiera fue tenida en cuenta en la Segunda República. En cambio, cobraría una nueva actualidad a finales de siglo, cuando se reinstaure la monarquía constitucional, esta vez plenamente democrática. El Estado de las autonomías es heredero de aquella propuesta, originada en la reflexión metafísica a que dio lugar la crisis de final de siglo. Por mucho que Ortega preconizara la «nacionalización», tampoco la nueva propuesta servirá para acabar de definir de una vez qué es eso de España.

Por su parte, Ortega, enfrentado a las consecuencias de sus posiciones políticas con el fracaso de la Segunda República, el estallido de la Guerra Civil y la instauración de una dictadura antiliberal y antidemocrática, ahondará en la dimensión más profunda de la nación. Esa dimensión es ajena a la voluntad de los individuos y de los grupos, y les da un sentido sin el cual se pierden en la irrelevancia. Ahora, en los años 1940, será Europa la que pase a convertirse en el objeto de reflexión. En *Meditación de Europa*, la majestuosa conferencia que dio en Berlín en 1949 y que en parte es una respuesta a sus juveniles *Meditaciones del Quijote*, definió Europa como una unidad cultural y social previa a las naciones que la constituyen. Sin Europa estas naciones, que son como condensaciones particulares de esa sustancia primera, pierden su razón de ser y se precipitan en el abismo. Es lo que le ocurrió a los españoles y luego al resto de los europeos en los años treinta del siglo XX. Por debajo de la meditación sobre Europa corría otra sobre la nación. La nación es mucho más que el pacto voluntario que funda la nación política (la *polis* entendida como la comunidad exclusivamente política, no como la *patria*), algo somero en la superficie de la vida colectiva, como lo es la inteligencia según Barrès y Bergson. La nación auténtica es todo lo demás, forjado en el transcurso de siglos. Ortega, al final del trayecto, seguía profundizando, cada vez más hondo y con mayor suntuosidad expresiva y conceptual, en una idea conservadora de la nación.

Por el momento, y volviendo a los años previos a la catástrofe a la que se encaminaba aquella invención hipernacionalista de España, Ortega no fue capaz de romper con el regeneracionismo que le había suministrado una posición crítica a la que él mismo se amoldó y al que dio —eso sí— una nueva categoría intelectual e ideológica. Habiendo corroborado el final de la nación española y del régimen que la había encarnado, quedaba por poner en marcha la nueva. Cuando llegó, Ortega comprendió que se había equivocado. El fondo, sin embargo, quedó sin tocar.

También hay que decir que Ortega, que con tanta dureza criticó la democracia y, en parte, el liberalismo, no hizo nunca suyas las consecuencias del nacionalismo, que acabaría culminando en el fascismo. Su crítica es también una crítica certera, de las más precisas que se han hecho nunca, de lo que luego se llamó «totalitarismo».

2
LA IZQUIERDA NACIONALISTA

Al presentar el proyecto de la primera Constitución española en el Cádiz asediado por las tropas francesas, Argüelles pronunció una frase destinada a la inmortalidad: «Españoles —dijo—, ya tenéis patria». Agustín de Argüelles, al que llamaron «el divino» por sus dotes oratorias, no desconocía que España era una entidad más antigua que aquella «patria» recién estrenada que presentaba a sus compatriotas. También sabía el uso que quería dar al término.

La invasión francesa dio a la palabra «patria» —y a las de «patriota» y «patriotismo»— un nuevo significado. La labor nacionalizadora que los ilustrados y la monarquía habían realizado a lo largo del siglo XVIII quedó puesta a prueba, y se demostró que había conseguido su objetivo. Ahora existía la conciencia de que los españoles no podían ser regidos por una dinastía extranjera impuesta a la fuerza. La guerra contra el invasor se acabó llamando la «guerra de la Independencia». Sin embargo, la *patria* a la que se refirió Argüelles era algo más. Era la patria creada por la Constitución, que había otorgado su ciudadanía a los españoles. Desde la Antigüedad, se llamaba «ciudadanía» a la dimensión política del ser humano, aquello que le lleva a participar de la vida común. Ahora, en la España en guerra y en revolución, la ciudadanía cobraba una forma nueva: el derecho a participar en la gestión de los asuntos públicos, según el patrón clásico, pero también el derecho de actuar de forma autónoma, sin que el gobierno pudiera interferir en algunos campos de las personas.

Esa patria era, por tanto, algo más que el país de cada uno. Era también la nación moderna. Así como la palabra «patria» está relacionada con la familia y el linaje, la palabra «nación» está relacionada con el grupo o el territorio en el que nace cada uno. Mucho antes de las Constituciones del siglo XIX, se hablaba de la nación española, la nación francesa o la nación judía. A partir de la Revolución francesa y de aquellos primeros años del siglo XIX, hubo quien empezó a usar la palabra «nación» en lugar de la palabra «patria». La nación, por tanto, siguió designando el lugar o el grupo en el que alguien había nacido, pero también significó una comunidad política que dotaba de derechos de ciudadanía a quienes pertenecían a ella. La nación histórica, concreta, podía ser de mayor o menor extensión y de mayor o menor homogeneidad cultural, ya fuera religiosa, lingüística o de cualquier otra clase. (La nación española era por entonces, como decía la Constitución del año 12, «la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios».) Sobre esa nación histórica se irá levantando a partir de ahí la nación constitucional o liberal.

La palabra «nación» fue absorbida por este significado casi exclusivamente político. Aquello le restaba calor, emoción, capacidad de comunicación. La patria, en cambio, era algo más concreto, más próximo. Designaba un hecho con el que era más sencillo identificarse. A nadie se le ocurría proclamarse «nacional». «Patriota», en cambio, era una declaración política y emotiva al mismo tiempo. La patria deja abierta la vía de comunicación entre el afecto, la identificación inmediata con lo que resulta más cercano a cada persona y —por otro— la ciudadanía a la que esa misma persona accedía en la nueva nación liberal. Por eso, aunque «patria» y «nación» resultan términos intercambiables, se acabarán por imponer los términos «patria» y «patriotismo». Hasta tal punto triunfa la palabra «patria», que ya en la década de 1830 «el patriota» se ha convertido en un tipo más, un poco ridículo en vista de sus excesos retóricos, de los muchos que pueblan la vida española. Se «patriotiza» en el café, en la calle y, más que en ningún otro sitio, en

la Puerta del Sol de Madrid. El patriotismo sirve también, y a veces sobre todo, para medrar en la vida.[43] Ahora bien, por mucho que se preste a la sátira, la palabra «patriota» seguirá siendo un elogio hasta los primeros años del siglo XX. Patriota es la persona que quiere a su país y se muestra leal hacia él. Por eso, un patriota estaba dispuesto a reconocer lo mucho que le debe y a contribuir con su esfuerzo al bien común: los derechos son indistinguibles de los deberes.

El patriotismo y la patria adquieren una dimensión especial cuando el país se enfrenta a un invasor. Es lo que ocurrió entre 1808 y 1814, durante la guerra de la Independencia. Ahora bien, si no hay agresión, el patriotismo no conduce a la hostilidad contra los demás países. El patriotismo no se nutre del odio. Lo propio del patriotismo es el amor a lo propio. La nación política se asienta sobre este afecto. Por eso entre la ciudadanía, ceñida a la política, y el patriotismo, que describe una emoción, no hay límites claros. Los patriotas de principios del siglo XIX eran liberales, y los liberales que vinieron luego siguieron siendo patriotas hasta mucho más tarde. Hasta 1898. Después, patriotismo y liberalismo se extinguieron juntos.

Tampoco existen límites estrictos entre el presente de la nación política, hecha de derechos y de deberes ciudadanos, y su dimensión histórica, mejor expresada en el concepto de patria. Francisco Martínez Marina, asturiano como Argüelles, se esforzó por relacionar la Constitución redactada en Cádiz con la naturaleza de España, lo que se llamaba la «constitución política» del país, la *politeia* de los griegos. No es lo mismo que la nueva Constitución, porque esta es un pacto entre españoles sobre el que se funda la nación política. Aun así, los liberales españoles se esforzaron por establecer la continuidad entre las dos. El nuevo equilibrio de poder entre la Corona y las Cortes, así como los derechos y los deberes propios de la ciudadanía, prolongaban y actualizaban elementos de representación y de división de poder que para los liberales pertenecían al núcleo mismo de la naturaleza o de la identidad de España. Los diputados gaditanos y los liberales de años posteriores exaltaron la tradición democrática española encarnada en las antiguas Cortes y

movimientos como el de los comuneros. Para ellos, los comuneros fueron patriotas españoles que defendieron la idea y la constitución nacional frente a un emperador autócrata y extranjero…

La búsqueda de antecedentes nacionales resultaba un poco fantasiosa, pero respondía a una realidad. El principio de la nacionalidad es de por sí universal y abstracto: los derechos son los mismos, o muy parecidos, en todas partes. En el fondo, los derechos son derechos del ser humano, más allá de su dimensión española, francesa o norteamericana. Ahora bien, esa dimensión universal y cosmopolita no podía desligarse de la historia de la nación concreta sobre la que se asentaba y que resumía, a la vez que le daba un significado nuevo. Los derechos son universales, pero sólo son practicables en la medida en que se concretan en los derechos de los nacionales de un país. Era la nación la que permitía a las personas acceder a una dimensión universal, no cerrada, ni local.

Liberales y románticos

El movimiento que arranca en 1812 dará sentido a todo el siglo XIX español. Los liberales, minoritarios, habían logrado encabezar el movimiento en contra de la invasión francesa. Así transformaron lo que era rechazo a lo extranjero, incluidas las formas políticas venidas de Francia, en una revolución que incorporaba a la vida española esas mismas formas. La Constitución de Cádiz pretende inspirarse de tradiciones españolas, y fue debatida y proclamada en una atmósfera de exaltación patriótica. Eso no impidió que sus autores se inspiraran en la Constitución norteamericana de 1787 y en la francesa de 1791.También, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

El éxito de los liberales no duró mucho. Su fuerza política residía en la debilidad de sus adversarios, y cuando el rey volvió del exilio, en 1814, no pudieron impedir la abolición de la Constitución. Además, la Constitución de 1812 era un texto utópico y farragoso.

Nunca llegaría a ser un instrumento útil de gobierno. Se convirtió pronto en un símbolo, una bandera utilizada en los enfrentamientos partidistas entre liberales. No cabe un destino más desdichado para un texto constitucional.

Al fallecer Fernando VII, los liberales tuvieron que hacer frente a los partidarios de la restauración de la monarquía tradicional, los carlistas encabezados por el infante don Carlos María Isidro. Los liberales se unieron en torno a la joven reina Isabel II, heredera legítima del trono de su padre. La querella familiar y dinástica tuvo efectos políticos duraderos, incorporados a la naturaleza misma de las principales instituciones políticas de nuestro país. Gracias a esa alianza de intereses, la Corona pasó a ser la garantía del régimen liberal, y el liberalismo, el defensor de la monarquía. Desde aquel pacto entre el partido liberal y la reina, la Corona española es liberal. Uno de los elementos básicos de su legitimidad reside en el respeto de la institución al régimen de libertad y de derechos. Cuando esa condición no se cumple, como ocurrió al final del reinado de Isabel II o en 1923, al respaldar Alfonso XIII un golpe de Estado, la Corona española pierde su autoridad.

Al mismo tiempo, la alianza con la Corona proporcionó al liberalismo una raíz histórica de mayor consistencia que la que habían conseguido rescatar los esfuerzos historicistas de los constituyentes y sus amigos. No era absolutamente imprescindible remontarse a las antiguas Cortes o a los comuneros. Con la Corona, la nación liberal encontraba sus raíces en una realidad viva, concreta: la patria o la nación histórica. Y al revés: la patria, o la nación histórica, se veían prolongadas en la nación política de la que había hablado Argüelles. La Corona se «nacionalizaba» y la nación se reafirmaba como «patria» al hacer suyo el conjunto de su pasado. Cuando aparezcan los nacionalismos, al final del siglo XIX, habrá llegado el momento de inventar nuevas naciones, entre ellas una nueva España. Entonces la Corona, que demuestra sin equívoco posible la existencia de la nación, pasará a ser uno de los mejores antídotos contra la voluntad de inventar naciones inexistentes.

Con la derrota de los carlistas en 1839, los liberales se dividieron. Así empezó a cuajar el Partido Moderado. Eran liberales templados, algunos de ellos entusiastas doceañistas que ahora se inclinaban por la prudencia. Los «liberales moderados», en sus múltiples variantes, consideraban que la revolución liberal ya estaba hecha. Había llegado el momento de construir el nuevo régimen y abrir el camino a la nueva sociedad. Sacaban las lecciones de lo ocurrido desde 1812: un régimen político no podía contrariar la realidad de la sociedad española. Más a la izquierda se situaron los «liberales progresistas», que querían avanzar lo más deprisa posible en las oportunidades que ofrecía el liberalismo. Para los progresistas, era necesario continuar y profundizar la acción revolucionaria de años anteriores. La revolución seguía estando pendiente.

El reinado de Isabel II presenció la puesta en práctica de las dos propuestas, primero durante la década moderada, con Narváez a la cabeza, y luego con la fórmula progresista en 1854. También hubo intentos centristas de gran éxito, como la Unión Liberal de O'Donnell, entre 1858 y 1863. A pesar del avance gigantesco que se realizó durante aquellos años en el plano político, el económico y el social, los partidos liberales no consiguieron llegar a un consenso sobre el régimen. La Corona, sin apoyos, optó por seguir una política autónoma, cada vez más dependiente del Partido Moderado. Contradecía así su misma naturaleza, tal como la habían fijado los hechos ocurridos en los años 1830. Las consecuencias no se hicieron esperar. En 1868, buena parte de las fuerzas políticas de derechas y de izquierdas promovieron el exilio de la reina y la revolución. Llegó la monarquía democrática que quizás habría podido establecerse de no haber sido asesinado su principal valedor, el general Prim. Vino luego el primer experimento republicano, que duró algo menos de dos años (menos de un año en su primer tramo revolucionario) y acabó en el desorden generalizado.

Así que volvieron la dinastía liberal y la monarquía constitucional. Los años finales de Isabel II y los seis de revolución habían desacreditado al mismo tiempo a los antiguos moderados,

que no habían sabido adaptarse a las nuevas necesidades de la sociedad española, y a los progresistas, que las habían malinterpretado. Se estableció, por tanto, un régimen nuevo, basado en un equilibrio político, no ensayado hasta entonces, entre los dos grandes partidos: los «liberales conservadores» de Cánovas, y los «liberales fusionistas» de Sagasta. El uso simplificó los términos. Los primeros pasaron a llamarse «conservadores», y los segundos, «liberales», a secas. Los dos lo eran. En la base del consenso se encontraba la lealtad a la monarquía, una característica propia y casi irrenunciable del liberalismo español. Tras la muerte prematura de Alfonso XII, los liberales instauraron el sufragio universal (masculino). Como ya hemos visto, casi todos los derechos plasmados en la Constitución de 1869 quedaron garantizados. El programa de la monarquía democrática estaba cumplido.

La rebelión carlista y la movilización del liberalismo español en torno a la Corona, en los años de 1830, tuvieron otras muchas consecuencias. Una de ellas es de orden existencial y estético. El final de las guerras napoleónicas trajo aparejada la ola romántica que barrió toda Europa. Los liberales españoles, sin embargo, debieron de entender pronto que no podían dedicarse a explorar los abismos existenciales, las dudas sobre la identidad, las ensoñaciones sobre el paisaje, el pretérito y el sentido de la transcendencia. Lo suyo será la realidad constitucional que han de construir. El gran aliento romántico, detenido durante el reinado autoritario de Fernando VII, tropieza con un panorama prosaico: la construcción institucional y administrativa de las instituciones y el marco del nuevo Estado. Difícilmente este trabajo era compatible con el vuelo romántico, aunque los liberales españoles lo intentaron. Francisco Martínez de la Rosa, exiliado por los absolutistas y luego por los liberales exaltados, introdujo el teatro romántico, con *La conjuración de Venecia* estrenada en 1834, y abrió la puerta al régimen liberal con el Estatuto Real de ese mismo año.

De forma característica, el liberalismo español se mostrará contenido en la exaltación patriótica. Los liberales cultivan aquí un

cierto menosprecio hacia lo propio heredado de una parte de la Ilustración y de los afrancesados, que fueron sus maestros. Es este espíritu el que lleva a Larra, que presumía de haber aprendido francés antes que castellano, a hablar de «este país», como si no fuera el suyo. La manía perdurará y en la crisis de fin de siglo cobrará otro sentido, mucho más destructivo. Desde entonces, menospreciar a España aspira a ser signo de distinción. Los escritores románticos españoles tampoco se dejan encandilar con la gran gesta histórica española, ni resucitan la grandeza épica de un pasado heroico. El Cid, la empresa de la Reconquista, los reinos cristianos, los conquistadores de América o los protagonistas de la expansión imperial en la Europa del Norte y el Mediterráneo quedan así casi del todo descartados como motivos del romanticismo español. Fue entonces cuando se empezó a dejar de representar el gran repertorio teatral que había logrado reflejar el alma de la nación.

Fueron los alemanes los que se encargaron de redescubrir este repertorio y también fueron viajeros extranjeros los que elaboraron el concepto de una España romántica, al margen, cuando no contraria, a la gran tendencia racionalista y prosaica de la época. El malentendido lo resume la reunión que mantuvo Mendizábal con George Borrow, un joven aventurero inglés que decía querer evangelizar España porque España, de católica que era, había dejado de ser cristiana. Borrow expuso al ministro entonces todopoderoso su proyecto. Mendizábal conocía bien aquellas fantasías, entre otras cosas porque había vivido muchos años en Londres. Trató a su interlocutor como si fuera uno más de los muchos ingleses estrafalarios aspirantes a cierta originalidad (hoy diríamos un friki) o un caradura. Borrow, por su parte, creyó percibir en Mendizábal algún rasgo semita... Y como es natural, de tanto buscar al auténtico pueblo español acabó predicando a los españoles gitanos. El caso es que los románticos españoles, enfrentados a la tarea de sacar adelante un Estado moderno, se entusiasmaban mejor con las óperas italianas de tema escocés. Mientras, los románticos europeos se recreaban en una España exótica, oriental y misteriosa, entre sensual

y fatalista, que luego los barceloneses y los madrileños acogían con aplausos corteses, a veces incluso entusiasmados, en los salones y los teatros.

España había protagonizado la primera gran saga colectiva y popular del romanticismo, que fue la guerra de la Independencia: un levantamiento a vida o muerte contra el extranjero, pero también contra la razón, las Luces y la política ilustrada, hecho en nombre de la patria, del rey, de la religión. Aquella guerra era difícil de recuperar por los liberales, que no podían hacer suya la exaltación tradicionalista que movió a buena parte de sus compatriotas en contra del invasor. La sublevación carlista continuó esta gran rebelión contra la modernidad, tan profundamente romántica. Así que a los liberales no les quedó más remedio que hacer su revolución en nombre del Estado y de la racionalidad, de la prosa administrativa en el fondo... Las oscilaciones de Goya ante el significado de la guerra contra «el francés» permiten entrever esta tensión interna que hará de algunas de sus imágenes más fuertes —los dos grandes cuadros sobre el levantamiento del pueblo de Madrid, por ejemplo— símbolos nunca del todo apurados, en su significado cabal, de nuestra cultura. El espíritu romántico estaba ahí, como no podía ser menos, pero envuelto en un malentendido. La gran saga del liberalismo español, que es la de la construcción de la nación constitucional, no recayó sobre un romántico. Fue Galdós, escritor realista donde los haya, el que se encargó de darle aliento.

Entre los progresistas y los moderados, acabó apareciendo una opción intermedia, que hoy llamaríamos «de centro». Estaba compuesta de personalidades que venían, muchas de ellas, del campo más radical: de los años de 1812, pero también de tiempos más recientes, como es el caso de Larra, al que no le perdonaron la «traición» después del golpe de Estado progresista de 1836. Tampoco se lo perdonaron a los demás. A Martínez de la Rosa —exiliado por Fernando VII y luego por los progresistas— lo apodaron «Rosita la pastelera» y el grupo acabó conocido, con sorna, como *Los puritanos*, por una ópera de Bellini desmelenadamente romántica.

Sin embargo, y justamente por su tendencia a la prudencia y su gusto por la templanza, los «puritanos» proporcionaron buena parte de la argumentación intelectual y de los materiales de la construcción institucional del nuevo Estado. Además de Larra y Martínez de la Rosa, entre ellos están Nicomedes Pastor Díaz, Andrés Borrego, Joaquín Francisco Pacheco, el duque de Rivas y Ríos Rosas. Conocían el sistema bipartidista que había cuajado en Gran Bretaña, habían leído a Tocqueville y sus reflexiones sobre la democracia en Estados Unidos. También habían frecuentado a los grandes del doctrinarismo francés, como Guizot y Royer-Collard, que habían elaborado la teoría y la práctica de la monarquía constitucional en el país vecino. El primero, además, proclamó en una frase célebre que había llegado la hora de la prosperidad: de hacerse ricos, por decirlo con propiedad.

Uno de estos «puritanos» centristas y pragmáticos, dispuestos al pacto, acabó pronto convertido en uno de los ideólogos del régimen liberal. Fue Juan Donoso Cortés, político y diplomático brillante, consejero de la reina María Cristina. A partir de 1844, Donoso apoyó a Narváez en su aplicación de la línea moderada. Como muchos otros políticos y pensadores europeos, vio en los hechos ocurridos en Francia en 1848 no un simple cambio de régimen, sino una auténtica revolución que intentaba modificar de arriba abajo los fundamentos económicos, políticos y culturales del régimen liberal. A partir de ahí, la reflexión de Donoso cambió de dirección. Primero llegó el *Discurso sobre la dictadura*, en el que insistía en algo que ya había desarrollado antes, y que se había convertido en un lugar común en los círculos conservadores europeos. En un mundo sin religión, sólo la fuerza es capaz de preservar el orden propio de una sociedad civilizada. Narváez, y sobre todo Luis Bonaparte, eran por entonces los héroes de Donoso Cortés.

Llegó más lejos con su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de 1851. Es una reflexión filosófica y política sobre la forma de detener la amenaza que planteaba la utopía socialista, lo que hoy llamaríamos «comunismo» o «totalitarismo».

Donoso describe con clarividencia el leviatán que amenaza la civilización, el mundo que él ha conocido. A partir de ahí, Donoso, en vez de defender este, lanza una crítica total al liberalismo. Efectivamente, el liberalismo, habiendo abdicado de cualquier fundamento teológico, ha abierto la puerta a un mundo donde sólo existe el egoísmo. El socialismo es, por tanto, la continuación lógica del liberalismo, y este nunca será capaz de oponerse al primero. Está vencido a priori, porque es él el que lo ha engendrado al crear un mundo sin Dios. La única defensa eficaz, según Donoso, será la religión restaurada. Sólo el gobierno de Cristo puede volver a levantar una sociedad viva, espontáneamente solidaria, ordenada según el principio de justicia. Y sólo la política entendida como caridad —ajena a la política, en realidad— será capaz de hacer frente al problema social que acaba de irrumpir con la revolución, consecuencia del egoísmo de una burguesía incapaz de ver más allá de sus intereses inmediatos.

Donoso, espíritu clásico hasta la médula, reintroducía el romanticismo de tono apocalíptico en el liberalismo español. Encontró serios contradictores, desde Juan Valera a Pacheco, que comprendieron que su antiguo correligionario había iniciado un camino sin retorno. Todo aquello por lo que tanto se habían esforzado los liberales, y muy en particular el grupo templado de los centristas «puritanos», acababa de ser puesto en cuestión. Andrés Borrego, como ha recordado Pedro González Cuevas, se había esforzado por pensar el liberalismo como una filosofía para la humanidad, una propuesta para todos los tiempos y todos los lugares.[44] Se encontraban con una crítica demoledora que hacía del liberalismo el primer paso hacia la barbarie socialista. La tesis era irrecuperable por el liberalismo, y por primera vez —no iba a ser la última— quedaba enunciada una crítica de fondo, una enmienda a la totalidad de la propuesta liberal.

A lo largo de todo el siglo, los liberales se esforzaron por enraizar el nuevo régimen en el pasado español. Con su *Teoría de las Cortes*, Francisco Marina se había esforzado por convencer a sus

contemporáneos de que la Constitución de 1812 debía limitarse a codificar la «constitución», es decir, la naturaleza política —la *politeia*, según el término griego— de nuestro país. Era una idea de inspiración británica, que Marina compartía con Jovellanos. No ocurrió así, pero prendió la idea de que las antiguas instituciones españolas se prolongaban en las nuevas. Los Reyes Católicos, en particular la reina Isabel de Castilla, encarnaban el afán nacionalizador y justiciero que los liberales querían representar. Ellos eran el paradigma nacional español. Los comuneros, que se levantaron contra la dinastía extranjera de los Habsburgo y contra su proyecto imperial, representaban la España íntegramente nacional y casi democrática que ellos querían reanudar. Su derrota fue el martirio de la nación, que los liberales venían a realizar.

A lo largo del siglo XIX, los historiadores se encargaron de trazar estas grandes líneas de continuidad. La *Historia de España* que escribió Antonio Alcalá Galiano, político, gran crítico literario y memorialista, hacía remontar el principio de la nacionalidad hasta los visigodos. Nunca desde entonces se había roto la continuidad. A diferencia de otros liberales, Alcalá Galiano se mostraba crítico con el reinado de Fernando e Isabel: los Reyes Católicos no acabaron de realizar su proyecto unificador. La rebelión de los comuneros, por su parte, degeneró pronto —siempre según Alcalá Galiano— en la violencia y la demagogia.

La *Historia general de España* de Modesto Lafuente resumió en sus 29 volúmenes la vida de la nación, del pueblo y del espíritu españoles. Tras el paréntesis del reinado de Fernando VII, el siglo liberal venía a culminar y completar la tensión unificadora y nacionalizadora que había guiado a nuestros compatriotas desde los más remotos tiempos de los iberos. Cuando falleció Lafuente, fue Juan Valera, síntesis perfecta del liberalismo ilustrado, cosmopolita y patriota a un tiempo, quien se encargó de escribir los volúmenes dedicados al siglo XIX. En su propia *Historia de España*, el católico y conservador Víctor Gebhardt también quiso dar la palabra al espíritu nacional español que se desplegaba en el tiempo desde los visigodos.

En este caso, sin embargo, el régimen liberal moderno traicionaba, más que continuaba, las antiguas y venerables instituciones españolas.

Bajo la monarquía constitucional, y más tarde en la crisis de fin de siglo, liberales y conservadores se mostraron fieles a esta línea de pensamiento y de acción. Cánovas, que además de su vocación política tenía una especial sensibilidad para la historia, afirmó que el régimen constitucional de 1876 venía a continuar la historia de España. Francisco Silvela era su competidor en el conservadurismo, y cultivaba una imagen de escepticismo y de ironía. Siempre se esforzó por poner su obra al servicio de una idea nacional de España, respetuosa con la tradición y abierta a la actualidad. Antonio Maura, primero desde el Partido Liberal y luego desde el Conservador, ni siquiera concebía que hubiera contradicción entre su proyecto de promoción de la ciudadanía y la nación española. Lo mismo habría pensado Sagasta, que imaginó su proyecto de fusión de las fuerzas progresistas y su integración en el gran consenso constitucional como una obra nacional, a la que invita a todos los que quieran acompañarlo. Canalejas, que tuvo claro que el liberalismo, a principios del siglo XX, tenía que integrar muchas de las propuestas socialistas, nunca puso en duda la idea de España.

Estos políticos continuaban el espíritu liberal propio de la España del siglo XIX. Desde 1873, justamente en tiempos de la convulsión revolucionaria, Galdós había ido escribiendo y publicando la gran saga de la construcción de la España liberal. Los historiadores lo habían hecho desde su perspectiva. Galdós lo hizo desde otra muy distinta: la combinación de realidad histórica y ficción novelística le permitía la libertad de acceder a zonas de realidad donde la historia no es capaz de llegar. Galdós, efectivamente, no se limitaba a recordar hechos, documentos y personajes conocidos. Ponía en escena la dimensión humana, fruto de su experiencia y de su imaginación. Los *Episodios nacionales*, que conocieron un éxito monumental, ponían ante los españoles un espejo halagador, como lo había hecho el teatro nacional de los siglos

XVI y XVII. Los españoles del XIX conocían los hechos que Galdós les relataba y Galdós, a su vez, se los devolvía embellecidos, en forma inteligible, con un sentido claro. Aquello era la construcción misma de la patria de la que había hablado Argüelles a principios del siglo, cuando arrancó la empresa liberal.

Galdós la inicia con las aventuras del joven Gabriel de Araceli a principios de siglo, en tiempos de Carlos IV y de la guerra de la Independencia. El soldado Salvador Monsalud protagonizó más tarde los años de esfuerzo bajo Fernando VII, mientras Fernando Calpena, un muchacho romántico, sirvió de guía por las guerras carlistas y la Regencia de María Cristina. La saga continuó en tiempos de Isabel II, pero cambia profundamente de sentido en la Quinta Serie, escrita y publicada entre 1908 y 1912, cuando ya la crisis de fin de siglo había devastado la obra liberal. El primer episodio de esta nueva entrega continuaba las anteriores. Iba protagonizado por un señorito de buena familia, sensible, inteligente y un poco aburrido. En el tercero (*Amadeo I*), que arranca tras el asesinato de Prim, Galdós lo sustituye por un nuevo protagonista. Es Tito, de profesión periodista: «Soy un hombre chiquitín de cuerpo, grande de espíritu y dotado de amplia percepción para ver y apreciar las cosas del mundo».[45] A partir de este momento, será Tito el narrador y el protagonista de los *Episodios*. Como es fácil de imaginar, Tito es trasunto y portavoz del propio Galdós. A él le tocará relatar lo ocurrido bajo la monarquía democrática de don Amadeo, la proclamación de la República, la sublevación cantonalista de Cartagena y la última guerra carlista. El tono, sin embargo, es muy distinto de los episodios anteriores.

El interés de Galdós por la imaginación y la vida popular no había cambiado. En Madrid, el novelista —siempre proclive a lo urbano, al escenario ciudadano— y Tito, su personaje, vuelven a recrear lo que llama el «pueblo pobre, entusiasta y liberal» del barrio de Lavapiés.[46] En Cartagena, se esforzarán por comprender a quienes se entusiasman con la promesa ácrata del federalismo. En cambio, sí que ha cambiado el sentido de los hechos. Aparece un

nuevo personaje, Clío, la musa de la historia. Fiel a la representación clásica, unas veces, en las grandes ocasiones, va vestida de nobles y ricos ropajes. En otras, va pobremente ataviada. Entonces será Mari Clío, o la tía Clío. Algunas veces escribe en materiales imperecederos y otras con tinta que sólo dura dos días, la propia del periodismo. Sea lo que sea, ni esa encarnación de la historia que es Mari Clío, ni Tito, que se considera su fiel servidor, consiguen dar sentido a lo que ocurre. La España de la monarquía liberal es un escenario sin pies ni cabeza, donde sólo reinan la corrupción, las apariencias, la ambición personal. La España liberal ha fracasado y con ella ha fracasado el proyecto nacional español. Como Goya al principio del siglo romántico y liberal, Galdós, al terminar este, no sabe cómo dar un sentido a los hechos de los que es testigo, esta vez al fin del ciclo. Es posible que los dos artistas hayan tropezado en problemas parecidos.

La serie de los *Episodios nacionales*, que han dejado de serlo, se interrumpe después del episodio dedicado a *Cánovas*. El hilo que sostenía todo el universo previo y lo hacía inteligible se ha interrumpido. Los hechos ocurridos, las acciones, los sentimientos y las ambiciones de los personajes conforman un universo disparatado, caprichoso, absurdo. Galdós, que ha hecho suya la convicción regeneracionista acerca del hundimiento del liberalismo, parece aspirar a encabezar la ofensiva contra el régimen. Así es como acaba en la Conjunción republicano-socialista, creada en 1909 para aprovechar la Semana Trágica y el fracaso del proyecto democratizador del Partido Conservador de Maura.

Al negar con tanta saña su trayectoria anterior, Galdós no parece darse cuenta de que lo primero en caer serán su obra y su propia imaginación creadora, que queda para siempre relacionada con los escombros de una sociedad española liberal y humana, con sus costumbres políticas y sus formas de expresión. Todo eso resulta ahora viejo, rancio, prosaico: «garbancero», como los nuevos escritores de fin de siglo llamarán al maestro. Galdós había hecho poesía de la España real, no de la España soñada del nacionalismo, que no comprendió nunca. Era incapaz de competir con los jóvenes

artistas que se apartaban e incluso renegaban de él, como él parecía querer renegar del universo liberal. La Quinta Serie de los *Episodios nacionales* quedó así como un monumento a la ruina del proyecto nacional liberal, que Galdós había expresado como nadie lo supo hacer.

Los socialistas. Más allá de la nación

El 2 de mayo de 1879, en un colmado de la calle Tetuán, en Madrid, al lado de la Puerta del Sol, se reunió un grupo compuesto de varios tipógrafos, un marmolista, dos joyeros y unos cuantos profesores e intelectuales. Allí mismo fundaron el Partido Socialista Obrero Español y designaron una comisión organizadora que dirigiría Pablo Iglesias, uno de los obreros tipógrafos allí presentes. El nuevo partido se creó al amparo de la Constitución de 1876, que abría el camino para la legalización de toda clase de organizaciones políticas. El Partido Socialista Obrero Español aspiraba a representar el proletariado industrial que debía hacer la revolución con la que se iba a instaurar, en España y en el resto del mundo, un orden justo y equitativo que acabaría con la explotación y la desigualdad.

Pablo Iglesias, que asumió el liderazgo del partido hasta su fallecimiento en 1925, era una persona de ideas fijas. Estaba convencido de que la realidad se acabaría plegando a sus convicciones. Eso le proporcionó la reputación de hombre incorruptible propia de los revolucionarios profesionales. También le llevó a desperdiciar oportunidades sin cuento. La nueva organización, efectivamente, no celebró su primer congreso hasta 1889, diez años después de su fundación. Lo hizo en Barcelona, la ciudad más industrializada de España, pero donde el PSOE apenas había conseguido instalarse. Un año antes los socialistas habían fundado, también en Barcelona, la UGT (Unión General de Trabajadores). En vista del escaso éxito obtenido en Cataluña la

UGT, también bajo la dirección de Pablo Iglesias, se mudó a Madrid diez años después.

La clave del socialismo español fue siempre la lucha de clases y la promoción de un cambio revolucionario. En lo ideológico, los socialistas eran deudores de la corriente más sindicalista del socialismo francés, aquella que hacía hincapié en la representación de la clase trabajadora en detrimento de la participación de esta misma clase en el sistema político. Evidentemente, la monarquía constitucional conformaba un régimen organizado en torno a grandes partidos y al gobierno de unas elites que controlaban el acceso al poder, en particular las elecciones. Aun así, nada impedía que otros partidos intentaran romper el monopolio, como hicieron una y otra vez, en algunos casos con éxito, los republicanos y luego los nacionalistas catalanes, con la Lliga Regionalista, a partir de 1901.

El Partido Socialista fue invitado a participar en las nuevas instituciones de reforma social que estaban creando los gobiernos conservadores y liberales, en particular el Instituto de Reformas Sociales. Los socialistas aceptaron esto último, pero se negaban siempre, una y otra vez, a participar en política. Nadie entendía por qué no querían asumir su papel de partido político en un sistema que requería de esa participación para ser reformado desde dentro y evolucionar, como estaba ocurriendo en los demás regímenes constitucionales europeos, hacia la democracia plena. En Francia, los «socialistas independientes» de Jaurès, más reformistas que la rama obrerista y sindical del socialismo oficial de Jules Guesde, habían iniciado una línea propia que les llevó a tener 21 diputados en las elecciones de 1893 (de los 37 que formaban el grupo socialista). Así se estabilizó una fuerza socialista reformista, parlamentaria y democrática, defensora del orden liberal y republicano. En Alemania, en 1890, el Partido Social Demócrata consiguió 1.400.000 votos y 35 diputados en el Reichstag. En 1905 contaba con 400.000 afiliados, y en 1912, cuando el PSOE había colocado —por fin— a su primer y único representante en las Cortes, el SPD llegó a ser el partido más importante del Parlamento alemán, con 110 diputados de 409. En

Gran Bretaña, el Partido Laborista quedó fundado formalmente en 1906, después de conseguir los representantes del movimiento sindical socialista 29 escaños en el Parlamento. En 1910, tenían 42 representantes, y en 1924 sustituyeron al Partido Liberal y formaron el primer gobierno socialista británico.

Bien es verdad que, en España, Pablo Iglesias consiguió preservar la pureza de los principios. Los socialistas creían firmemente, como se cree en un dogma de fe, que el régimen constitucional era una farsa al servicio de los intereses de la burguesía. Así que la participación en aquella broma sólo podía degradar el proyecto revolucionario, que debía ofrecer a sus seguidores una alternativa sin mácula. Ni siquiera valía el republicanismo. Al fin y al cabo, no era más que otra forma, quizás más insidiosa aún, de disimular la naturaleza explotadora de la sociedad burguesa. Lo único válido era el obrerismo puro, el camino largo y áspero, como la travesía del desierto, que lleva al proletariado a tomar conciencia de su situación de despojamiento radical. Con un poco de suerte, la ascesis acabaría convirtiéndolo en el sujeto revolucionario definitivo.

Como es natural, el socialismo no alcanzó representación parlamentaria hasta 1910, más de treinta años después de haber sido fundado, y aun entonces en coalición con los republicanos, con ocasión del frente de oposición contra Antonio Maura. En realidad, fueron los votos republicanos los que consiguieron llevar al Parlamento a aquel único socialista. Fue, como era inevitable, Pablo Iglesias. Se estrenó amenazando con atentar contra Maura, quien, por su parte, siempre había deseado que los socialistas participaran en la democratización del régimen que él mismo había emprendido.

Como ha explicado Santos Juliá, el Partido Socialista Obrero Español había permanecido fiel a la herencia antipolítica del marxismo.[47] Por eso seguía sin hacer el esfuerzo de interiorizar los principios, la conducta y los hábitos de pluralismo, diálogo y alternancia que iban conformando los regímenes cada vez más democráticos herederos de la tradición liberal. Adaptarse a ese

mundo nuevo que estaba surgiendo a finales del siglo XIX y principios del siglo XX requería un cambio en la consideración del liberalismo y de la democracia. Los socialistas españoles debían dejar de pensar la democracia liberal como una pura mixtificación destinada a asegurar la primacía de la clase explotadora. No ocurrió así, sin embargo. Aunque acabaron entrando en el juego político, nunca dejaron de considerar la democracia liberal como el medio para conseguir objetivos propios, incompatibles con el régimen democrático.

Uno de los elementos que podía haber contribuido a cambiar esta consideración utilitaria del régimen democrático era el desarrollo de alguna forma de lealtad nacional. Cuando una organización política asume como propio el marco nacional, acepta que la preservación y la continuidad de la nación pasen a constituir un elemento prioritario de su acción. La aceptación del hecho nacional impone un marco de actuación que no se puede desbordar ni poner en cuestión. Dentro del sistema, ya no hay enemigos, sino adversarios que toman decisiones legítimas en el ejercicio del poder. La aceptación del marco nacional sustenta la confianza en el adversario, la posibilidad de acuerdo sobre grandes asuntos (nacionales, o de Estado) y el principio mismo de la alternancia. Por eso, todavía hoy, sigue constituyendo uno de los elementos básicos de la democracia liberal. Los partidos socialistas europeos fueron aceptando el principio de la nacionalidad —fueron nacionalizándose, como quería Ortega— al mismo tiempo que iban aceptando la realidad de la democracia liberal como un espacio político propio, que valía la pena salvaguardar de por sí.

El socialismo español quedó fuera de esta pauta y se atuvo a los términos básicos del programa marxista. La nación era una forma de organización social propia de la burguesía. Por lo tanto, debía ser superada y abolida. Tras el principio de la nacionalidad, que había guiado todo el liberalismo *burgués* del siglo XIX, llegaba por fin el internacionalismo proletario. El socialismo, por otra parte, no se definía ni se legitimaba en función del progreso realizado en la

situación de los trabajadores y en el conjunto de la sociedad dentro de un marco nacional. Se definía y se legitimaba con la futura implantación de una sociedad nueva, ordenada según los principios de la identidad de clase, que prevalecen sobre el principio nacional.

Para el socialismo español, la nación fue desde el primer momento una mixtificación más, del mismo orden que el liberalismo, el régimen constitucional, la familia y la religión. Por eso la cuestión nacional no aparece nunca entre las preocupaciones del socialismo de aquellos años, ni siquiera cuando irrumpe el nacionalismo catalán y entra en crisis la nación española. El PSOE es ajeno a todo este movimiento. Es posible que viera en el desplome que se estaba produciendo una confirmación de su propia línea estratégica. Al fin y al cabo, como proclamaron Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*, «los proletarios no tienen patria y no se les puede quitar lo que no tienen». El principio de clase anula al mismo tiempo la nación y la política.

Alguna vez Pablo Iglesias recurrió a su «patriotismo» cuando se defendía de las acusaciones de desconocer el interés nacional. En un discurso en respuesta a Canalejas, el líder socialista declaró que «no se nos puede acusar a nosotros los socialistas y demás trabajadores de no ser patriotas, de no defender nuestra nación». Los socialistas serían los únicos que, por defender a los «trabajadores», defendían «la causa, no sólo del proletariado, sino del país en general».[48]

Era una finta retórica que no variaba la realidad de que los socialistas no manifestaban ningún interés por el hecho nacional. Algunos años más tarde se produjo el primer pronunciamiento del Partido Socialista sobre la cuestión nacional. Llegó en 1918, cuando el XI Congreso del PSOE propuso, por iniciativa de Julián Besteiro y los socialistas catalanes, la creación de una «Confederación republicana de nacionalidades ibéricas». Los socialistas saludaron «con entusiasmo» la revolución soviética y, en el momento en el que triunfaba el principio de las nacionalidades promocionado tras la Gran Guerra por el presidente Wilson, hicieron suyo el principio de emancipación de las nacionalidades oprimidas. Fue el primer

momento federalista del socialismo español, que llegó poco después de que Pablo Iglesias participara en la Asamblea de Parlamentarios convocada por Cambó para intentar articular una alternativa al sistema quebrado del turno de partidos. Aquello duró poco. Un año después, el PSOE había abandonado el federalismo. El Partido Socialista seguía sin revisar su posición tradicional de negación de la vigencia de la nación como comunidad política.

Cuatro años después, un grupo de socialistas catalanes abandonó el PSOE para fundar la Unió Socialista de Catalunya. El nuevo partido no respondía a una división reciente dentro de la organización. Venía a dar carta de naturaleza a un hecho distinto, que se remontaba a finales del siglo XIX, cuando un grupo de socialistas catalanes intentó llegar a un acuerdo con los socialistas de Pablo Iglesias. No lo lograron y aquello dio origen al llamado «Partido Socialista Oportunista». Este grupo tenía fuertes convicciones nacionalistas (catalanas) y buscaba, como estaba ocurriendo en otros países europeos, reconciliar nacionalismo y socialismo. Fue este grupo el que consiguió el respaldo para la nueva posición federalista en el PSOE. El último cambio de posición del PSOE, en 1919, les llevó a fundar el nuevo partido socialista y nacionalista, que mantendría posiciones propias.

Mientras en Cataluña cuajaba, con la USC, la versión socialista del nacionalismo catalán, en el PSOE se escuchaban algunas voces para las que la cuestión nacional parecía relevante. Indalecio Prieto, asturiano criado en Bilbao, tuvo que enfrentarse desde muy pronto al nacionalismo vasco, impregnado de racismo y de integrismo católico. Aquello le proporcionó al discurso de Prieto una pátina de modernidad y liberalismo que le llevó naturalmente a reconciliarse con la idea nacional y, por tanto, a oponerse a las tendencias federalistas promocionadas por los socialistas catalanes nacionalistas. Como era lógico, Prieto también rompía la tradición de atrincheramiento y se declaró partidario de colaborar con los partidos «burgueses» que se oponían a la dictadura de Primo de

Rivera. Sin embargo, nada de todo eso le condujo a elaborar y proponer una idea nacional como marco de la acción política.

Prieto da la nación por supuesta, pero considera al mismo tiempo que la nación española está por hacer.[49] No parece sentir ninguna necesidad de aclarar la contradicción, y ese pragmatismo le permitió moverse con soltura en un partido en el que la idea nacional suscitaba recelo. La actitud se refleja en el carácter técnico de muchas de sus propuestas políticas, que recogen naturalmente motivos básicos del regeneracionismo, como son las obras públicas, la escuela, la energía. Acabó de ministro de Obras Públicas en la Segunda República y fue uno de los promotores de la sublevación anticonstitucional de 1934, que demostró que el Partido Socialista no estaba dispuesto a aceptar la alternancia democrática. Para Prieto, la vigencia de la solidaridad nacional era algo tenue y precario. Su pragmatismo regeneracionista estaba llamado a tener un gran futuro. Estaría en la base de la actitud del nuevo Partido Socialista, al final de la dictadura de Franco.

Aún más conscientemente regeneracionista, si cabe, se mostró otro socialista, Luis Araquistáin, que hizo suyo todo el repertorio retórico sobre la catástrofe nacional. En 1920 publicó *España en el crisol*, que reeditó en 1930 con nuevas propuestas políticas y un título más adecuado a la situación: *El ocaso de un régimen*. Toda la primera parte iba dedicada al «problema psicológico de España». Bloqueada la evolución del régimen liberal hacia la democracia, volvían los grandes tópicos de fin de siglo, entre ellos la necesidad de una revolución, pero no una revolución cualquiera, sino una que sea «un tónico violento, un baño de energía» que despierte «sus fuerzas interiores». Una «revolución de las conciencias», en resumidas cuentas, porque «lo que está podrido en España y esparce en derredor su podredumbre es el carácter español». Había que cambiarlo todo: la familia, la obsesión por «hacer carrera», el «escepticismo y la ideofobia», la «incompetencia y la venalidad», la «aversión al esfuerzo», etcétera, etcétera, etcétera. Ni un solo tópico regeneracionista quedó por tocar. [50]

En esta «educación y política del carácter», la principal referencia volvía a ser Joaquín Costa, que también había servido de referencia a la dictadura de Primo de Rivera. Para Araquistáin, el diagnóstico de Costa seguía vigente por lo esencial. Lo actualizaba mediante el socialismo y la simpatía hacia el nacionalismo catalán, que para él no quería «imponerse ni separarse de España», sino «modificar el contrato que le une al resto».[51] Araquistáin se situaba así en la órbita de una cierta tendencia al federalismo que no iba a tener gran éxito. Puesto a buscar una «unidad fecunda y estimulante» que sustituyera a la unidad «estéril y gravosa», propuso la alianza de dos fuerzas, a las que llamó «separatistas» porque querían separarse, cada una a su modo, de la España tradicional que, como ya vamos sabiendo, es una cosa «africana», «incivil y antieuropea». La primera fuerza «separatista» la formaba la democracia española, es decir, de todos aquellos que quieren «apartarse de cuanto es aquí letargo, ignorancia, superchería histórica, granujería política, vida pública de zoco marroquí, corrupción, insensibilidad». La segunda la constituían los nacionalistas catalanes. En un único frente «separatista» quedaban aunados regeneracionismo, socialismo y nacionalismo. La ocurrencia estaba destinada al éxito, aunque algo más tarde.

Menos entusiasta con los nacionalismos y los separatismos se mostró el PSOE cuando llegó el debate constitucional de la Segunda República y se ventiló la forma de integrar las aspiraciones nacionalistas de Cataluña en la nueva España que estaba a punto de advenir. El argumento que sostuvo la posición socialista lo expuso Luis Jiménez de Asúa, profesor y jurista, socialista reciente. Jiménez de Asúa expuso que el socialismo era «una civilización que llega». Tendía, por lo tanto, a las grandes síntesis y, lejos de limitarse a un país, aspiraba a «la federación de Europa y aun del mundo». Por eso mismo, sin embargo, los socialistas «no podemos desconocer que las regiones tienen derecho a vivir autónomas» cuando así lo quieran. El socialismo, por tanto, «respeta las disidencias y las acata».[52]

No se entiende muy bien por qué el socialismo, que aspira a superar el principio de la nacionalidad en una comunidad de civilización de ámbito superior, tiene que «respetar» y «acatar» las identidades regionales en vez de dejarlas atrás. El propio Jiménez de Asúa y Fernando de los Ríos, que lo acompañó en esta argumentación, rechazaron el federalismo con el argumento de que era útil para construir un nuevo Estado, pero no para descentralizar uno ya unido, como era el español. Se afirmaba, por tanto, la unidad del Estado español, pero no se profundizaba en la realidad nacional española, que quedaba sin concretar, entre la civilización universal y las identidades locales y regionales. Incluso en los socialistas más moderados, como Jiménez de Asúa, seguía gravitando el peso de la tradición marxista antinacional. Es posible que si se estudiara más detenidamente la relación entre retórica marxista y retórica regeneracionista, se llegara a advertir cómo la primera se apoyaba, y se sigue apoyando, en la segunda, como ocurre en el caso de Araquistáin. El colapso de la nación liberal corroboraba la negación de la nación de quienes habían negado la política antes que los propios regeneracionistas. Los socialistas heredaban ambas tradiciones.

Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza. El nacionalismo estético

El 24 de mayo de 1876, el periódico *El Imparcial* de Madrid anunciaba la creación de una nueva «Universidad Libre», que entonces quería decir privada. La nueva empresa se convertiría con el tiempo en la Institución Libre de Enseñanza. La nueva Constitución estaba todavía en discusión, pero el nuevo centro se acogía a la legislación de lo que iba a ser la monarquía constitucional. Sus promotores eran un grupo de profesores universitarios que habían sido los ideólogos, los inspiradores y en más de un caso los protagonistas de la revolución de entre 1868 y 1873. Entre ellos

estaban Nicolás Salmerón, que había llegado a presidente de la República, y Francisco Giner de los Ríos, que inspiró las drásticas reformas educativas de tiempos de la República. En esos seis años, aquellos hombres tuvieron la ocasión de aplicar a escala nacional las ideas que habían venido elaborando durante el reinado de Isabel II.

Todo había empezado mucho antes, en 1843, cuando Pedro Gómez de la Serna, ministro del Gobierno progresista de Espartero, envió a Julián Sanz del Río a informarse de las ideas que prevalecían en Europa sobre la organización de la Universidad. Sanz del Río fue a París, como era imprescindible entonces, y visitó a Victor Cousin. Cousin era el maestro de los nuevos doctrinarios centristas que pensaban que la revolución ya estaba hecha, que era imposible volver al Antiguo Régimen y que había llegado la hora de elaborar grandes consensos para una sociedad que permitiera la libertad y la prosperidad. Sanz del Río, por su parte, era un progresista puro para el que la revolución todavía estaba por hacer. En consecuencia, aborrecía aquella atmósfera acomodaticia, propia de la escuela de los doctrinarios franceses y de sus amigos los liberales centristas y moderados españoles, que querían estabilidad política y oportunidades para todos. A Sanz del Río no le gustaba aquella doctrina ecléctica, es decir, prosaica y bastarda. Lo suyo era la radicalidad y la pureza de los principios.

Como explicó en su día el abate Pierre Jobit, los liberales de centro y los moderados españoles se inclinaban por el espíritu francés (y por el pragmatismo inglés), mientras que los progresistas veían con más interés las inquisiciones y las elucubraciones de los alemanes. Sanz del Río, en consecuencia, dejó atrás la atmósfera babilónica y pecaminosa del París liberal y dirigió sus pasos más allá del Rin, donde florecen las esencias. Ya sabía lo que iba buscando. Era la escuela formada por los seguidores de Friedrich Krause, un pensador que había combinado el idealismo de los grandes filósofos alemanes con la búsqueda de una ética que permitiera acceder a un grado superior de humanidad. Krause, y con él Sanz del Río, querían ir más allá del programa del liberalismo que triunfaba entonces.

En vez de dar prioridad al individuo, buscaban una sociedad más trabada, más articulada, al modo de los organismos naturales. Y en vez de la razón universal, optaban por un conocimiento intuitivo, con sus pruritos místicos y sus arrebatos emocionales. Al modelo francés de entonces, práctico, razonable, universalista y escéptico, preferían otro más germánico, idealista, abismado, brumoso y sentimental. La poesía les gustaba más que la prosa y les atraían más los organismos naturales, a salvo de los peligros de la autonomía, que las decisiones de los individuos libres. Los krausistas siempre consideraron la civilización francesa algo decadente, superficial y engañoso, femenino también: la palabra «degeneración» no anda lejos. De ahí que aportaran a los nacionalismos españoles, más volcados en el ejemplo francés, un matiz alemán, de origen romántico y en buena medida antirrevolucionario y antimoderno de muy primera hora. Allí, más allá del Rin, estaba la raíz de la nueva nacionalidad.

Las aficiones de Sanz del Río no fueron muy bien recibidas a su vuelta a España. Quien debía haber sido inspirador e ideólogo de las reformas educativas isabelinas se refugió en la soledad de Illescas, una villa toledana donde había vivido Cervantes. Illescas no está lejos de Madrid, y Sanz del Río aprovechó la cercanía y el tiempo del que disponía para impartir clases por su cuenta. Luego le acabaron abriendo las puertas de la Universidad y desde allí fue consolidando un grupo en el que se combinaron liberales puros, firmes partidarios de la total autonomía de la sociedad con respecto al Estado, con otros más organicistas, que habían leído a Krause y a sus seguidores. Había masones, claro está, y algún librepensador. La atmósfera de secta, algo secreta y cerrada para los más, estuvo presente desde el primer momento.

Sanz del Río, que venía de una familia humilde, había cursado estudios en instituciones religiosas. Otros amigos suyos habían pasado por el seminario. Fernando de Castro, una de las personalidades más atractivas del grupo, llegó a ser capellán de la reina y escandalizó a la Corte cuando se lanzó a predicar la

revolución en la Capilla del Palacio Real. Partiendo del catolicismo, aquellos hombres habían ido sustituyendo la religión revelada de sus padres por un Dios creador que se manifiesta sin intermediarios. Las religiones positivas debían dejar paso a la experiencia religiosa pura, personal. Como es natural, aquello tenía repercusiones políticas. Habiendo descartado una posible renovación doctrinal del catolicismo, los krausistas andaban explorando una vía que les debía llevar a sustituir la religión y la Iglesia católica por una institución religiosa distinta, una Iglesia que tal vez guardaría alguna apariencia de cristianismo, pero que habría sido depurada de las formas mundanas y exteriores que tanto daño habían causado, desde su perspectiva, al espíritu español. Debía ser, por tanto, una Iglesia nacional, en ruptura con la de Roma. También habría de ser puesta al servicio del proyecto político del grupo. La Iglesia krausista, por así decirlo, haría la gran reforma religiosa y cultural que los españoles no habían emprendido, o que les habían impedido hacer, en el siglo XVI. El krausismo sería la verdadera espiritualidad, más refinada y más pura, de la España reformada, moderna, por tanto. El programa ofrecía a los españoles la ocasión de recuperar la fe que habían perdido con el catolicismo.

Los krausistas se situaban en el ala progresista del liberalismo. A medida que la falta de consenso fue tensando la situación, la Corona se apoyaba más y más en el Partido Moderado, es decir, en el ala más conservadora del liberalismo. Los krausistas iban apareciendo como los inspiradores intelectuales de quienes aspiraban a una nueva forma de organizar la política española. Cuando Isabel II salió para Francia, en agosto de 1868, llegó la hora de del krausismo.

El grupo no se había quitado nunca de encima la reputación de eclecticismo, tan característico de los años en que había surgido. Más allá de la retórica revolucionaria, el proyecto de monarquía democrática de Prim no andaba lejos de aquel espíritu dialogante y centrado. Por eso el krausismo corrió el riesgo de pasar a convertirse en una doctrina —esta vez sí— ecléctica y centrista. Los más puros —en particular Sanz del Río y Francisco Giner de los Ríos, el sucesor

del maestro— se encargarían de mantener a salvo las esencias. Sanz del Río, Giner, Salmerón y Fernando de Castro se proclamaban, con razón, radicales. Ese es el adjetivo que mejor se adapta a las reformas que promovieron: liberalismo económico sin paliativos, anticlericalismo, recentralización de la universidad y aplicación de las ideas que habían ido imaginando en años previos, como la supresión de las festividades, excepto la Navidad, y la obligación de que todos los estudiantes de las nuevas facultades pasaran un examen previo de alemán.

A su modo, los krausistas estaban poniendo en práctica la gran idea de la autonomía de las esferas, venida del idealismo alemán. Según esta, las diversas esferas de la vida humana gozan de casi completa autonomía. Por eso no se debe tomar como un dogma la primacía de la esfera del Estado —la que tiene por contenido el derecho— sobre las demás. Fue esto lo que llevó a Nicolás Salmerón a presidir una república federal en la que debía primar el principio del pacto sobre la autoridad del Estado, con los resultados que ya conocemos, en particular el cantonalismo. Los ideólogos de la revolución aspiraban también a acabar con la influencia de la Iglesia católica. Para ello había que iniciar el camino que llevaría a crear la Iglesia nacional española, más allá de una política anticlerical clásica, también utilizada. Se trataba de crear una nación española en la que la dimensión religiosa fuera propiamente nacional. En este punto los krausistas se mostraban bastante jacobinos. Se disponían a crear una España nueva, depurada y limpia de las adherencias artificiales y un poco primitivas propias de las religiones positivas, como el catolicismo.

Por eso María Dolores Gómez Molleda pudo hablar, con razón, del experimento krausista de aquellos años como una *kulturkampf* a la española.[53] Era lo que Bismarck haría en Alemania, al utilizar el protestantismo como palanca en contra de los católicos, en particular de los católicos bávaros. Algo parecido hizo luego la República en Francia, al expulsar a la Iglesia católica del espacio público y, sobre todo, de la escuela. Otro tanto se proponían hacer los krausistas en

España. Ocurría, sin embargo, que ni tenían los medios políticos ni una base social que les permitiera llevar a la práctica el programa. Por eso muchas de las medidas que tomaron aparecen hoy, y aparecieron entonces, como algo extravagante, propio de espíritus un poco alucinados. Había que ser muy krausista para entender que todos los aspirantes a estudiar en la Universidad tuvieran que pasar un examen de alemán. Aquello les enajenó buena parte de los apoyos con los que contaban, en particular en la esfera universitaria, pero eso no les impidió intentar sacar adelante su programa, incluso en una situación tan inestable como la de la monarquía democrática tras el asesinato de Prim, su principal valedor. La instauración de la república les daría la ocasión de aplicarlas con más empeño e incluso de ponerlas en práctica desde la jefatura del Estado. El final de aquella República que iba a instaurar la armonía de las esferas acabó por desacreditar al krausismo, como desacreditó a los federales.

Después de la fiebre revolucionaria, había llegado otra vez el momento del diálogo y del pacto. Y tras la experiencia isabelina, estaba claro que el régimen constitucional requería el consenso. Como es natural, no todo el mundo lo entendía así. En la derecha, había quienes se mantenían fieles a la actitud del Partido Moderado. Sabiéndose indispensables para la nueva situación, no estaban dispuestos a demasiadas transigencias, sobre todo después de ver fracasar a sus adversarios. Y había progresistas que tampoco estaban dispuestos a revisar su conducta y rechazaban cualquier concesión. El problema se enquistó cuando los jefes del antiguo grupo krausista, refugiado en la Universidad, se vieron enfrentados a las exigencias de un ministro adscrito al moderantismo recalcitrante. Cánovas, el nuevo hombre fuerte, intentó la mediación. No tuvo éxito. Lo que quedaba del grupo krausista escenificó un episodio de persecución del que salió revestido del prestigio de los mártires. Sus líderes fueron expulsados de la Universidad sin que esta vez lograran adhesiones importantes, a diferencia de lo que había ocurrido en 1868, poco antes de la revolución. Así es como llegaron a fundar

aquel centro privado de enseñanza que se llamaría «Institución Libre de Enseñanza».

El nuevo grupo era muy pequeño. El krausismo, que había acaparado toda la atención unos años antes, había pasado de moda. Muchos de sus antiguos miembros se habían alineado con lo que acabaría siendo el nuevo Partido Liberal Fusionista liderado por Sagasta. Lo de «fusionista» indicaba su intención de reunir a los diversos grupos y personalidades de la izquierda. Estos exkrausistas, integrados en la nueva situación, pensaban que en el régimen que acababa de inaugurarse cabían todas las tendencias liberales y que podría satisfacer el programa político del progresismo. Así fue, de hecho. El núcleo de los fieles entre los fieles, en cambio, permaneció agrupado en torno a Giner. Aquello empezó como un heroico exilio interior que llevó a una larga travesía del desierto. Había que mantener viva la llama de los ideales radicales, supuestamente perseguidos.

La Institución Libre de Enseñanza se benefició, como el PSOE, de la legislación liberal promulgada por la monarquía constitucional. Y, como el PSOE, prefirió atenerse a la pureza del ideario, sin hacer concesiones a la realidad española. Giner no hizo la menor revisión crítica de su propia conducta ni de la del grupo que había encabezado durante los años catastróficos de la revolución. Pensaba que la *Restauración* no lo era sólo porque reponía en el trono la dinastía expulsada en 1868. Lo era sobre todo porque restauraba las formas del Antiguo Régimen, de antes de las revoluciones liberales de entre 1808 y 1840. (Para evitar este equívoco político, en estas páginas no se habla de «Restauración», sino de «monarquía constitucional».)

Giner había aprendido otra lección. Ni él ni su grupo volverían a la escena pública. Eran demasiado débiles y representaban una opción derrotada, al menos por el momento. Contaban con la antipatía de buena parte de los círculos políticos, de sus colegas de la enseñanza, en particular de los profesores universitarios y, claro está, de la Iglesia católica, que había comprendido el sentido de la *kulturkampf* krausista. Eso no impedía a Giner sentir admiración

por la Iglesia católica, en particular por los jesuitas, modelo de educadores de elites y con una historia de persecuciones a sus espaldas de la que los nuevos krausistas tenían mucho que aprender.

Lo primero que quedaba desterrado en esta estrategia era la política. El público natural de la nueva institución eran los hijos de los liberales que más tarde o más temprano acabarían ocupando el poder en el nuevo régimen. Muchos de estos liberales habían acompañado a Giner en la aventura revolucionaria. Casi todos habían encontrado acomodo en la monarquía constitucional. Desde ahí, apoyaron siempre a aquel puñado de hombres que presumían de pureza e intransigencia. El apoyo de los liberales encuadrados en el partido de Sagasta salvó al grupo de la quiebra en más de una ocasión, porque la Institución Libre de Enseñanza siempre andaba en números rojos. Como le ocurrió a Sanz del Río, los liberales les abrieron otra vez las puertas de la Universidad, a la que no tardaron en volver. Era patente su poca simpatía hacia los conservadores. Muchos años después de la fundación del centro, cuando Antonio Maura intentó la democratización del régimen liberal desde el Partido Conservador, en la Institución lo consideraban el restaurador de la España más atrasada. Su gobierno era «la pedantería, la procacidad y la ignorancia gobernando España».[54] Julio Burell, que fue ministro de Instrucción Pública en varios gabinetes liberales, cuenta cómo desde la «casa» se presionó a Moret —también antiguo institucionista— durante tres años para que acabara con Maura (sin pasar por el trámite electoral, se entiende). Lo consiguieron después de la Semana Trágica, en 1909.[55]

Giner se alejó pronto de la doctrina liberal que había dado forma al mundo en el que pudo enraizar el krausismo español. En su pensamiento, lo orgánico prevaleció siempre sobre lo individual y las jerarquías naturales sobre la igualdad democrática, en la que Giner nunca creyó. La fobia a lo francés, compensada con el descubrimiento de lo inglés —de perfiles más imprecisos y brumosos — alcanza en él cotas inquietantes. También ayudó a Costa en la aventura de la Liga de Productores. Y como era de esperar, Giner se

interesó por los nacionalistas catalanes, que proponían una alternativa organicista al liberalismo y a la España liberal. No llegó a comprometerse con ellos, sin embargo, a diferencia de su compañero Nicolás Salmerón. La política fue siempre objeto de un desprecio bien escenificado, que iba más allá de la prudencia natural en aquellas circunstancias. En realidad, y como Giner sabía muy bien, la política siempre fue el eje de la acción de la Institución. La llama de la revolución debía ser preservada y transmitida a la siguiente generación, cuando se hubiera agotado el ciclo de la monarquía constitucional a la que Giner nunca concedió la menor oportunidad.

Una vez terminada la travesía del desierto y estabilizada la Institución como un colegio y un centro de segunda enseñanza, llegó el momento de la expansión. Coincidió, como ya hemos visto, con la gran crisis de fin de siglo. Alcanzaría toda su dimensión a partir de 1909, después de que el Bloque de Izquierdas liderado por un veterano krausista, Segismundo Moret, acabara con el proyecto democratizador de Maura. Esta expansión se hizo desde dentro, orgánicamente. Así se fueron creando el Centro de Estudios Históricos (dirigido por Menéndez Pidal), el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales (Ramón y Cajal), el Laboratorio de Investigaciones Físicas (Blas Cabrera) y otros más o menos dependientes de estos.

Como el grupo no tenía fuerzas para crear su propia red de centros de enseñanza y competir, por tanto, con la Iglesia católica, conseguían que los gobiernos liberales crearan centros mantenidos por el Estado, pero con independencia casi total. Los institucionistas no hablaban ya de libertad de enseñanza, como hicieron los krausistas durante la revolución. Lo que contaba ahora era la libertad de cátedra, que impedía al Estado interferir en los contenidos de aquello que se enseñaba en los centros que él mismo financiaba. La doctrina de las esferas había evolucionado hasta este planteamiento nuevo. Ahora estarían sufragadas por el Estado y controladas desde la Institución: desde el comedor del edificio que era al mismo tiempo el centro de enseñanza, el laboratorio de ideas y la casa donde vivía

Giner y la familia de su discípulo más íntimo, Manuel Bartolomé Cossío.

Giner de los Ríos no figuraba nunca en primera fila. No le gustaba, de hecho, y no tenía el temperamento adecuado para eso. Giner era un estratega genial, un hombre con un carisma extraordinario. Lo suyo era trazar las grandes líneas, reclutar a los elegidos y mantener el espíritu dando ejemplo en el interior de «la casa». Sería el último, y el más grande, de los «textos vivos», como sus adversarios católicos llamaron con intención poco caritativa a los primeros krausistas.

En el establecimiento escolar, pronto quedaron descartados los exámenes, los programas y las distinciones artificiales entre ciclos educativos como primaria y secundaria. Aquello era una escuela de vida donde lo fundamental era la intuición, el aprendizaje personal, la continuidad orgánica y la personalidad de cada alumno (siempre, claro está, que el alumno se plegara a las condiciones que allí regían). Giner no imponía contenidos. Era el alma de aquel mundo mínimo y creado a su imagen. Allí no se fumaba ni se bebía, no se gritaba, reinaba la limpieza y la pulcritud, una austeridad que venía a matizar el gusto por lo auténtico, representado por algún mueble antiguo sin pretensiones, loza popular, humildes flores traídas del campo. La Residencia de Estudiantes y la de Señoritas proporcionaron a los hijos de algunas familias con dinero la posibilidad de vivir luego en colegios mayores especialmente refinados. Las excursiones y el culto al paisaje virgen, en Santander y sobre todo en la sierra madrileña, proyectaban aquellas preferencias estéticas a una dimensión más vasta, de orden español.

La preocupación por la meticulosidad se trasladó también a la actitud ante el saber y dio pie a una forma de superar el positivismo que se había impuesto sobre el idealismo krausista en los primeros años de la monarquía constitucional. Los resultados fueron fecundos. El historiador Rafael Altamira se esforzó por pensar una historia patriótica de España, con nuevas líneas de continuidad que tuvieran en cuenta esta nueva forma de hacer historia. Américo Castro y

Josep Pijoan, el gran historiador de arte, pasaron por allí. Ramón Menéndez Pidal era discípulo de Menéndez Pelayo y, por tanto, no estaría predispuesto a las formas de la Institución. Le sedujeron, sin embargo, la sensibilidad del grupo y la pulcritud de Giner. No los olvidó después de la Guerra Civil. Entonces, cuando la herencia de la Institución estaba proscrita, Menéndez Pidal realizó una nueva síntesis en la que la herencia institucionista quedaría reincorporada sin rupturas ni dogmas al patrimonio común de la reflexión sobre España. El círculo institucionista comunicó a buena parte de la generación de Ortega una ética profesional que templó en parte el apasionamiento de quienes habían presenciado de muy jóvenes la crisis de fin de siglo. La Junta para la Ampliación de Estudios les ayudó a conocer en el extranjero otras formas de vivir, de estudiar y de trabajar. Luego la generación de artistas y poetas de los años veinte heredaría también el gusto, popular y culto a la vez, por algunas tradiciones españolas. Varias generaciones se vieron así influidas por aquel espíritu de exigencia profesional y estética.

Nada de todo aquello se desarrolló sin enfrentamientos. La Iglesia católica no olvidó lo ocurrido en los años revolucionarios y siempre desconfió —y atacó, llegado el caso— la obra de la Institución. En los primeros años de la monarquía constitucional, Ramón de Campoamor, poeta ecléctico y conservador, puso de relieve el dogmatismo del grupo, que daba patentes de tolerancia cuando se había mostrado radicalmente intransigente en tiempos de la revolución. Manuel de la Revilla, desde posiciones positivistas, indicó todo lo que en aquellos antiguos idealistas había quedado atrás. Los maestros de la escuela pública se rebelaron en 1882 contra el intento de imponerles los criterios pedagógicos de los institucionistas, criterios que consideraban elitistas y de clase. En 1918, el claustro de la Universidad Central de Madrid casi llegó a votar la expulsión de los profesores que colaboraban con la Junta, en protesta por el monopolio y la centralización de la investigación, bajo el control exclusivo del organismo institucionista.

El malestar y el recelo que suscitaba la Institución se debían en parte a la forma en la que el grupo actuaba. Era un núcleo cerrado, donde las decisiones las tomaban Giner y sus hombres más cercanos. Compartían convicciones, creencias y, sobre todo, un estilo. Evidentemente, se sentían superiores. En realidad, todo lo que se hacía en la Institución llevaba incorporado una clave crítica, destinada a distinguir a los elegidos de aquellos que quedaban fuera, que eran la mayoría. La Institución ofrecía una variante original de algo frecuente en aquellos años de crisis espiritual, como eran los grupos sectarios y esotéricos capaces de infundir seguridad a personas que habían perdido el rumbo de su propia identidad. Sólo los iniciados conocían las claves en todo su significado. Quien era aceptado, en cambio, accedía al privilegio de la intimidad del maestro. Para eso había que asumir como propio el código, la manera de ser y la estética que allí dentro regían.

En la Institución se cultivaba la intimidad: una atmósfera que permitía mostrarse tal como se es, lejos de la obsesiva exterioridad propia de la vida española, que desconoce los refinados placeres de lo íntimo. La crítica de los primeros krausistas al formalismo del catolicismo español se había ido ampliando al conjunto de la vida española. Si los krausistas del año 1869 propusieron una *kulturkampf*, los institucionistas proponían ahora una *lebensreform*, una reforma de la vida —luego se dijo «reeducación»— imbuida de una nueva espiritualidad en la que la estética había sustituido, o al menos sublimado, el anhelo místico de los primeros años. La exquisita limpieza de la que se hacía gala en la Institución quería contrastar con la suciedad, por no decir la inmundicia propia de las calles y la vida de nuestro país. Su elegancia, sobria y contenida, con la grosería de los españoles, y en particular de las mujeres españolas que requerían, por su impregnación católica, largos años de (re)educación. El cultivo del deporte no era sólo una forma de cuidar el cuerpo y aprender valores morales universales. También era una manera de acceder a la elite, la minoría selecta que era la única que podía gobernar un país. La exigencia ética iba dirigida a desterrar el

gusto por la improvisación, la trampa y la picaresca, tan propias de lo español. La clave de todo era la pureza, la depuración. La invocaban la decoración y la puesta en escena. Giner, el maestro de vida, era el vivo retrato de las sofisticadas virtudes de las que carecía una sociedad que se complacía en lo postizo y lo exterior, lo artificial.

Más allá de la salvación por la estética, allí también había una impugnación de la monarquía constitucional. La crisis de fin de siglo reveló —para quienes aceptaron sus consecuencias— todo lo que aquel régimen tenía de impostura. Había llegado la hora de que la España real se alzara contra la oficial y sacara a la luz las posibilidades de una sociedad viva, auténtica. La Institución Libre de Enseñanza fue el rostro estético y espiritual del regeneracionismo: del nacionalismo español.

La posición venía de antes. En su tiempo, Sanz del Río había clamado contra la España de Isabel II como la nueva Babilonia, un repertorio de blasfemias sacado de los profetas y del puritanismo protestante. Giner fue más discreto, pero su posición no dejaba la menor duda. La sociedad española, caracterizada por la mugre, el mal gusto, la ausencia de exigencia estética y la falta de intimidad, era una sociedad primitiva. Poco era salvable, como no fueran algunos paisajes incontaminados y la pureza que reinaba dentro de la Institución. En realidad, esta pertenecía a otra España, una España por crear desde los cimientos, radicalmente nueva, que habría de proceder a reinterpretar toda la historia del país desde su propia perspectiva. La España anterior a la que la Institución estaba creando no era sólo un país atrasado y pobre con relación a los demás europeos. Era un país ajeno a Europa, mucho más próximo —en su esencia misma— a los aduares africanos y a las tribus bereberes que a la civilización occidental.

Frente a esta España brutal, sin civilizar, cristianizada sólo en la superficie —como corresponde al catolicismo español—, la Institución no ofrecía una alternativa política. La política es algo un poco basto, a lo que sólo se dedican aquellos que no saben hacer otra cosa. Además, la enfermedad es mucho más honda y requiere otros

medios, más drásticos. Lo que Giner y la Institución ofrecían era algo mucho más valioso: una España nueva, íntegramente depurada, europea en el fondo y la forma: una «contra-España», como dijo Cossío.[56] La conciencia de superioridad del grupo frente a los demás españoles apenas disimula, por otro lado, el complejo de inferioridad ante los «europeos», en particular los alemanes y los ingleses. Al fin y al cabo, los institucionistas se saben españoles y saben, por eso mismo, que no son del todo «europeos».

La Institución no se propuso nunca formar al conjunto de los españoles. Los grandes proyectos educativos quedaron para el Estado: Santiago Alba, por ejemplo, y luego, antes de la Segunda República, Primo de Rivera. Lo que sí se hizo en la Institución fue formar una minoría que compartiese una idea y, sobre todo, un estilo de vida. Ni siquiera tenía intención de formar a los gobernantes, al modo clásico de los jesuitas. La Institución formaba a quienes poseían desde dentro la clave de la nueva España que había que crear. Aquellos hombres conocían íntimamente el material de que estaba hecha esa España nueva y también todo lo que sería necesario descartar. La Institución no formaba a los gobernantes, como no proponía directamente una política. Se constituía como instancia legitimadora y formaba a quienes controlaban la clave ideológica, y sobre todo estética, sobre la que se constituiría la alternativa a la monarquía constitucional, al liberalismo y a la nación española. «Siempre más radical y con la camisa más limpia.» Así es como Giner resumía su actitud y, en el fondo, su propuesta.[57]

Patriotas republicanos (1). Federalistas y unionistas

España es de los pocos países, por no decir el único, en los que un anarquista —un anarquista de verdad— ha ocupado la jefatura del Estado. Así ocurrió en junio de 1873, cuando Francisco Pi y Margall llegó a la Presidencia de la República después de que su antecesor en

el cargo, el primer jefe de Estado republicano que hubo nunca en España, abandonara su puesto sin avisar.

Desde su aparición a mediados del siglo XIX como una escisión del Partido Progresista, los republicanos habían quedado en la periferia del régimen liberal. Llevaban a sus últimas consecuencias algunos de los elementos centrales del ideario progresista, o exaltado. Según su doctrina, la soberanía no correspondía a la nación, un término en el que se intentaba integrar tanto al pueblo como a las instituciones históricas españolas. La soberanía correspondía en exclusiva al pueblo. Se debía hablar, por tanto, de soberanía popular, no de soberanía nacional. Los progresistas, que conocían la relación de fuerzas, aceptaron la institución monárquica. No así los republicanos, que la consideraban un obstáculo para la instauración plena de la soberanía popular, es decir, la democracia. Durante mucho tiempo, «demócrata», en nuestro país, fue sinónimo de «republicano». Eso les condenó a la marginalidad en el sistema político.

Una posición política como aquella les podía haber conducido a desentenderse de la idea de continuidad de la nación española, tan característica del régimen liberal en sus versiones progresista y conservadora. No fue así, sin embargo. Los republicanos se consideraban patriotas al igual que los demás. Reivindicaban una nación de ciudadanos con derechos y deberes en la que se preservaba también, aunque sin la Corona, la continuidad histórica. En vez de romper y demoler, aquellos republicanos también venían a continuar, a su modo, la historia de España. No querían construir una España nueva de raíz. Se sentían identificados con la España que habían recibido como herencia. Así es como celebraron su triunfo en 1873, cuando, tras el fracaso del experimento de la monarquía democrática, quedó proclamada la Primera república. Ninguno de ellos vio en aquella revolución una ruptura con la tradición nacional. Al revés, la república era la culminación de la historia de España, como lo fue para los liberales el régimen constitucional.

Los republicanos fueron incapaces de estabilizar el nuevo régimen, que sucumbió a la inexperiencia de sus dirigentes y a la triple ofensiva del carlismo renovado, del independentismo cubano y del federalismo triunfante en la eclosión cantonal. El movimiento de centrifugación política llevó a lo que parecía la disolución de la nación española en entidades que empezaron a proclamar su soberanía por toda la geografía nacional. En nombre de la república federal y de la soberanía popular, quedó proclamado el Estado catalán; Sevilla se declaró república social, y Alcoy, territorio independiente. El más famoso de aquellos «cantones» fue el de Cartagena, que acuñó moneda propia, se incautó de la escuadra fondeada en el puerto y se empeñó en extender la revolución por Murcia e incluso por Andalucía. Como ha descrito Jorge Vilches, el proyecto revolucionario del cantonalismo llevó, en toda España, «a la abolición de impuestos impopulares [...] a la secularización de los bienes del clero, el establecimiento de medidas favorables a los trabajadores, el indulto a presos por delitos contra el Estado, la sustitución del Ejército por la milicia y la formación de comités o juntas de salud pública».[58]

Sin embargo, nada de eso, ni siquiera las declaraciones de soberanía, movió a los federalistas a pensar su país como una entidad que debían crear de nuevo. España estuvo a punto de disolverse, como dijo luego Castelar, pero quienes estaban acabando con su unidad no pensaban que aquello acababa con su país. La nación española —decía el artículo de la Constitución republicana, que no fue promulgada nunca— era la base de cualquier organización política, incluso de aquella tan extraordinariamente original. Los republicanos federales querían deshacer España para volver luego a montar algo parecido a una Suiza española, una confederación de territorios —«cantones»— soberanos. Ahora bien, a pesar de lo delirante del proyecto, no querían dejar de ser españoles.

La tradición federal venía de lejos, casi de los primeros años del republicanismo. Francisco Pi y Margall se encargó de articular la doctrina y acabaría convertido en su profeta. Un profeta de verdad,

incorruptible, carente de ironía y sentido del humor. Aborrecía el autoritarismo y la violencia. Aspiraba a una sociedad plenamente humanizada, en la que nadie impusiera su voluntad a los demás. Se había de proscribir cualquier subordinación y sustituirla por la colaboración entre individuos o grupos autónomos, capaces de dotarse de sus propias leyes.[59] El contrato debía sustituir a la coacción y por eso, para alcanzar ese objetivo, Pi y Margall propuso su doctrina federalista.[60] Frente a los revolucionarios violentos, se declaraba anarquista reformista. Estaba seguro de que el Estado, un instrumento de coacción pura, podría llegar a disolverse por medios pacíficos. No quería distribuir el poder, ni descentralizarlo, al modo del federalismo norteamericano que había creado un sistema territorial de equilibrio de poderes. Quería acabar con él y no se cansó de repetirlo: «Debo destruir el poder, he aquí mi objeto».[61] Siguiendo la doctrina del gran Proudhon —colega de Bakunin—, la federación sería la forma en la que se organizarían en colaboración mutua las diversas entidades que componen la sociedad, desde el individuo puro, que es el modelo de todo, hasta las organizaciones más complejas, pasando por la familia y la ciudad.

Pues bien, ni antes del experimento ni después del fracaso —previsible—, Pi y Margall adoptó posiciones negativas con respecto a su país. Para él la idea de la nación española está fuera de discusión. Como a los cantonalistas, a Pi y Margall ni siquiera se le ocurre imaginar que su propuesta, de esencia ácrata, llegue a ponerla en cuestión. España, la nación española, era la realización de su sueño de anarquía benévola y pacífica.

Seguidor suyo en el federalismo de finales del siglo XIX fue el barcelonés Valentí Almirall. El descrédito del federalismo no le llevó a mudar de doctrina, aunque sí se vio enfrentado a un fenómeno nuevo, como eran las primeras manifestaciones del nacionalismo. Aquello le llevó a romper con Pi y Margall y a fundar el primer periódico escrito en catalán, *El Diari Catalá*.[62] El coqueteo con el nacionalismo duró poco. Almirall, como buen federalista, no aguantaba a los que llamaba «aquellos burgueses cerrados, egoístas y

supercreídos». [63] Estaba convencido de que lo único que buscaban era el poder. Lo que él quería, como Pi y Margall, era algo muy distinto: una sociedad sin poder, una España ácrata.

Además de reproducir a pequeña escala el Estado nacional, el proyecto nacionalista iba dirigido a destruir la nación española, que para Almirall, como para Pi y Margall, era algo indiscutible, evidente. Almirall era más «fin de siglo» que Pi y Margall. Su *España tal como es*, publicada en 1886, adopta un tono crítico, a veces violento, muy próximo a la brutalidad regeneracionista. Aun así, Almirall siempre mantuvo su lealtad y no se dejó llevar por la crisis de la Ilustración y el liberalismo de la que surge el nacionalismo. Cataluña no tenía sentido sin España y el nacionalismo, que él todavía llama «regionalismo», no era más que «un arma de reacción contra toda idea moderna y expansiva». [64] Ni Almirall ni Pi y Margall querían salir de la órbita de la racionalidad liberal.

Lo mismo ocurrió con los republicanos ajenos o contrarios al federalismo. Manuel Ruiz Zorrilla, desde su exilio en París, se dedicó a conspirar contra la monarquía liberal e incluso patrocinó el penúltimo pronunciamiento militar, en 1885. Su progresismo virulento le condujo a la violencia justo cuando, gracias al consenso alcanzado entre antiguos progresistas y conservadores, se asentaban las formas liberales y los hábitos civilistas.[65] Nada de eso le llevó a figurarse que debía fundar de nuevo su país, o que España era una entidad agotada. «Escribo —dejó dicho en un libro— para el infinito número de españoles que lamentan las luchas en que se consumen las fuerzas de la patria [...]. Escribo para los que recuerdan las glorias y no han olvidado los crímenes de que está sembrada la historia de nuestra patria; para los que lamentan la intolerancia de los que se apoyan en la revelación, como de los que invocan la ciencia; y, especialmente, para cuantos ansían que llegue el tiempo en que todas las creencias, todos los sentimientos y hasta las preocupaciones mismas, puedan vivir libres y respetadas en nuestra hermosa tierra de España».[66]

Aún más noble —si es posible— resulta la expresión patriótica de Emilio Castelar, el republicano templado que intentó encauzar el desbordamiento del federalismo cuando llegó a la Presidencia de la República. Durante la monarquía constitucional, Castelar elaboró un republicanismo conservador en el que el sufragio universal y el respeto escrupuloso de los derechos humanos no podrían llegar a dar todos sus frutos si no se mantenía una política de prudencia y de respeto ante la realidad y la continuidad histórica. En la mentalidad española, la república cae del lado de la izquierda. Los republicanos no suelen definirse como personas amantes del orden y de la tradición. Lo suyo es la libertad y la autonomía, formas previas a la revolución. «Vivir en república» fue la expresión, mucho tiempo en uso, que se aplicaba a los jóvenes estudiantes que vivían en Madrid, en pisos de solteros, recién emancipados de la autoridad paterna.

Por larga que sea la prosapia de esta actitud, no deja de constituir un error de percepción. El republicanismo no es la revolución, como el federalismo no es la anarquía. Tampoco es un impulso juvenil y atropellado. El republicanismo es la exaltación —de una seriedad sin paliativos— de las virtudes cívicas como base de la comunidad política. También es verdad que no excluye el humor, como vino a demostrar Castelar, un hombre completamente adulto que resume, en su actitud, su doctrina y su palabra, la posibilidad española de un republicanismo conservador, de orden.

Castelar comprendió que la república en España, al igual que estaba ocurriendo en Francia tras la caída del Segundo Imperio, tenía que ser conservadora o no llegaría a ser. Y como no lo consiguió, porque los republicanos conservadores eran muy pocos, procedió a hacer lo contrario de lo que hicieron los herederos del krausismo y se adaptó a la monarquía constitucional. El nuevo régimen se parecía mucho a la república que a él le habría gustado ver implantada en su país, aunque su república habría sido, seguramente, algo más prudente y conservadora que aquella monarquía tan liberal, tan impaciente y alocada a la hora de

convertirse en una democracia. El republicano Castelar siempre fue más conservador que el monárquico Sagasta.

Ni su fracaso en la jefatura de Estado en los últimos momentos de la Primera República ni el papel que le correspondió en la monarquía de Alfonso XII, que se tomó con dignidad y sentido del humor, le llevaron a romper lo que fue el hilo conductor de toda su vida: el amor a España y la voluntad de expresar este amor con su acción y su palabra. Ahí, en ese punto, está Castelar de cuerpo entero. «Que así como no hay árbol sin raíces no hay vida sin patria».[67]

Republicanos patriotas (y 2). Lerroux

La cuestión política que planteó la crisis de fin de siglo fue, como ya sabemos, la necesidad de democratizar los regímenes liberales. Los liberales organizaban el poder político para la defensa de los derechos del ser humano, pero no concebían que el conjunto de la sociedad participara en la toma de decisiones. Esto quedaba reservado para los miembros de unas elites funcionariales, empresariales e intelectuales. Los que pertenecían o accedían a ella —el ingreso estaba abierto— se organizaban en grupos políticos según sus intereses, sus afinidades ideológicas e incluso sus relaciones familiares. Y estos grupos pactaban su alternancia en el poder y el respeto a las decisiones tomadas previamente.

Es el sistema generalizado en todo el siglo XIX occidental y, como no podía ser menos, el de la monarquía constitucional española de entre 1876 y principios del siglo XX. En el caso español, recogía la experiencia de la falta de consenso que acabó con el régimen liberal de Isabel II, y la del fracaso de la monarquía democrática y la Primera República. El nuevo régimen se basaba en un acuerdo nacional entre dos grandes partidos, que recogerían a los desengañados de las experiencias revolucionarias e intransigentes de los años anteriores. La nueva Constitución hizo suyos casi todos los

derechos promulgados durante la etapa revolucionaria. Y se dejaba la cuestión de la democracia para el futuro.

El futuro llegó con la democracia legal promulgada por Sagasta y su Parlamento largo, y luego, con más urgencia, a finales de siglo. La ocasión la daba la crisis nacional propiciada por la derrota ante Estados Unidos y la independencia de Cuba y Filipinas. El «desastre», como pronto fue bautizado, ponía al descubierto de la forma más dramática posible todo lo que aquel régimen de elites civilizadas, que se turnaban en el poder según un sofisticado sistema de traspaso de poderes, tenía de falsificación de la realidad. La España oficial no se correspondía con la España real. Peor aún, degenerada como estaba, la sojuzgaba, la parasitaba, le impedía modernizarse y prosperar. Desde una cierta perspectiva, aquello era la expresión de la necesidad de democratizar el liberalismo. Había que abrir el régimen a la participación del conjunto de la sociedad, aquellas «masas» de las que tanto se habló en las primeras décadas del siglo XX.

El enemigo fue entonces el «caciquismo», un concepto que es la versión española de la nueva percepción —general en toda Europa— de los mecanismos de falsificación del sufragio por el que los regímenes liberales legitimaban el acceso al poder de las elites. Combatir el «caciquismo» requería la creación de nuevos instrumentos políticos. Hubo quien empezó con el ensayo de las «ligas», como ya hemos visto, para llegar pronto a los partidos políticos en el sentido moderno: organizaciones que dejaran atrás la mera forma del club, propio de las elites gobernantes, para dar voz y articular las necesidades de todos los que hasta entonces habían quedado apartados del sistema. De los dos grandes partidos de la monarquía constitucional, el Conservador fue el que mejor intentó adaptarse a la nueva situación. Tras el asesinato de Cánovas, la derrota de 1898, el cambio de siglo y la subida al trono del joven Alfonso XIII, el Partido Conservador encontró en Antonio Maura el líder dispuesto a realizar esa tarea. No la pudo completar por los errores y la falta de flexibilidad del propio Maura, y porque el Partido

Liberal no siguió la misma línea de renovación interna, conservó su estructura de club de elites y, en vez de competir con la creación de un partido moderno, prefirió echar abajo la tarea democratizadora de Antonio Maura recurriendo a la presión sobre el rey Alfonso XIII, expediente característico del régimen de oligarquía y caciquismo.

Fue el principio del bloqueo de la reforma de la monarquía constitucional. No se encontraría ninguna salida hasta que, en 1923, el golpe de Estado de Primo de Rivera puso fin al régimen. Descartado el Partido Conservador, que no superó la crisis causada por la expulsión de Maura del poder en 1909, y descartado luego, tras el asesinato de Canalejas, el Partido Liberal, había otras fuerzas políticas para intentarlo. El Partido Socialista (PSOE) permaneció fiel, en su esencia, al obrerismo cerrado de Pablo Iglesias, que continuó al frente de la organización hasta su fallecimiento en 1925. Automarginado del régimen, no servía para reformarlo. Quedaban los republicanos, identificados desde mucho tiempo antes con la voluntad de democratización. El problema, claro está, era que proponían una forma de gobierno incompatible con la institución monárquica, que pocos se atrevían a discutir desde lo ocurrido en 1873.

Eso mismo colocaba a los republicanos en la mejor situación para elaborar una propuesta nacionalista. De hecho, al suprimir la Corona, que es el engarce simbólico de la nación liberal con la nación histórica, los republicanos eran los únicos capaces de dar forma a un proyecto nacionalista español que habría respondido a lo que la crisis del 98, versión española de la crisis de fin de siglo, había planeado.

No ocurrió así, sin embargo. Como era natural, los republicanos de aquellos años recogieron parte del espíritu y del vocabulario regeneracionista, pero no compartieron el diagnóstico sobre la crisis de la nación española. Hicieron otra cosa, que fue continuar la tradición patriótica republicana que habían encarnado en años anteriores Castelar y Ruiz Zorrilla. Los republicanos españoles se consideraban revolucionarios. Lo eran, de hecho. Ahora bien, en ese punto clave en el que la democracia queda definida como

instrumento para imaginar e inventar una nueva España, los republicanos mostraban un conservadurismo innato, casi instintivo. España fue siempre su patria natural, y su acción política estaba al servicio de un país cuya existencia y naturaleza no se les ocurría discutir.

Fue Nicolás Salmerón el que más cerca estuvo de alcanzar ese punto crítico que permite hablar del surgimiento de un ideario y una propuesta nacionalista —nacionalista española, en este caso—. Salmerón ocupó la Presidencia de la Primera República y personificó el triunfo del krausismo, del que era representante destacado, en aquel experimento político. Como krausista puro, sus ideas se alejaban del racionalismo individualista propio del liberalismo para explorar formas de organización próximas al organicismo. Y estas se oponían a la centralización, que quedaba equiparada al proyecto racional francés, algo artificial y voluntarista que no tenía en cuenta la realidad de la naturaleza de la sociedad, que es un cuerpo vivo que no puede ser organizado ni uniformizado desde el poder. En buena lógica, para Salmerón, el regionalismo era la ocasión de plasmar en la realidad política la «suave gradación de matices con que se diversifica y enriquece el genio nacional». Por eso la naturaleza exige que el «espíritu común de la patria» incorpore una «próspera y vigorosa vida provincial».[68] Ya hemos visto cómo Giner de los Ríos, tan desconfiado de la racionalización y los derechos —demasiado abstractos— como su colega Salmerón, se interesó por los nacionalistas catalanes. Fue esa misma actitud la que llevó a Salmerón a variar la estrategia de su grupo político, la Unión Republicana, y empezar a colaborar con los nacionalistas de la Lliga Regionalista (y con los carlistas catalanes).

Así se llegó a la formación de la Solidaritat Catalana en 1906. Solidaritat nació como respuesta a la legislación restrictiva de la libertad de expresión promulgada por el Gobierno liberal tras el asalto a una revista satírica barcelonesa por un grupo de militares. Cambó cifró en ese mismo instante el surgimiento del nacionalismo político catalán. Gracias a Salmerón, el nacionalismo salía del ámbito

exclusivamente regional al que había estado limitado. A pesar de su acercamiento al nacionalismo, Salmerón, del que se dijo que no se daba cuenta de lo que estaba haciendo, no varió su posición sobre la cuestión de la nación española. Como el resto de los republicanos, Salmerón no pone nunca en duda que la República es la realización práctica de la soberanía nacional, soberanía que es española por esencia. Más tosco y tétrico que Giner, aunque no menos enrevesado, carece también de la inteligencia, la imaginación, la audacia y la visión estratégica que permitieron a este imaginar una España nueva desde la raíz. Al final, no se decidió a dar el paso de imaginar una nueva forma de nación. Tal vez en el fondo de todo aquello estuviera la intuición de una España posnacional. Evidentemente, era algo muy prematuro. Aun así, conviene recordar que fue un krausista el que promocionó por primera vez el experimento.

Lo mismo les ocurría a los ya muy escasos republicanos federales, que también participaron en la Solidaritat Catalana. Y con más razón le ocurrió a Alejando Lerroux. Lerroux militaba en la Unión Republicana de Salmerón hasta que su jefe se decantó por la alianza con el nacionalismo catalán. Entonces rompió con la Unión y fundó su propia organización, el Partido Republicano Radical.

El Partido Republicano Radical fue desde el primer momento un partido «de masas», como se suele decir. Como ha analizado Joaquín Romero-Maura, logró encuadrar a una parte importante de las clases populares españolas que el socialismo dejaba abandonadas en su búsqueda de la pureza del ideal obrerista. Fue, por tanto, un partido moderno, uno de los primeros partidos democráticos españoles.[69] Respondía al significado político profundo de la crisis de fin de siglo. Además, había aparecido en Cataluña, la zona más industrializada de España y allí donde la crisis dio lugar a un movimiento nacionalista. Lerroux comprendió las oportunidades que ofrecía Cataluña a quien fuera capaz de movilizar a los trabajadores ajenos al socialismo y al nacionalismo catalán, en los que no se reconocían. Presumía de comecuras y practicaba un anticlericalismo primario, impregnado de populismo, de éxito duradero en la izquierda española, que

identificaba la Iglesia católica —y la religión— con la defensa de los privilegios de clase de los burgueses. No tenía escrúpulos en flirtear con los anarquistas, mucho más influyentes en Barcelona que el sindicalismo socialista. Le llamaron el «emperador del Paralelo» por sus buenas relaciones en el hampa barcelonesa. Hizo gala de un antimilitarismo demagógico que le llevaba a rechazar cualquier presencia española en Marruecos. Y no rechazaba los métodos violentos, como se comprobó con su implicación en el atentado de Mateo Morral contra la comitiva del rey, en 1906, y en el tiroteo que a punto estuvo de acabar con la vida de Cambó en 1907.

Alejandro Lerroux era el candidato ideal para representar en España el papel que George Sorel y los nacionalistas franceses imaginaban para el caudillo de la nueva era nacionalista: un hombre de verdad, sin escrúpulos morales ni reticencias puntillosas y bizantinas, capaz de apelar a las masas para exaltar una sociedad nueva y acabar de una vez, sin contemplaciones, con el régimen liberal. Como era lógico, la extraordinaria personalidad de Lerroux, que parecía la encarnación del luchador de fin de siglo, atrajo a muchos de los grandes nihilistas de aquellos años: desde terroristas como Morral y Ferrer Guardia hasta artistas fascinados por aquella franja turbia, como Baroja, que se acercó al lerrouxismo en los primeros años del nuevo siglo.

Pues bien, quien parecía destinado a ser el gran caudillo nacionalista español siguió una trayectoria política propia, muy distinta de la de los personajes que en otros países en crisis iban a acabar con el liberalismo. Ya antes de la Primera Guerra Mundial, Lerroux fue variando la dirección de su radicalismo populista y dejó atrás su oposición a la intervención en Marruecos. Incluso alcanzó un polémico acuerdo —en el pacto de San Gervasio o Sant Gervasi, de 1914— con los catalanistas de izquierdas de la UFNR, la Unión Federal Nacionalista Republicana, un grupo ecléctico de liberales y republicanos catalanes, básicamente autonomista. A partir de ahí Lerroux iniciará un largo camino que le llevará a ocupar el centro político de la Segunda República, cuando se despeje el único

obstáculo —la monarquía— que no podía salvar en su camino de integración en el sistema liberal.

Muy lejos de convertirse en el caudillo nacionalista populista —es decir, fascista— al que todo parecía llevarle, Lerroux acabó convertido en el líder del único gran partido democrático republicano y el único dispuesto a mantener el régimen democrático y liberal que la Segunda República pudo haber sido. Como los republicanos radicales franceses, Lerroux se había hecho liberal (y en más de un sentido «oportunista», a la francesa). Daba más importancia a la capacidad de integración del régimen que al cumplimiento de un programa político. Así se convirtió en el objeto obsesivo de la animadversión de los nuevos republicanos de izquierdas, en particular de Azaña, que hablaba de él como de la «oposición republicana a su majestad». Lerroux era, efectivamente, una reliquia del Antiguo Régimen porque no quería que la democracia dejara atrás las garantías liberales. Por eso no podía ocupar duraderamente el poder en aquella república reservada en exclusiva para los republicanos de izquierdas. Lerroux, demócrata desde su juventud hacía cincuenta años, diputado republicano ya en 1901, se encontró excluido de una república en la que sólo tenían cabida los republicanos de izquierdas. En 1935, estos mismos republicanos de izquierdas acabaron con su prestigio y su carrera política.

La trayectoria de Lerroux se explica, como la de cualquier otro político, por la oportunidad y la necesidad de recurrir a expedientes tácticos. También es verdad que esa evolución, y ese tacticismo, no se entienden si no hay una disposición previa. Esta disposición aparece formulada en el discurso de fundación del Partido Republicano Radical: «Se debe olvidar todo negocio particular, todo interés personal ante el supremo interés público, ante los sagrados intereses de la patria».[70] Lo de menos es la retórica. Lo que cuenta es que la retórica presupone la eficacia de la patria y la nación. A diferencia de los nacionalistas, Lerroux no considera que la patria española haya dejado de existir, o que haya de ser reconstruida en función de una

ideología. Habiendo dejado atrás la monarquía, la república le permitirá recobrar su vigor, pero la república no funda de por sí una nueva patria, ni una nueva España. La España republicana, es decir, democrática, debía continuar la España liberal, que a su vez había continuado la España histórica anterior. En vez de descartarla o acabar con ella, habría de realizarla plenamente.

Lerroux siempre había sido un político popular, democrático, ajeno a los exquisitos círculos sibaritas y estetas en los que cuajó la expresión nacionalista de la crisis de fin de siglo. Lo suyo era el pueblo y la democracia: los pequeños burgueses, los tenderos, los empleados, los trabajadores, el pueblo de las páginas de Galdós, el mismo que poblaba ahora las novelas de Blasco Ibáñez, amigo y colaborador suyo. Nada más lejos del pueblo hiperpopular, estético, enrarecido e inencontrable, contemporáneo de don Quijote y Sancho, fantasía masturbatoria que habían inventado los nacionalistas espirituales y estéticos. Era lógico que se hiciera conservador. También se entiende por qué para los neorrepublicanos nacionalistas que se hicieron con la Segunda República, el republicanismo no nacionalista de Lerroux era intolerable. Su neutralización política recuerda a la de Antonio Maura y fue un paso más en el camino emprendido hacia la Guerra Civil.

Manuel Azaña. El nacionalista republicano

Alejandro Lerroux no llegó a crear un movimiento nacionalista español, como parecía que estaba destinado a hacer. Tampoco iban a hacerlo los republicanos más templados, incluidos aquellos que militaron en su Partido Republicano Radical, como Álvaro de Albornoz. En 1929, Albornoz, junto con Marcelino Domingo, fundó en la cárcel el Partido Radical Socialista, penúltima de las escisiones que una y otra vez venían dividiendo a los republicanos desde sus años más tempranos. A Albornoz y a Domingo les preocupaba la cuestión nacional. Marcelino Domingo, catalán, de Tarragona,

promocionó una propuesta autonómica republicana para Cataluña. Álvaro de Albornoz conoció en Asturias, su región natal, la obra de Giner y la Institución. Aun así, no llegó nunca a cuestionar la naturaleza ni la vigencia de su país. En sus reflexiones, en particular en aquellas en las que expone la filiación republicana de su propuesta, siempre destaca el patriotismo de los grandes hombres del republicanismo español. Los dos, sin embargo, acabaron seducidos por el nacionalismo de izquierda de Manuel Azaña. Azaña, efectivamente, ofrecía radicalismo, estilo tajante, allí donde otros republicanos como Lerroux se esforzaban por algo más prosaico: mantener la continuidad y reforzar la capacidad de integración del régimen.

Más templados aún se mostraban los republicanos agrupados en torno a Melquíades Álvarez. El político asturiano, militante republicano hasta entonces, había fundado en 1913 el Partido Reformista. Ofreció a la monarquía la colaboración de unos republicanos dispuestos a dejar de lado la cuestión del régimen a cambio de reformas modernizadoras en la Constitución de 1876. La iniciativa sirvió para articular la inquietud política de una elite de intelectuales, profesionales y funcionarios reunida en torno a Ortega. Eran la versión modernizada del liberalismo, la que debía haber continuado y superado el agotado Partido Liberal de Sagasta. No fue así, sin embargo. Aquello, más que un partido de masas moderno, se parecía a un nuevo club de elites y el Partido Reformista acabó girando en la órbita del Partido Liberal, que después del asesinato de Canalejas no emprendió ningún cambio serio. Santiago Alba, el más coherente y tenaz de todos ellos, apenas consiguió nada. Cuando la monarquía entre en crisis definitiva, al final de los años 1930, algunos de estos liberales, como Niceto Alcalá Zamora, se integrarán en el nuevo régimen republicano. Eso no les llevará, sin embargo, a poner en cuestión el conjunto de la tradición, ni la continuidad de la historia de su país. Para ellos, la república sigue siendo la continuación de la historia nacional después de que Alfonso XIII, como su abuela la reina Isabel II, hubiera traicionado el pacto entre

la Corona y el liberalismo sellado cien años antes, tras la muerte de Fernando VII.

Manuel Azaña, que también había participado en la aventura frustrada del reformismo, opinaba lo contrario. Para él, aquellos liberales, como los republicanos de siempre al estilo de Lerroux, no querían comprender la ruptura que el nuevo régimen venía a instaurar. La Segunda República no era para Azaña un régimen que debía retomar la continuidad histórica allí donde Alfonso XIII la había quebrado. Era otra cosa: un tajo, una revolución que iba a sacar a la luz una España nueva.

Azaña había nacido en 1880 en una familia de burgueses liberales que habían participado, desde su ciudad, Alcalá de Henares, en la saga del liberalismo español. Su bisabuelo había proclamado la Constitución de 1812 desde el balcón del Ayuntamiento. Su abuelo había participado en la revolución de 1868 y su padre se había integrado en las filas de la monarquía constitucional después del período revolucionario de entre 1868 y 1873. Al joven Manuel lo mandaron a estudiar Derecho a una de las instituciones que formaban a las futuras elites del régimen, regentada por los agustinos en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Allí tuvo de condiscípulo a José Castillejo, destinado también a integrarse en el grupo dirigente de la monarquía hasta que Giner de los Ríos se cruzó en su camino y le descubrió una senda radicalmente nueva. Una vez en Madrid, Azaña escribió su tesis doctoral, de doctrina casi puntillosamente liberal, y empezó a trabajar en un prestigioso bufete donde tuvo por compañero a Niceto Alcalá Zamora.

Alcalá Zamora continuó la carrera que se esperaba de él: abogado, político en el Partido Liberal, ministro de la Guerra y de Fomento con Manuel García Prieto, el último liberal en más de un sentido, en la Presidencia. Azaña, en cambio, no hizo carrera política. No sabemos por qué, pero a principios de siglo se sumergió en el silencio de Alcalá de Henares. Volvió a la vida pública en la década de los años diez, con una posición muy distinta. En esos años de apartamiento, parece haber reflexionado sobre las consecuencias de

la crisis del 98 en su propia generación. En una conferencia titulada *El problema español*, título significativo de por sí, se puso él mismo como ejemplo de una trayectoria vital echada a perder por haber tomado conciencia demasiado tarde de que todo lo aprendido, todo lo recibido hasta ahí era inútil. La herencia del liberalismo no servía para nada. También había empezado a reflexionar sobre Francia y el significado del republicanismo francés. Para Azaña, la República, inaugurada en 1793, había conseguido establecer un régimen democrático en el que los franceses se habían convertido en ciudadanos: conscientes de sus libertades, por tanto, pero también de sus deberes.

Vivió un tiempo en París gracias a una beca de la Junta de Ampliación de Estudios y dio en figurarse que la República Francesa era algo más que un régimen. Era la fundación de una nación que antes no existía, la nación de los ciudadanos basada en un pacto como el imaginado por Rousseau, según el cual los nuevos sujetos políticos cedían su soberanía a cambio de que la *república* así creada fuera la garantía de sus derechos. Retomaba el núcleo del republicanismo patriótico francés, que a todo lo largo del siglo XIX, y en particular a partir de la instauración de la Tercera República, se había definido como un régimen nacional, y no sólo como una alternativa a la monarquía. La prueba de que la construcción nacional de la Francia republicana había tenido éxito llegó en 1914 cuando la Gran Guerra llevó al pueblo francés a aceptar la movilización en virtud de la defensa de la patria. Al mismo tiempo que estaban defendiendo la libertad de su país, los franceses estaban dispuestos a sacrificarse por unos valores y unos principios políticos de orden universal. La ciudadanía por la que daban la vida era un principio general, ajeno a cualquier rastro de localismo. En los años de neutralidad española, Azaña, como es natural, militó en el bando aliadófilo.

Cuando terminó la Gran Guerra, Azaña tuvo que rendirse a la evidencia de que el grandioso edificio ideológico que había levantado en sus estudios, sus conferencias y sus artículos no se correspondía

con lo ocurrido. Ni los franceses habían aceptado la guerra por principios generales, sino por el instinto de conservación de lo propio, ni los mandos y los políticos habían ajustado su conducta, en los cuatro años que duró el enfrentamiento, a patrones de política ideal, más bien al contrario. El resultado fue que los franceses no votaron a la izquierda, como Azaña consideraba lógico que ocurriera tras la culminación de la idea republicana. Prefirieron la versión más derechista del republicanismo, los herederos de los llamados «republicanos oportunistas» del siglo anterior, los fundadores eclécticos y dialogantes de la Tercera República. Volvía la mentalidad conservadora de aquellos que pensaban, como Castelar en España, que la gran baza de la república no es la ruptura, sino la continuidad y la integración de todos. Esta constatación, que Azaña expuso públicamente, no le movió, sin embargo, a revisar su propia posición ante la guerra, ni el republicanismo que había ido elaborando en esos años. Despechado con el fin de un gran amor, Azaña nunca volvió a escribir sobre Francia.

La construcción de la nación republicana en Francia no se había producido sin luchas ni enfrentamientos. Los principales adversarios del republicanismo estaban en el campo de lo que Azaña, en un libro sobre la historia del Ejército francés, llamó «nacionalismo». Nacionalistas son, para Azaña, todos aquellos que se han opuesto, de un modo u otro, a la construcción de la nueva nación republicana. Entre ellos está Hyppolite Taine, el gran estudioso de la literatura y la historia que teorizó la relación necesaria entre las condiciones geográficas e históricas y el espíritu nacional de un pueblo. También aparece entre los nacionalistas Ernest Renan, por mucho que imaginara la nación como un acuerdo entre todos los que participan de él. Es cierto que, para Renan, la nación era el fruto de una decisión constantemente renovada en función de los intereses y las aspiraciones de los nacionales. También lo es que siempre desconfió de la igualdad.

Taine podía ser considerado un conservador clásico, mientras que Renan podía ser clasificado como un liberal, también clásico. Sin

embargo, Azaña, que los interpreta desde la clave de Maurice Barrès, los clasifica como dos nacionalistas porque para él «nacionalista» es todo aquel que se opone al despliegue de la razón republicana: Taine, por su desconfianza hacia la razón como principio organizador del espacio político, y Renan, por su recelo hacia la democracia. Ambos se inscriben, efectivamente, en la línea organicista, de matices antiilustrados, que servirá de sustrato ideológico al nacionalismo.

Entre estos nacionalistas también encontramos, como es natural, a Maurras y a Barrès. Del primero, Azaña analiza el «nacionalismo integral» y cómo su eslogan de *Politique d'abord*, que parece un axioma racionalista y republicano, pretende dar voz ante todo a su posición en contra de la anarquía moderna, al tiempo que reafirma el principio monárquico y católico como la base de la nación. Maurice Barrès, menos dogmático, le resulta a Azaña más atractivo. Como muchos otros intelectuales de su generación y de la anterior, sin duda lo leyó mucho antes de ponerse a teorizar sobre el republicanismo. Como ellos, se reconoció en el estilo y los motivos estéticos y morales de Barrès. El nacionalista francés, primero de los grandes egotistas de fin de siglo, contribuyó a conformar su personalidad intelectual y su voluntad de artista. Barrès, como ya hemos visto, elabora toda una idea de Francia y de la nación basada no en un pacto como el de Rousseau, ni en un acuerdo como el de Renan. La nación son la tierra y los muertos, la sangre que se manifiesta en nosotros y de los que nosotros, los nacionales vivos, somos portavoces, más aún que testigos y herederos. Como ya hemos visto, Barrès integró esta intuición en el interés por lo inconsciente, por las pulsiones que la razón no controla, un mundo que le descubren las mujeres (siempre más cerca de la intuición pura que de la racionalidad), el arte y el paisaje.

Todo esto parece muy lejos de la gran elaboración racional del pacto republicano, pero Azaña explorará una y otra vez, a partir de aquí, este universo previo a la ciudadanía y que otorga a la nación una dimensión colectiva inconsciente, de antes de que se formara la conciencia individual. Esta clave nacionalista del culto de Azaña a la

nación aparece, con palabras que podía haber firmado Maurice Barrès, cuando comenta la impresión que le causó *El sombrero de tres picos*, el ballet de Falla: «El artista de genio nos sorprende en lo alto de la torre donde nos hemos puesto a columbrar otros horizontes, y nos fuerza a oír unas voces que suenan en lo hondo, tristes a fuerza de ser humildes, como las de un hermano inferior o irracional a quien, para vivir nosotros, tuviéramos en cadenas en una mazmorra».[71] La inmersión en el inconsciente nacional ocurre justo en el momento de crisis del republicanismo, después de la Gran Guerra.

Vuelto a Madrid, Azaña participará en la aventura del Partido Reformista junto con lo que Ortega llamó los «señoritos de la Regencia». No consigue acta a diputado, ni el Partido Reformista logra poner en práctica su programa. Acaba interpretando el fracaso del reformismo como el fracaso del régimen constitucional, al que pone punto final el golpe de Estado de Primo de Rivera, el 13 de septiembre de 1923. Azaña, que hasta entonces se ha declarado accidentalista en cuanto a las formas de gobierno, se proclama republicano, aunque por el momento lo sea de modo casi clandestino. Se vuelca entonces en su obra literaria e intelectual, centrada ya en motivos españoles y en una exploración interminable de su propio personaje, un yo que recreará sin tregua a lo largo de toda su vida.

El final de la monarquía constitucional y el fracaso del Partido Reformista le llevan a una revisión crítica del liberalismo que cuaja en una novela, *Fresdeval*, y en una conferencia, *Tres generaciones del Ateneo*. Azaña describe en las dos cómo la primera generación del liberalismo español, la que tuvo la audacia de ponerse como objetivo la creación de la nación liberal, fue traicionada a lo largo del siglo XIX por la siguiente generación de liberales que abandonaron la intransigencia y prefirieron acomodarse a un pacto —la monarquía constitucional— que les asegura una posición de predominio. Por no haber sido bastante radical en su momento, el liberalismo se ve ahora «a los pies de sus hijos, tenientes de infantería, y con ellos los

burgueses de toda la nación».[72] Azaña proyecta así el fracaso de la democratización del régimen constitucional sobre todo el siglo XIX y, claro está, sobre el liberalismo. En *Fresdeval*, una novela que recrea la historia de la familia del autor, el protagonista habrá de romper violentamente con todo lo anterior si quiere recuperar algo de la autenticidad primera. En el orden político, tras el fracaso del liberalismo ha llegado la hora del republicanismo, el de las «destrucciones necesarias» de las que hablaba el republicano Jules Ferry en 1869. Azaña traduce la expresión como la «empresa de demoliciones» en la que se ha de constituir la inteligencia. Azaña vuelve así a la crisis de fin de siglo, al noventayochismo, para sacar las consecuencias políticas del «desastre».

Además de la crítica política, Azaña lleva a cabo una crítica cultural de España y de su historia. La pone en escena en *El jardín de los frailes*, un ensayo autobiográfico de tono meditativo y prosa conceptista, en el que cuenta sus estudios en el colegio universitario de los agustinos de El Escorial. El último vástago de un linaje liberal será educado en un ambiente claustrofóbico y dogmático. Los profesores son, casi todos, hombres amargados, o autoritarios, o estúpidos. Y a los estudiantes, los imbuyen de los mitos propios de una visión exaltada y ultracatólica de su país: la España de Lepanto y del catafalco imperial de la fábrica de San Lorenzo. En eso ha acabado la nación liberal. (Por si no quedara clara la alegoría, los exámenes finales coinciden con la derrota en Cuba y Filipinas y con la iniciación sexual del protagonista en un burdel.)

Frente a esta fantasía menéndez-pelayista, está una España popular y literaria, sacada de las páginas de Cervantes, contemporánea del novelista (como ya imaginó Barrès) y de los barrios populares de Alcalá de Henares. La España así evocada es la misma que Azaña recordó al escuchar *El sombrero de tres picos* en París: una España que se pretende viva y concreta, ajena a las abstracciones estériles de la historia oficial y católica: variante de la España real frente a la España oficial del regeneracionismo. Ahora bien, habiendo vivido fuera de la historia, esa España popular

desconfía de todo y se ríe de la sola idea del progreso, por no hablar de la democracia. No hay mayor descreimiento que este escepticismo popular, fundado en siglos de frustraciones y desengaños.

Es esta una figuración nueva del «pueblo» que creyeron descubrir los escritores en la crisis de fin de siglo, el que puebla la intrahistoria de Unamuno, algunas evocaciones de Azorín y los ensueños de Ganivet. Azaña, sin embargo, no cree que a partir de esa materia popular se pueda crear nada, menos aún un régimen nuevo y democrático. Más bien, el pueblo así concebido se ofrece como tentación para anular la responsabilidad y la conciencia propias. En una dura crítica a sus predecesores, Azaña vuelve a poner en escena la crisis de fin de siglo —lo que los españoles llamamos la «crisis del 98»— para subrayar lo que el descubrimiento o la invención de la España auténtica tiene de nihilismo y de abdicación de cualquier responsabilidad cívica.

Así es como Azaña contesta a los «noventayochistas», pero también, y quizás sobre todo, a Maurice Barrès, que le fascina y al que no consigue despreciar. Barrès, como hemos visto, resuelve la tentación nihilista con el recurso al egotismo, primero, y luego al nacionalismo. La exaltación de la nación, entendida como una entidad viva, que habita en nosotros y seguirá existiendo después, permite rescatarnos del abismo moral en el que nos sumerge un racionalismo que duda de todo, destruye la identidad y no acaba nunca de descubrirnos el fondo de la realidad. En aquella crisis, el nacionalismo sirvió de tabla de salvación. Azaña lo rechaza, como ya hemos visto. Para él, el nacionalismo significa justamente la anulación de la nación tal como en Francia la había construido la República, esa misma nación que el liberalismo español no había sabido crear. El fracaso del liberalismo no debe llevar a recurrir al nacionalismo español. Ni sirve la España tradicional exaltada por los enemigos del liberalismo, ni sirve una supuesta tradición española popular, que estaría más allá de la historia y de la política. De esa tradición, dice Azaña, no se puede sacar nada. Intentar deducir una propuesta política de ella sería tanto como hacer el corro en torno a

los toros de Guisando a la espera de que «ese venerable vestigio ibérico nos revele nuestra identidad nacional».[73] Entre la tradición o la identidad nacional y la política hay un abismo que el nacionalismo pretende salvar, sin conseguirlo. No hay forma de deducir una posición política de la idea nacional, que las desborda todas. «Cualquier patria es más amplia que una forma de gobierno», escribirá en respuesta a unas declaraciones en las que Benavente se había declarado monárquico.[74]

A partir de ahí, Azaña formula un proyecto político propio que, en su intención, es contrario al nacionalismo. Más aún, Azaña identifica como nacionalista cualquier posición que pretenda tener en cuenta realidades que vayan más allá de la inteligencia o la razón republicana, ya sea la historia, la tradición o la religión. Y es ahí donde esta propuesta en la que sólo rige la razón se convierte en un proyecto tanto o más excluyente que aquellos que critica.

En el soberbio proyecto republicano de Azaña, tan desdeñoso con quien no le entiende, no cabe nadie que no haga suya la república tal como la dicta esa razón republicana de la que él mismo se constituirá en el principal portavoz, por no decir el único profeta. La República no llega para continuar la historia de España. Llega para hacer lo que el liberalismo del siglo XIX no consiguió hacer y, por tanto, para crear una nueva España, una España ajena a una tradición y a una historia de las que no hay nada que rescatar. Azaña mismo se declara ajeno al patriotismo, que tiene que tener en cuenta la variedad, o el pluralismo, propios de una realidad nacional que no construimos nosotros mismos.[75] A diferencia de los liberales del siglo anterior, que inscribían su proyecto en la historia, la España republicana de Azaña no admite a quienes no compartan sus propios principios políticos. Los ciudadanos que la república aspira a formar serán españoles nuevos de raíz, que nada deben al pasado español. En la república sólo caben los republicanos, y republicanos son sólo aquellos que admiten el corte que da el régimen en la historia y la continuidad. En realidad, sólo ellos son auténticos españoles.

Políticamente, estos españoles republicanos, los únicos verdaderos españoles, son los correligionarios de Azaña y sus aliados los socialistas. Es su deber dejar fuera a los demás: monárquicos, claro está, pero también conservadores, católicos y, más que nadie, aquellos que piensan en la república en continuidad con la España anterior. Azaña detesta a Alcalá Zamora, a Lerroux y todo lo que estos dos personajes representan. El proyecto político del nacionalista republicano culmina cuando Azaña consigue llegar a la Presidencia de la República, habiendo expulsado de la escena política a sus dos principales enemigos. Antes, había imaginado el Frente Popular como algo más que una coalición: un nuevo régimen que excluiría la alternancia política y liberaría a la República de quienes la tienen «secuestrada».[76] En 1933, propugnó ante Alcalá Zamora, que no le hizo caso, la anulación de las elecciones que habían dado la victoria al centro derecha. Siguiendo una lógica tan aplastante como perversa, Azaña se permite acusar a Lerroux de falta de compromiso republicano. Para Azaña, Lerroux no es lo bastante republicano porque no es de izquierdas y, por tanto, no puede ser integrado, ni tolerado, en la nueva nación republicana. Menos aún tiene derecho a gobernar o a representar esa nación de esencia nacionalista que Azaña está forjando. Cuando en 1934 suba al poder la CEDA, la agrupación de derechas que había resultado el partido más votado en 1933, Azaña vivirá el momento como un «tajo profundo descargado en la médula del régimen».[77]

En 1930, Azaña había declarado que no era patriota. Era lógico. El nacionalismo sin patriotismo de Azaña se encamina, por su parte, a depurar cualquier rastro de nación histórica o tradicional. Naturalmente, no ve un peligro en el nacionalismo catalán, en particular si es de izquierdas. Azaña piensa que su España nueva, la España que va a crear la razón republicana, es capaz de integrarlo, como parece esforzarse por creer —siendo tan nihilista, no lo consigue nunca— que será capaz de integrar a ese pueblo español puro, ajeno a la historia, que sobrevive entre la barbarie y la evocación cervantina. El gesto, tan enigmático, se entiende un poco

mejor si se recuerda que el nacionalismo catalán es antes que nada, como ese pueblo salido de una fantasía estetizante y nihilista de fin de siglo, una puesta en cuestión de la existencia de la nación española: la nación política y liberal de la razón y los derechos y los deberes. El nacionalismo español de Azaña y el nacionalismo de los catalanistas parten, por tanto, del mismo punto: dar por acabada la nación liberal. Eso es lo que facilita la convergencia del nacionalismo catalán con el proyecto republicano de Azaña, que hasta 1930 había considerado el nacionalismo (vasco, en este caso) como «un fruto del aburrimiento provincial».[78]

La República nacionalista de Azaña, basada en la intransigencia, acabó por servir de pretexto al levantamiento de aquellos que tan esforzadamente se empeñaba en excluir. En el campo republicano, por su parte, prevaleció el proyecto de una revolución que iba mucho más allá del nacionalismo republicano de Azaña. Era una revolución en contra de esa misma República, y a favor de un régimen nuevo en el que socialistas, comunistas, anarquistas, sindicalistas, también nacionalistas en lo que a Cataluña se refiere, competían por el poder. Ahí el nacionalismo de Azaña, tan literario y tan burgués, tan decimonónico en realidad, tiene poco que hacer. Azaña da por acabada la Segunda República muy pronto, en el mismo verano de 1936, cuando el gobierno entrega las armas a los sindicatos y crea los tribunales populares que impartirán la justicia revolucionaria. Azaña parece haber creído hasta ahí que era capaz de contener esa ola que, por su parte, pensaba de su proyecto nacionalista republicano algo parecido a lo que él pensaba del liberalismo de sus mayores, aunque con menos sofisticación y enrevesamiento. Había llegado la hora de la emancipación de las clases proletarias y de los pueblos de España: un mundo en el que Azaña, y lo que Azaña representaba, tenían tan poco lugar como en el suyo lo tuvieron el centro, las derechas, los católicos y los republicanos liberales y patriotas.

Entonces Azaña, desde la Presidencia de la República —de la que no dimite—, redescubrirá las virtudes del patriotismo. La guerra civil, el hecho de que los españoles estén dispuestos a matarse los

unos a otros, viene a demostrar que el espíritu de la nación no existe. No tienen efecto las virtudes de lo nacional, una afirmación que puede ser entendida como una forma de reconocer el fracaso de su propio proyecto nacionalista. Para paliar este fracaso, Azaña evoca una España que hasta ahí no había aparecido ni en su discurso público ni en su actitud: una España capaz de reconciliar a todos y que invita a superar los enfrentamientos con su invocación serena y luminosa de la paz, la piedad y el perdón.[79]

Azaña nunca había perdido del todo de vista la España popular y ajena a la historia que había evocado en *El jardín de los frailes* y en *Fresdeval*. Sus amigos de los barrios populares de Alcalá de Henares, contemporáneos de Cervantes porque parecían salidos de una página del *Quijote*, representaban una España eterna. Al haber quedado al margen de la historia, aquella España adquiría el prestigio de lo natural, de lo que es ajeno a cualquier artificio. La España popular se proyecta así, como es característico desde la crisis de final de siglo, sobre un paisaje español intocado por la mano del ser humano. Así como la España popular ha quedado preservada de la historia, el paisaje español se ha mantenido ajeno a la acción de los seres humanos. En sus diarios, Azaña cuenta sus frecuentes excursiones a la sierra madrileña, el mismo paisaje elevado por Giner y sus discípulos a categoría de símbolo nacional, representación auténtica del alma española.

Allí, en las inmensidades vacías y puras, encuentra el verdadero sentido de la acción política. Sin esa depuración, quedaría pulverizada en las bajezas de la vida de todos los días. El nacionalismo estético de Giner halla aquí un eco nuevo: el del artista que, en su afán por dar a luz una España nueva, sabe remontarse a los veneros vírgenes de la España eterna. Azaña es ese artista que sublimará una realidad repulsiva y salvará a la política de sus impurezas y sus mezquindades. Y será esa España, encarnada en una luz «tranquila y remota como la de una estrella», la que inspire el patriotismo sin patria del último Manuel Azaña.[80] Lo que parecía una revisión crítica del nacionalismo español republicano no lo es del

todo. Permanece vigente la identificación de la política con el arte. La prosa de la realidad, de los afectos y de los intereses humanos sigue siendo tan despreciable, tan repugnante —y también tan fascinante— como siempre. Azaña, que parece haber entonado una crítica de su propia posición, no la hizo nunca.

La República. La nueva España

El resultado de las elecciones del 13 de abril de 1931 y el exilio de Alfonso XIII certificaron la incapacidad de la monarquía para salir del atolladero en el que ella misma se había metido al aceptar el golpe de Estado de Primo de Rivera en 1923. Quedaba la república como único régimen nacional. Una parte de la opinión pública celebró de ese modo el advenimiento, como se dijo entonces, del nuevo régimen. Otra parte de la opinión, que no se opuso a la nueva república, vivió el momento con expectación y desconcierto. Cundía una sensación de orfandad ante un cambio tan profundo y tan brusco en la estructura misma de la constitución política del país.

Se hicieron cargo del poder los mismos que habían firmado el Pacto de San Sebastián en 1930: los liberales desencantados con la monarquía (Alcalá Zamora), los centristas de Lerroux, la izquierda republicana de Azaña, Albornoz y Domingo, así como los socialistas, con dos líderes a la cabeza: Prieto, más dialogante, y Largo Caballero, más próximo al obrerismo tradicional de la organización. Si la república era el único régimen nacional que se podía ensayar tras lo ocurrido en los años anteriores, aquel gobierno de integración era un buen comienzo para demostrarlo.

Para significar lo que de histórico tenía el cambio de régimen, cambiaron los símbolos nacionales. La bandera tradicional, roja y gualda, dejó paso a la tricolor, como la francesa, con una banda morada en recuerdo de los comuneros de Castilla. Era una alusión a los héroes, nacionalistas *avant la lettre*, de un país que no había querido someterse a un imperio extranjero. En vez de la *Marcha*

real, sonaría el *Himno de Riego*, explícitamente militante. La apertura de las Cortes Constituyentes se celebró el 14 de julio de 1931, en homenaje a la toma de la Bastilla en el París de 1789. Aquel día se oyó mucho la *Marsellesa*. Todo resultaba un poco decimonónico, sin demasiado aliento épico, como de café cantante con regusto de género chico. Muy burgués, por tanto, y también muy popular. Aquella república no era una república conservadora, pero tampoco era la república del pueblo alzado en armas o la de lucha de clases. El pueblo del 14 de abril todavía estaba unido por la nacionalidad española, por la conciencia de pertenecer a una nación política que había echado a andar en el año 1912.

Esta realidad permite entender la amplitud de fuerzas políticas representadas en el gobierno. También permitió superar la quema de conventos del 11 de mayo. Sin embargo, el gobierno no lo había impedido, como era su obligación, y empezó a cundir la sospecha de que si bien la república era el único régimen nacional que quedaba por ensayar, los republicanos en el gobierno tenían un concepto propio de lo nacional, un concepto en el que no cabían quienes no compartieran determinadas creencias.

La discusión sobre la Constitución permitió comprender mejor cuáles eran las líneas de ruptura. El resultado del debate sobre la naturaleza del nuevo régimen quedó solventado en la Constitución con el título 1, según el cual «España es una República democrática de trabajadores de toda clase». El enunciado había sido propuesto por Luis Araquistáin, entonces diputado socialista. De socialista, tenía la mención a los trabajadores, rebajada por el añadido «de toda clase». También tenía de socialista el soslayar la referencia a la nación y a la soberanía nacional, característica de la tradición liberal. El texto constitucional ratificaba así algo que era muy difícil de designar con precisión: el carácter propio, ajeno a la dimensión nacional, de la España que estaba surgiendo.

La referencia a la nación y a la soberanía nacional, característica de las constituciones del siglo XIX, quedaba sustituida por la república y por el «Estado integral, compatible con la autonomía de

los Municipios y las Regiones». La referencia al «Estado integral» venía a corroborar que el nuevo régimen, a diferencia de la Primera República, no iba a transitar por la vía federal. La cuestión fundamental era dar solución a la exigencia planteada por los nacionalistas catalanes. La referencia a la «autonomía de municipios y regiones» significaba, por su parte, que el experimento catalán se podía aplicar en otras zonas. Los republicanos no estaban dispuestos, sin embargo, a generalizar un modelo autonomista que habría venido a ser una repetición de la vía federal.

La discusión de la cuestión religiosa enconó luego las diferencias entre el centro-derecha del gobierno (Lerroux, Gabriel Maura y Alcalá Zamora) y el resto, en particular los radical-socialistas y los republicanos de izquierdas. Volvió entonces, como ya había vuelto en los asaltos de mayo, la veta anticlerical política, tradicional en el progresismo español desde la matanza de frailes de Madrid, en 1834. El último episodio había tenido lugar durante la Semana Trágica barcelonesa de 1909, cuando los anarquistas y los radicales tomaron la ciudad y la única revolución que se les ocurrió hacer fue ponerse a saquear y quemar edificios religiosos. Azaña supo formular un término medio, que salvaba a las órdenes religiosas de la prohibición a cambio de la expulsión de los jesuitas, víctimas siempre propiciatorias de los intentos europeos, y en particular españoles, de modernización política.

La argumentación utilizada por Azaña iba, sin embargo, un poco más allá. Azaña tenía que ganarse a los intransigentes a su izquierda, en particular a los ideólogos de su partido y a los «jabalíes» del radicalismo. También tenía que adelantarse como símbolo del nuevo régimen, lo que se concretaría por el momento en su llegada a la Presidencia del Gobierno. Para eso, Azaña sacó a relucir un debate que venía de tiempos de los inicios de la monarquía constitucional, cuando Menéndez Pelayo, el positivista Manuel de la Revilla y Gumersindo de Azcárate, krausista, polemizaron a cuenta de la existencia de una «ciencia española» y de las razones que vendrían a explicar su ausencia. La tribuna de las Cortes en el debate

constitucional le servía a Azaña para saldar las cuentas con un fantasma del pasado que para él, como para muchos otros de su generación, seguía vivo. Así es como desplegó todo su extraordinario talento oratorio para afirmar que «España ha dejado de ser católica».[81]

Por lo esencial, la afirmación resultaba una obviedad. Hacía mucho tiempo que el hecho religioso católico no monopolizaba ni daba sentido al conjunto de la vida social, cultural y política del país. Ahora bien, ese mismo carácter de obviedad le otorgaba un aspecto vagamente amenazador, como si quien se adelantaba para colocarse al frente del gobierno tuviera algo de alucinado, de personaje en lucha contra unos fantasmas del pasado que él mismo se empeñaba en revivir. La actualización de la polémica de la ciencia española desde la tribuna de las Cortes volvía a dar a aquel debate antiguo la dimensión que siempre había tenido: una discusión sobre el ser de España, sobre la naturaleza de la nación. La España que Azaña invocaba era otra España, una España distinta. Estaba por ver si sería compatible con la histórica. La expresión utilizada por Azaña sugería que no iba a ser así. España ya no era católica. ¿Se aceptaría que los españoles siguieran siendo católicos?

El discurso desatascó el debate, pero provocó la caída del gobierno. Era la primera fisura —lógica, aunque prematura— en la coalición gobernante. Salieron Alcalá Zamora y Miguel Maura, en desacuerdo con el resultado. Mucho más desconcertante resultó que Alcalá Zamora, en vez de dedicarse a construir una derecha republicana capaz de ofrecer una alternativa, diera marcha atrás y ocupara la Presidencia de la República poco después. Antes la izquierda republicana había realizado un gesto simbólico. Ofreció la jefatura del Estado a Manuel Bartolomé Cossío, último representante de los tiempos difíciles de la Institución Libre de Enseñanza, que había sacrificado la vida entera a Giner de los Ríos y a su proyecto estético-político. Cossío era un hombre mayor, estaba enfermo y la invitación no tenía ninguna posibilidad de prosperar, pero situaba al nuevo régimen en la estela de la Primera República. La llama del

radicalismo cambiaba de manos, pero seguía viva. La Institución había logrado su objetivo.

La influencia de la Institución Libre de Enseñanza iba un poco más allá del radicalismo político. Había varios hombres de la Institución en el Gobierno, como Fernando de los Ríos y Julián Besteiro, modelos españoles de lo que en Alemania se llamó «socialistas de cátedra», aunque no consiguieron convertir al PSOE en un partido socialdemócrata a la inglesa o a la alemana. Azaña, como buena parte de los dirigentes republicanos, estaba fascinado por la figura de Giner de los Ríos, de quien llegó a escribir en 1915, con ocasión de su muerte, que «cuanto existe en España de pulcritud moral lo ha creado él».[82] Que Azaña, algo basto, amante de Francia y demasiado celoso de su independencia, no hubiera sido nunca reconocido como miembro del grupo institucionista era lo de menos o, mejor dicho, corroboraba el poder del grupo, que conseguía el apoyo de aquellos a los que despreciaba. Por su parte, el núcleo intelectual más prestigioso de la República, el de Ortega y sus seguidores, estaba imbuido de los ideales de la Institución. El tono espiritual y estético del nuevo régimen lo daba el grupo institucionista.

Las Misiones Pedagógicas impulsadas desde la Institución recorrieron España en un intento característico por poner en contacto la más alta cultura con un pueblo al que había que volver a revelar su esencia perdida, como en el sigo XIX un aventurero inglés había emprendido la misión de evangelizar a los españoles. (El libro en el que Borrow cuenta sus aventuras, de fondo parecido a las de las Misiones Pedagógicas, aunque más picarescas y menos beatas, fue traducido por Azaña y publicado por la Institución.) En realidad, más que contribuir a difundir la cultura entre el «pueblo», lo que aquellos intelectuales y artistas querían era «chapuzarse» en el pueblo eterno de la eterna España. Seguimos en la órbita del fin de siglo y la regeneración espiritual de España. Por otra parte, después de los avances realizados durante la Dictadura de Primo de Rivera, la enseñanza pasó a ser una de las grandes preocupaciones del régimen.

Los republicanos suprimieron la enseñanza religiosa y la sustituyeron por una escuela que se quería nueva: una escuela destinada a reformar la vida española en un sentido más puro, más limpio, más higiénico y luminoso.

La República también proponía una solución propia el «problema nacional» abierto en la crisis de fin de siglo, cuando intelectuales y políticos descubrieron que la nación española no existía. Ya hemos visto que cuando Azaña hablaba de la república como «único régimen nacional», no hablaba sólo de la sustitución de la monarquía para continuar la historia de España. Estaba pensando en la república como la encarnación de la auténtica nación española que los liberales del siglo XIX no habían sabido crear. Azaña adelantaba una nación nueva, inédita hasta ahí: la verdadera nación que debería dar a luz el nacionalismo español surgido de una crisis ocurrida más de cuarenta años antes. Como demostraba la invitación a Cossío, la propuesta nacionalista de Azaña buscó —y consiguió— el aval de radicalismo estético y político de la Institución. Ortega, a quien también le gustaban las filiaciones histórico-políticas, lo dijo a su modo metafórico: «Nada acaso indica mejor cuál será el futuro español como notar el hecho de que los hombres con el escudo en blanco [su propia generación] sentíamos mayor afinidad con los hombres de 1869 [los contemporáneos de Giner] que con los restauradores [los que levantaron la monarquía constitucional]».[83]

El pronunciamiento decimonónico del general Sanjurjo en agosto de 1932 encajó bien en aquella atmósfera reminiscente y sirvió para acelerar las grandes leyes que se debatían en el Congreso. La reforma agraria, por un lado, y el Estatuto de Cataluña, por otro. La primera era el recuerdo de un anhelo revolucionario que la Segunda República, muy alejada en esto del instinto expropiador de la Revolución francesa e incluso del de las desamortizaciones del siglo XIX, planteaba a efectos puramente historicistas. Muchos de aquellos burgueses eran abogados, profesores, funcionarios del Estado. Por mucho que les brincara el corazón radical al escuchar los venerables compases de la *Marsellesa* y el *Himno de Riego*, jamás

pensaron en hacer una revolución de verdad. El segundo, en cambio, se inscribía en el terreno simbólico de la definición de la nación y la configuración de una España nueva. Y ese sí que era un terreno propicio para quienes estaban ansiosos por protagonizar su revolución retrospectiva, de rectificación histórica —tal vez familiar— y naturaleza exclusivamente política.

Los menos favorables al proyecto eran los socialistas, ajenos, como siempre, a la cuestión nacional. Para los socialistas, el nacionalismo catalán, incluido el nacionalismo catalán de izquierdas, iba asociado a las reliquias del Antiguo Régimen, al carlismo, a la pura reacción. Como el propio concepto de nación, el nacionalismo —en particular el catalán— no expresaba mucho más que los intereses de una casta de privilegiados. El pragmatismo que impuso Prieto llevó a los socialistas a aceptar el hecho autonómico. Los republicanos liberales de Alcalá Zamora, antiguo adversario del nacionalismo, se mostraron conciliadores y aceptaron el proyecto. Lo mismo hicieron Lerroux y los suyos. Desde tiempos del Pacto de Sant Gervasi, Lerroux había tenido tiempo de evolucionar. Sobre todo, quería encabezar una propuesta de centro derecha, integradora, realista. Y la realidad nacionalista en Cataluña no ofrecía ninguna duda.

La mayor oposición vino de los intelectuales: del propio grupo de Azaña, como ocurrió con Claudio Sánchez Albornoz, y del de Ortega, jefe de la Agrupación al Servicio de la República, un club de intelectuales, reedición de la Liga de Educación Política, que llegó a las Cortes gracias a los votos de la coalición republicano-socialista.

Salvo en el trance particular de 1918, Ortega había desconfiado siempre del nacionalismo catalán. Ni siquiera un personaje como Cambó le merecía mucho respeto. En cambio, había elaborado una propuesta consistente de reorganización descentralizada del Estado en una serie de artículos titulada *La redención de las provincias* (1927-1928). Ortega recogía la propuesta política de Antonio Maura y, apoyándose en su propio pensamiento, diseñaba un Estado capaz de combinar la unidad política con una importante descentralización

administrativa. Los nacionalistas catalanes, por su parte, también habían soñado con una «regionalización» federal de España para neutralizar el desequilibrio entre Cataluña y el resto del país.

Desde el gobierno, Azaña demostró una capacidad negociadora que consiguió el pacto entre posiciones aparentemente irreconciliables. Ahora bien, para conseguirlo Azaña había recurrido, de forma sobre todo retórica, a su concepto de la nueva nación española. La nación catalana se integraría en una España republicana que venía a solventar el fracaso de la España tradicional y de la nación liberal, que la había continuado. De hecho, el nacionalismo catalán pasaba a formar parte de la solución del problema de España. Gracias a él España alcanzaría por fin el estatuto de nación.

Azaña resolvía con preciosismos oratorios y referencias historicistas un problema que a Ortega, por su parte, se le antojaba insoluble. Lejos del optimismo de un Azaña que hasta 1930 no se había interesado nunca por el nacionalismo catalán, y entonces lo hizo de forma coyuntural y puramente política, Ortega, que sí había reflexionado sobre el desafío de las nacionalidades, se mostraba escéptico ante la solución propuesta. Para él, el problema nacionalista catalán no tenía solución y la propuesta de Azaña era utópica, lo que quería decir que era la peor de las soluciones. Al desconocer los datos de la realidad, no sólo no resolvería el problema: lo empeoraría. Ortega estaba apuntando, quizás sin querer reconocerlo él mismo, a una solución muy distinta de la que preconizaba Azaña. Allí donde Azaña parecía dispuesto a sumarse a la construcción de una España nueva, integradora de todas las Españas sojuzgadas por la falsa nación de la monarquía constitucional, Ortega había comprendido ya el límite político de su propio proyecto perspectivista o diversificador, el mismo que había nacido cuando tomó conciencia de la crisis de la razón. En este caso, la perspectiva nacional catalana excluía la española, sin que fuera posible la reconciliación en un proyecto común. Quedaba el «conllevarse» unos a otros. En la línea de Ortega se situaron, cada

uno a su manera, Sánchez Román, Gabriel Maura, Melquíades Álvarez, Santiago Alba y Lerroux, entre otros.

Frente a los arrebatos líricos nacionalistas de Azaña, volvía la prosa. De aquella posición, efectivamente, se deducía que la única solución posible al nacionalismo catalán era la actualización de lo que en su momento habían hecho Cánovas y Sagasta: un acuerdo de las fuerzas políticas nacionales —españolas—, de izquierdas y de derechas, acerca de la naturaleza de la nación española. El acuerdo podía acotar, sin reprimirlo ni suprimirlo, el nacionalismo catalán. Ya sabemos, sin embargo, que ese pacto era, justamente, el enemigo fantasmal contra el que se estaba construyendo la Segunda República. Un acuerdo nacional de esa índole resucitaría el «panorama de fantasmas», la «fantasmagoría» —en palabras del propio Ortega—, contra el que los herederos de los hombres de la generación de 1869 se habían alzado en 1931.[84] La «rectificación de la República» que Ortega había propuesto en diciembre de 1931, tras comprobar el rumbo del nuevo régimen, quedaba secuestrada e inutilizada por la descalificación drástica del liberalismo y de la nación liberal que él mismo había escenificado con metáforas de alcance demoledor.

Las elecciones generales de 1933 dieron la ocasión de comprobar hasta dónde llegaba la voluntad de integración de quienes se consideraban a sí mismos los representantes de esta España nueva. Ganaron las elecciones los radicales de Lerroux y un nuevo partido, la Confederación Española de Derechas Autónomas, fundada aquel mismo año por Ángel Herrera Oria y José María Gil Robles. La CEDA quería representar a la opinión española no republicana, pero con voluntad de hacerse un hueco en el régimen. La victoria de las fuerzas del centro y de la derecha fue inapelable. La CEDA consiguió 115 diputados y los radicales de Lerroux otros 102, mientras el PSOE se quedaba con 59 y el partido de Azaña, el portavoz de la nueva España, se hacía con cinco escaños.

La derrota, en vez de llevar a pensar todo lo que aquella posición tenía de irrealizable, proporcionó argumentos a quienes

consideraron, como Azaña, que el resultado no podía ser aceptado. La derecha, muy en particular si está respaldada por la mayoría del electorado, no tenía cabida en la Segunda República, que era, como ya sabemos, mucho más que un régimen político. Alcalá Zamora no aceptó la sugerencia de anular las elecciones, lo que habría sido el equivalente de un golpe de Estado. Poco tiempo después, abrió las puertas del gobierno a la CEDA, que hasta ahí apoyaba desde las Cortes el gobierno de los radicales de Lerroux. Ya sabemos cómo describió la noticia Azaña. En la república de los republicanos, la CEDA no tenía derecho a gobernar.

Aquello vino a justificar la sublevación armada del Partido Socialista de octubre de 1934, a la que se sumó el presidente de la Generalidad. Lluís Companys, de Esquerra Republicana, proclamó el Estado catalán, como Macià había proclamado la República catalana en 1931. Companys comprometía el nacionalismo catalán en un alzamiento anticonstitucional y lo llevaba a una alianza hasta ahí impensable con los socialistas, que eran los más tibios a la hora de respaldar la autonomía de Cataluña. El nacionalismo catalán conservador entendió que aquello era el final de su proyecto. «Todo se ha perdido», escribió Agustín Calvet, director de *La Vanguardia*, para resumir aquellos días.[85]

Azaña fue detenido y una vez en libertad decidió encabezar un gran movimiento de oposición que debía restaurar la pureza del nuevo régimen. Sería el Frente Popular, una fórmula de coalición de la izquierda que entonces estaban promocionando los partidos comunistas de las democracias europeas, bajo la supervisión de la Unión Soviética. Azaña, por su parte, había imaginado el Frente Popular como una alianza electoral, pero echó mano de una retórica de corte revolucionario. Aquellas elecciones iban a marcar un momento decisivo del régimen, que prolongaba lo ocurrido en 1934. La victoria de las izquierdas acabaría con cualquier posible vuelta al poder del centro derecha.

La amenaza no era del todo verosímil, pero la evolución de la situación le dio una nueva dimensión. El hundimiento del centro,

con las acusaciones de escándalo contra Lerroux, la manipulación de las elecciones en algunas circunscripciones, la expulsión de Alcalá Zamora de la Presidencia y la generalización de una violencia que el gobierno, formado exclusivamente de republicanos, no supo contener, llevaron a un nuevo golpe de Estado. Esta vez no iba a ser un pronunciamiento como el de Sanjurjo, y el fracaso parcial de los sublevados dio paso a una guerra civil. El experimento de la república para los republicanos de izquierdas, el de la España nueva, excluyente y pura acababa en un baño de sangre.

3
LOS NACIONALISTAS DE DERECHAS

En 1783, apareció en Francia el primer volumen de la *Encyclopédie méthodique* (*Enciclopedia metódica*), dedicado a la geografía, más exactamente a la *Geografía moderna* (*Géographie moderne*). El artículo sobre España lo firmaba Nicolas Masson de Morvillers, según el cual cada país europeo andaba por entonces meditando «las conquistas que debe compartir con las demás naciones; cada uno de ellos hasta aquí, ha hecho algún descubrimiento útil [...]. Pero ¿qué se debe a España? Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho por Europa?».[86]

El comentario, que indignó al rey Carlos IV, trajo la prohibición de la *Enciclopedia* en nuestro país, con una protesta oficial ante la corte francesa. Según Richard Herr, que cuenta el episodio en su estudio sobre *España y la revolución del siglo xviii*, en 1788, fueron requisados, sólo en Madrid, 1.681 volúmenes de la obra.[87] También prendió la polémica. Hubo quien manifestó su comprensión por Masson, como los círculos avanzados a los que daba voz el periódico *El Censor*. Según ellos, Masson resumía bien la situación en la que había quedado nuestro país, al margen de lo que hoy llamamos «modernidad». Hubo un grupo considerable de ilustrados que manifestaron su desacuerdo con las afirmaciones del francés porque este ignoraba, o fingía ignorar, los avances que la razón y las Luces habían hecho en España. Entre estos estaba Antonio Cabanilles, un joven botánico, residente en París, y el erudito Juan Sempere y Guarinos, que acabó publicando una obra en defensa de la vida

científica e intelectual española de su tiempo. También hubo quien rechazó de plano no ya la afirmación del francés, sino el supuesto del que partía. Lo que había que preguntarse era lo contrario: si la aportación de la Ilustración a la cultura tenía algún valor e incluso si esa aportación no sería contraria a la propia cultura y debía, por tanto, ser apartada y censurada como un peligro, un peligro cierto e inmediato. Juan Pablo Forner, con *Oración apologética por la España y su mérito literario*, se encontraba entre estos últimos, aunque él mismo era un ilustrado, indignado, eso sí, ante una acusación tan disparatada.

La complejidad de la polémica indica que lo que estaba en juego no era una simple cuestión intelectual. Allí se ventilaban enfrentamientos políticos de orden interno y externo. Los primeros atañían al poder de los diversos grupos de ilustrados o conservadores. Los segundos, al papel de España en la Europa de su tiempo.

Contra las Luces

El texto de Masson desconocía, o fingía desconocer, el movimiento de una parte importante de la sociedad española, encabezada por sus elites, para modernizar el país según criterios que eran exactamente los mismos que se estaban aplicando en el resto de Europa. La Ilustración española, menos brillante que la francesa y menos poderosa que la inglesa, estaba llevando a cabo, aun así, la misma tarea de racionalización y modernización. En aquella España ilustrada participaban el núcleo mismo del poder político, es decir, el rey y la corte, parte de la Iglesia, la nobleza, los centros urbanos y toda una extensa red de personas y grupos que cubrían el conjunto del territorio nacional. Buena parte de esta Ilustración reaccionó contra lo que consideró una injusticia por parte de Masson, y otra creyó que aquellas afirmaciones le servían para adelantar su causa, que juzgaban más avanzada.

Por otra parte, Masson prolongaba una idea de España que había ido cuajando desde hacía casi dos siglos, cuando nuestro país era la sede de un poder dispuesto a construir un imperio, un imperio auténtico, con un poder único y superior a los poderes estatales federados que le estaban subordinados, aunque en una Europa en la que estaban emergiendo las naciones Estado, incompatibles con el imperio. Los escritos de Antonio Pérez, el secretario de Felipe II, las traducciones ilustradas de los textos polémicos de Las Casas sobre la «destrucción» de las Indias, los panfletos truculentos sobre la brutalidad de los españoles en Flandes y las torturas y las hogueras de la Inquisición están entre los materiales utilizados en este enfrentamiento político sobre el poder en Europa. Buena parte de los ilustrados franceses como Masson servían, más o menos directamente, un objetivo político preciso. Había que aislar a España, a la que se seguía retratando como una amenaza para el nuevo orden europeo. Lo había dejado de ser hacía mucho tiempo, pero el poder español seguía siendo grande y su recuerdo no había caído en el olvido.

Finalmente, la acusación ilustrada tenía una dimensión ideológica, distinta de la puramente política. Todos aquellos materiales utilizados contra la política y el poder español de tiempos de la casa de Austria habían conseguido hacer cuajar una cierta idea de España. España era el país de la Inquisición, de la barbarie, de la ignorancia, de la brutalidad. Estas consideraciones resultaban sorprendentes si se tenía en cuenta lo que los demás países europeos hicieron a lo largo del siglo XVII. Eso era lo de menos, claro está. Lo importante era que cuajó una visión de la identidad española que se aproxima a lo que Julián Juderías, un erudito de tiempos de la crisis española de finales del siglo XIX, llamó «leyenda negra».

Los ilustrados europeos partieron de esa idea ya consolidada y la utilizaron en su provecho. Aquella España idealmente atrasada, ensimismada, encerrada en un despotismo medieval, les ofrecía el contramodelo perfecto para perfilar su proyecto cultural, ideológico y político. Ese era el significado del texto de Masson, que sintetizaba

con tono provocador imágenes e ideas ya cursadas por intelectuales y escritores mucho más importantes, como Montesquieu y Voltaire. España ni siquiera era ya una categoría política. Había quedado reducida a un estereotipo, un lugar común.

La polémica desatada por Masson de Morvilliers vino, por tanto, a intensificar la dimensión estrictamente nacional de un debate general sobre la Ilustración. Este se estaba desarrollando por su cuenta, con grandes pensadores, como Hamann y Herder, opuestos a lo que consideraban la acción disolvente, destructiva y peligrosamente utópica de las Luces.

En nuestro país alcanzó gran resonancia, entre otros, Fernando de Zeballos, autor de una *Insania o las demencias de los filósofos*. Su obra más famosa fue *La falsa filosofía*, en la que se propuso impugnar de arriba abajo el sistema de las Luces. No fue el único, aunque hay que recordar que en España el pensamiento antiilustrado no alcanzó casi nunca la brillantez de la literatura ilustrada.

Los antiilustrados españoles se centraban en la cuestión religiosa. Uno de los grandes enemigos era Voltaire. En nombre de la tolerancia, había querido lanzar, apoyado en los déspotas ilustrados, una cruzada contra los cristianos. Iba a acabar con ellos con su eslogan, el famoso *Écrasez l'infâme*: «Aplastad al infame». Así que los enemigos de la Ilustración no tenían más que tomar al pie de la letra lo que decía el más ilustre de sus paladines. La tolerancia —en otras palabras— no era más que una forma de acabar con el cristianismo. En el mejor de los casos, los ilustrados proponían una moral para filósofos, inasequible para la generalidad. En el peor, que era el más verosímil, su objetivo era la subversión de la moral personal y social. La Ilustración conducía a la anarquía y con ella el final del lazo social. A partir de ahí, nada sería capaz de sustentar el criterio moral, dejado al albur de lo humano.

La Revolución francesa, y en particular el Terror, a partir de septiembre de 1792, vinieron a respaldar estos argumentos. Entre los que tomaron posiciones drásticas hay grandes ilustrados, como

Pablo de Olavide, español americano que conoció de primera mano la revolución y publicó un *best seller* europeo, *El Evangelio en triunfo*. Es la historia de un filósofo, es decir, un ilustrado, desengañado por la revolución. Con él Olavide inauguró un género llamado a tener un éxito extraordinario, el de las confesiones a cargo de intelectuales de izquierdas arrepentidos. En Gran Bretaña, Edmund Burke, favorable a la revolución conservadora de los colonos norteamericanos, publicó sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Fue otro éxito europeo, que se convirtió en la auténtica Biblia de la contrarrevolución, con su negación de los derechos humanos y su rechazo de la racionalización del espacio público. En Francia, Joseph de Maistre, con su pesimismo y su concepto sombrío del ser humano, se erigió en el gran pensador de la contrarrevolución. Precursor del relativismo de fin de siglo, posmoderno a su manera, De Maistre explicó que él no había conocido nunca un ser humano. Tan sólo había conocido a franceses, alemanes o rusos… Aunque hoy estén olvidadas, entonces tuvieron una influencia aún mayor las obras del abate Augustin Barruel, que divulgaron una crítica demoledora del jacobinismo, la revolución y la Ilustración.

En España, la invasión napoleónica de 1808 agravó el enfrentamiento. También proporcionó al arsenal ideológico de los antiilustrados una dimensión sentimental que hasta ahí sólo se utilizaba a medias. Si la Ilustración había hecho de España, de la identidad española, el material de contraste para fijar sus propias características, ahora España resultaba invadida y su Corona usurpada por quienes se consideraban herederos de la revolución y de las Luces. Es cierto que también había argumentos puramente patrióticos y nacionales contra los franceses. A ellos recurrieron los que vieron en la sublevación contra «el francés» la oportunidad para emprender su propia revolución. Lo nuevo era que la guerra de la Independencia ofrecía la ocasión de articular los argumentos antiilustrados en una perspectiva propiamente española.

Así es como vuelve a cobrar vida la figuración, medieval e imperial, por la que España se concebía a sí misma como la frontera, el muro de contención de la cristiandad, lo que hoy se llama «Occidente». En 1808 los españoles ya no luchaban contra los musulmanes, o «los moros», aunque Goya supo captar el espíritu del momento al retratar a los madrileños enfrentados a los mamelucos de Bonaparte, el 2 de mayo de 1808. Ahora los infieles eran los franceses, que importaban una ideología corruptora de todo aquello que había constituido la identidad misma de España: la adhesión al cristianismo, la defensa y la propagación de la verdadera fe, la monarquía católica —universal, por tanto—, porque no se había rebelado contra Roma ni había fundado una Iglesia nacional y había permanecido leal a la unidad religiosa.

Tampoco es este un movimiento únicamente español. Los argumentos que se esgrimen en nuestro país están sacados, en buena medida, de autores europeos, como demostró en su momento Javier Herrero en su clásico *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Los grandes predecesores, como Antonio Javier Pérez y López, defensor del absolutismo más estricto, y el capuchino fray Diego de Cádiz, se habían inspirado en contemporáneos europeos. Luego Pedro de Quevedo, el célebre obispo de Orense, y fray Francisco Alvarado, conocido como el *Filósofo Rancio*, articularían esta línea antiilustrada con la teorización de la rebelión contra los invasores como una cruzada frente al impío extranjero. España se levantaba como la más fiel defensora del orden sagrado frente a la blasfemia de un mundo sin rey, sin Dios, sin patria. España iba a salvar al mundo y a Europa. Pero también en este caso, conviene recordar, la idea de España que esgrimían aquellos apasionados —y, llegado el caso, violentos— defensores de la esencia religiosa de su país eran ideas europeas, que se manejaban en Francia, en Alemania o en Italia. Como volverá a ocurrir una y otra vez, es más original, y más propiamente español, el pensamiento próximo a la Ilustración que el que inspira a los antiilustrados y a los contrarrevolucionarios.

Los carlistas. Dios, patria, rey

A su vuelta a España en 1814, una vez derrotados los franceses, Fernando VII se sirvió de esta corriente de opinión para apuntalar su poder. El rey sabía que los liberales, tan fuertes durante la guerra en el Cádiz asediado, no tenían los medios de oponerse a lo que él representaba: la dinastía, la España tradicional, la religión católica. Los liberales habían actuado con habilidad en un momento excepcional. Cerrado este, carecían del respaldo necesario para imponer al monarca novedades que no compartía. A diferencia de lo que había ocurrido a lo largo del siglo XVIII, ahora buena parte de la Ilustración se había vuelto revolucionaria y el rey pensaba que podía prescindir de aquellas ideas. Como tantos otros monarcas y dirigentes europeos, desconfiaba de las novedades que se habían producido en su reino mientras él estaba fuera.

Sin embargo, no iba a ser tan fácil atrincherarse contra el orden nuevo. Una cuestión personal y dinástica, como fue el deseo de Fernando VII por dejar el trono a un hijo suyo, desencadenó la crisis definitiva. El matrimonio con María Cristina de Borbón Dos Sicilias, y luego el nacimiento de una heredera, la infanta Isabel, suscitaron la aparición de un partido o de una facción, como se decía entonces, empeñada en defender el derecho de sucesión del infante Carlos María Isidro de Borbón, hermano del rey.

Don Carlos llevaba soñando con el trono desde hacía mucho tiempo, y a su alrededor se agruparon los partidarios más intransigentes del orden antiguo. El carlismo es un movimiento sobre todo antiliberal, contrario a la revolución y adversario del espíritu de igualdad y libertad propio de los herederos de la Ilustración. El carlismo no admite negociaciones ni terrenos intermedios. Es un movimiento antirrevolucionario y antimoderno de raíz, sin concesiones. Frente al espíritu de la modernidad, tan avasallador pero también tan complejo, tan abierto, tan difuso muchas veces, el carlismo encarna una opción inequívoca, un «no»

rotundo. Los carlistas no querían tener nada que ver con el mundo inaugurado por la modernidad. No querían ser modernos.

Se ha hablado del carlismo como de un movimiento antiurbano, algo que es cierto a medias. No todos los carlistas viven en el campo y de las faenas agrícolas. Tampoco es exclusivamente eclesiástico y no abarcó, ni mucho menos, el conjunto del clero. Buena parte de la Iglesia española, en particular la jerarquía, permaneció leal a la futura Isabel II y a su madre la reina gobernadora. El núcleo más duro del carlismo lo conforma un espíritu aristocrático, empeñado en preservar formas de vida jerarquizadas y ordenadas desde tiempos inmemoriales: un orden cuya desaparición era una catástrofe intolerable. Se desplomaba un mundo estable, fijo, en el que el ser humano acepta una sumisión que no vive como tal porque le lleva a ocupar un lugar preciso en el mundo. En aquel universo a punto de desaparecer, cada cual sabía dónde estaba, qué función cumplía, lo que se esperaba de él. Y ese era el rostro de la felicidad, la felicidad auténtica, muy distinta de aquella que proponían los ilustrados, infinitamente más frágil e insegura porque dependía de lo que cada uno se propusiera.

La sustancia ideológica del carlismo no es distinta de la ola conservadora y en muchos casos contrarrevolucionaria que en aquellos momentos barrió toda Europa, en respuesta al intento napoleónico. Ahí están Louis de Bonald o el propio Chateaubriand, que respaldó la expedición de los Cien Mil Hijos de San Luis con la que, en 1823, quedó restaurado el absolutismo en España. El carlismo, sin embargo, carece de pensadores y escritores propios. Es una actitud vital. Más que razonamiento y persuasión, requiere imágenes que permitan comprender de forma inmediata algo que está más relacionado con la vida que con las abstracciones.

Tres palabras vinieron a resumir aquel ideario que era una forma de reivindicar la vigencia de una forma de vida. Son bien conocidas: «Dios, patria, rey». Hoy nos parece que esta invocación al rey encarna el espíritu mismo del absolutismo. Los carlistas no habrían compartido esa idea y, no del todo sin razón, habrían

relacionado el absolutismo con los déspotas ilustrados. La monarquía que invocan es la monarquía tradicional, próxima a la monarquía compuesta de los Austrias. La clave de esta construcción política no es el poder absoluto del rey, que anticipa las formas del Estado moderno, sino el respeto a los fueros y a unos equilibrios de poder muy complejos: un orden tradicional de cuya preservación el rey debe ser garante y que, en vez de caracterizarse por la igualdad y la uniformidad, se reconoce en las diferencias irreductibles que los privilegios (los fueros) deben defender. Frente a los derechos universales se alzan los fueros, que encarnan la singularidad.

Los fueros y los estatutos jurídicos y políticos particulares no contradicen la unidad del país. Al contrario, la sostienen y la fundan como una comunidad distinta de la nación liberal. Aquí no hay derechos, ni ciudadanía, ni autodeterminación individual, como la Ilustración y el liberalismo preconizaban. Aquí hay una realidad social y política previa a cualquier voluntad. «Patria» será el término elegido para significarla, por mucho que la palabra «patria» se hubiera cargado, desde la Revolución francesa, de sentido revolucionario. Aquí se opone a «nación», que es la forma de comunidad política que encarna lo nuevo. A los carlistas no les resultó fácil hacerse con el uso del término «patria» y no consiguieron nunca apropiarse de todos sus derivados. El adjetivo «patriota» cayó durante mucho tiempo del lado liberal. En cambio, los carlistas consiguieron en parte, sobre todo pasado el tiempo, que el concepto de patria —el país de los antepasados, con su insistencia en la filiación— sintetizara una forma política opuesta a la que la nación significaba.

La invocación de Dios formaba la clave de la propuesta. Los carlistas no se limitaban a hacer profesión de catolicismo. Prácticamente todos los españoles lo eran. Lo que hacían era reivindicar un orden social en el que la religión ordenaba el conjunto social. Por supuesto que hay diferencias entre el orden divino y la realidad del ser humano. Pero todo en este mundo se ordena según la voluntad de Dios, todo refleja su presencia, y cualquier elemento

forma parte del designio divino para la salvación. La religión era el asunto político por excelencia, y es el rey el que pone en comunicación la sociedad, ordenada en una patria, con el orden trascendente. La unidad católica era la exigencia primera para la preservación de aquella realidad que implicaba el gobierno de Cristo.

«Dios, patria, rey.» En tres únicas palabras, el carlismo presentaba una alternativa completa al liberalismo y a la nación constitucional. Así presentaba la nación tradicional, la quintaesencia de un orden que la Ilustración había empezado a socavar y que se estaba viniendo abajo en esas primeras décadas del siglo XIX: una patria sagrada, ordenada según la Providencia y regida por un monarca que respetaría y daría continuidad al orden natural de las cosas al acatar la voluntad de Dios.

El gran movimiento contrarrevolucionario español consiguió poner en jaque el liberalismo aliado con la causa de Isabel, princesa de Asturias. Los carlistas se hicieron con el control de una parte del territorio, organizaron un ejército regular y lanzaron ofensivas que llegaron a las puertas de Madrid. La muerte del general Zumalacárregui (que inspiró a Galdós una de las pocas novelas españolas verdaderamente románticas y el único *Episodio nacional* que se puede calificar de tal), la falta de coordinación, la ausencia de sentido estratégico, la escasez de los apoyos y de la financiación en el extranjero lo llevaron a deshacerse en partidas territoriales. El Abrazo de Vergara, en 1839, cerró aquellos años brutales: la primera guerra carlista fue de las más sangrientas de todo el siglo XIX. También acabó con el carlismo como aspiración total. Subsistió el carlismo como partido y en dos ocasiones los carlistas volverían a levantarse en armas contra el poder constitucional. Nunca más, sin embargo, volverían a formular una propuesta de sociedad completa, capaz de reemplazar la que había nacido de la revolución liberal. Mejor dicho, lo hicieron un siglo después, cuando se aliaron —a la fuerza— con unos revolucionarios que querían fundar una España nueva. Nada habría asombrado más a un carlista de los primeros tiempos.

La Iglesia y la nación liberal

Durante la primera guerra carlista, la Iglesia española se mantuvo leal a la reina, es decir, al bando liberal. Muchos frailes y sacerdotes apoyaron a los carlistas, pero la jerarquía, el tronco de la Iglesia católica, no falló. La suerte que le estaba reservada a cambio de este apoyo no iba a ser envidiable. A partir de 1836, Mendizábal, ministro liberal progresista, puso en marcha la desamortización que sacó a la venta las propiedades de la Iglesia. En 1841, Espartero continuó esta política. En 1839, un grupo de prelados escribieron al papa para quejarse. Además de perder los diezmos y las primicias, habían quedado suprimidas las órdenes religiosas, se habían cerrado casi un millar de monasterios y conventos, secularizado a la fuerza miles de frailes y monjas, se habían expoliado los bienes del clero y de las religiosas y usurpado toda clase de obras de arte y objetos preciosos. También se había instaurado, según denunciaban, la tolerancia religiosa.[88] (Torres Amat, obispo de Astorga, no estuvo de acuerdo, subrayó ante el papa que el liberalismo había tratado bien a la Iglesia y atribuyó los problemas al fanatismo y la ignorancia de los dos bandos enfrentados.[89])

Una de las figuras más populares de la literatura costumbrista de esos años es el exclaustrado: el fraile que de pronto, en cuestión de pocas semanas, ha tenido que abandonar su convento y se ve enfrentado a un mundo completamente nuevo, con valores y principios distintos, ajenos a la realidad saturada de la presencia divina en la que había vivido hasta ahí. El Exclaustrado no es del todo una anécdota, y su desconcierto permite comprender algo de lo que acababa de ocurrir. Resume el desplome de un mundo donde Dios daba sentido al conjunto de la realidad y el nacimiento de otro donde la figura de Dios ha empezado a retirarse del orden social, aunque todavía sigue presente en realidades tan concretas como el régimen monárquico y un Estado que se considera católico.

Fuera de esas cuestiones, tan simbólicas —al menos— como prácticas, la realidad era que la Iglesia católica española, en los años centrales del siglo XIX, conoció una suerte parecida a la que padeció la Iglesia católica en otros países europeos. Quedó empobrecida, dependiente del gobierno para la subsistencia del personal y la conservación del patrimonio, patrimonio que en muchos casos se vio seriamente afectado, cuando no desapareció, por las medidas adoptadas. Los románticos extranjeros —no así los españoles— disfrutaron durante mucho tiempo con la visión extraordinaria de un país entero sembrado de las ruinas grandiosas de una fe que hasta entonces había sido, al parecer, inherente a su constitución. La gran saga que iba desde la unidad católica a la Reconquista y luego a la defensa del catolicismo romano en el Mediterráneo y en el centro de Europa aparecía ahora como algo acabado, cerrado.

La paradoja era aún mayor porque si bien la sociedad española se había alejado de la religión como principio organizador de la estabilidad social, no ocurría lo mismo con los españoles. En este punto, la fe católica permanecía intacta, de momento, y lo que se había desplomado como fundamento del orden social seguía vivo en las conciencias de los españoles. Efectivamente, son muy pocos los españoles que se alejan con claridad de la Iglesia católica y la sociedad de la época proporciona un ejemplo de algo posible en la teoría, pero más difícil de imaginar en la práctica: una sociedad que ha dejado de girar en torno al eje religioso, pero en la que la inmensa mayoría de sus componentes permanecen fieles a la fe. Tal vez como consecuencia de esta situación, la Iglesia católica española no hace un esfuerzo serio para acomodarse a los tiempos. En España no hay casi nada parecido al catolicismo liberal francés, lo que no impide que casi todos los liberales, incluidos muchos de los radicales, sean católicos o, cuando no lo son, respeten las creencias y las costumbres católicas que no se distinguen, en realidad, de la trama misma de la sociedad española.

En julio de 1834, se propagó por Madrid el rumor de que unos frailes habían envenenado el agua de las fuentes públicas. La ciudad

padecía una epidemia de cólera y las noticias que venían del frente contra los carlistas no eran buenas. Hubo un motín y murieron asesinados algo más de setenta frailes. El antiguo anticlericalismo popular, que se complacía en personificar en los eclesiásticos una forma de vida desahogada, cobraba un giro nuevo, de orden político. Los «curas» y los «frailes» empezaban a representar un orden incompatible con el que el progreso quería establecer.

En este panorama destaca un pequeño grupo, que ya conocemos. Son los que con el tiempo se llamarán «krausistas», reunidos en torno a Julián Sanz del Río, el hombre al que el último gobierno de la regencia de Espartero envió a Francia y a Alemania para que se enterara de los cambios en la enseñanza y que volvió imbuido de una nueva fe, entre mística y política, en la Buena Nueva anunciada por Friedrich Krause, un filósofo idealista alemán.

Sanz del Río estaba destinado al sacerdocio, aunque la revolución y las medidas desamortizadoras acabaron con su futura carrera eclesiástica. Otro de los krausistas de primera hora fue Fernando de Castro, que sí alcanzó a consagrarse como sacerdote. Llegó, de hecho, a ser capellán en palacio. Tuvo que abandonar el cargo cuando pronunció, en 1861, en la capilla de palacio, el célebre «sermón de las barricadas», en el que anunciaba la revolución. Hasta ese punto había cambiado la Iglesia católica española en poco más de veinte años.

El primer krausismo forma parte del liberalismo más progresista. Sus miembros son partidarios de la propiedad privada, la libertad de asociación, la libertad empresarial. La defensa de la libertad económica —hoy la llamamos «capitalismo»— se acompaña de la defensa de la libertad de conciencia y de la autonomía del individuo. Y siguiendo esta línea, los krausistas plantean una alternativa al catolicismo romano desde algo que, sin romper del todo con la ortodoxia católica, sí que contiene suficientes elementos como para que pueda ser entendido como una práctica reformada del cristianismo. Sanz del Río subraya una y otra vez la primacía de la relación personal con la divinidad, fuera de los cauces marcados por

la jerarquía y la tradición. En un país de grandes místicos, Sanz del Río volvía a aspirar al conocimiento inmediato, íntimo, de Dios.

El proyecto va más allá de una simple cuestión personal. Los krausistas detectaron —no fueron los únicos— la realidad de lo que está ocurriendo: la sociedad española se estaba moviendo, como el resto de las sociedades europeas, hacia un mundo ajeno a la religión. La originalidad del krausismo no consiste en esta constatación. Consiste en la fórmula que proponen para responder a la nueva situación. En el fondo, los krausistas, sin articularlo del todo, están insinuando la creación de una Iglesia nacional reformada, capaz de servir de alternativa al catolicismo romano y de plantear una nueva relación del poder espiritual con el político. La propuesta krausista se inscribe en una larga tradición, a la que el poder político y la propia Corona española no eran ajenos. La Corona siempre se reservó algunas prerrogativas con respecto al papado y en el siglo XVIII se acentuaron las corrientes, por ejemplo la denominada «jansenista», según las cuales el poder político prevalecía en la competencia inevitable con el poder espiritual.

Los krausistas plantean algo más ambicioso: una crítica general del catolicismo como desviación autoritaria de la auténtica fe cristiana. En esto, vuelven a los modelos clásicos de los grandes reformadores del siglo XVI. Así es como llegan a plantear una nueva relación entre el catolicismo y España. Lo que para el pensamiento tradicional había sido una unión fecunda que había acabado en la identidad de objetivos e intereses, se convierte ahora en una relación problemática en la que el catolicismo acabó reprimiendo la verdadera fe, que se basa en una relación auténtica, es decir, personal, con Dios. Y al convertirse el catolicismo en la religión del Estado, el catolicismo hizo una contribución decisiva a la desviación y a la destrucción, hoy diríamos represión, de las auténticas energías nacionales. Como ya hemos visto, los liberales estaban convencidos de que la casa de Austria, con intereses dinásticos más o menos disfrazados de expansión imperial, había desviado y pervertido la vocación nacional española, a punto de cumplirse con los Reyes

Católicos. Los krausistas asumen esta idea, pero ponen el acento en la cuestión religiosa. Al identificarse con el proyecto austríaco, es la Iglesia católica la que contribuye, y de forma decisiva, a asfixiar el nacimiento de la auténtica nación española.

Desde el punto de vista tradicional, la «Contrarreforma» había sido una empresa liderada por los españoles y de la que los españoles debían sentirse orgullosos. Ahora, en cambio, adquiere un carácter específicamente antinacional. La Contrarreforma aplastó lo español, la auténtica nación española, bajo el doble yugo de la dinastía (la monarquía, en última instancia) y la Iglesia católica. El resultado es una nación sin construir, a diferencia de las naciones que tomaron en su mano el destino de su Iglesia nacional (Inglaterra y Francia, por caminos distintos). El resultado es también una fe y una práctica religiosa falsificada, exterior. En el catolicismo español, según los krausistas, prevalece siempre lo exterior, lo formal, lo inauténtico. Es una cáscara vacía, en la que no queda nada de la necesaria intimidad que funda la auténtica relación del creyente con Dios.

Así aparece la palabra clave: la «intimidad», que implica todo un programa entre religioso, político, estético y de costumbres para la vida española. La vida española, efectivamente, carece de esa dimensión y vive hacia fuera. Sólo se cultiva la apariencia y la exterioridad: en religión, que es la clave de todo, la ceremonia, la formalidad. Hay que volver «adentro», un eslogan que, como ya hemos visto, alcanzará un éxito monumental a finales de siglo. Hay que construir una dimensión auténtica de la fe, lejos de la obediencia mecánica a una autoridad externa que impide la expresión y el desarrollo de la verdadera religión española. Los krausistas se disponen a suministrar a sus compatriotas esa dosis de autenticidad, para que así puedan vivir con plenitud e intimidad su nacionalidad. Evangelizan para nacionalizar. A finales de siglo, la idea de «autenticidad» cobrará una nueva dimensión política, también religiosa. Por ahora, Sanz del Río se limita a verter sobre España, nueva Babilonia, tan corrupta y descarriada como la antigua, los mismos improperios que en su día Lutero dedicó a Roma.

Mientras tanto, la Iglesia católica, con el apoyo de la reina Isabel II, había empezado a recuperarse de los estragos de la revolución liberal. Nunca, sin embargo, aceptó el liberalismo. Acogió como propio el *Syllabus*, promulgado por el papa en 1864. Aunque, como ha indicado José Andrés-Gallego, una lectura (muy) sofisticada del *Syllabus* habría permitido deducir que el Vaticano no condenaba del todo el liberalismo, lo más inmediato, y lo que quedó, fue el tono militante con el que la Iglesia católica repudiaba la libertad de pensamiento y la separación de la Iglesia y el Estado.

Cuando Isabel II salió de España, se abrió paso una nueva oleada de anticlericalicalismo. Se expulsó, por cuarta vez, a la Compañía de Jesús, se confiscaron todas las propiedades adquiridas por las órdenes religiosas desde 1837, se secularizaron los frailes que no encontraron acomodo en otras órdenes, se suprimieron las órdenes reconocidas por el Concordato de 1861, se cerraron las facultades de Teología. Stanley Payne ha escrito que «el nuevo régimen no tenía intención de permitir una Iglesia libre en un Estado libre».[90]

Incluso así, los católicos aprovecharon las medidas liberalizadoras de la revolución, y la nueva libertad de asociación sirvió para crear nuevas asociaciones católicas, precedentes de la futura Acción Católica. En coincidencia con los debates sobre la Constitución de 1869, la Iglesia lanzó una campaña de movilización, de gran éxito, para que la opinión pública solicitara al gobierno el respeto a la unidad católica.[91]

Esta etapa convulsa coincidió, por otro lado, con el momento hegemónico del krausismo, que se había convertido en la ideología de la monarquía democrática de Amadeo y luego de la Primera República. El desplome del experimento revolucionario y la restauración de la dinastía fueron entendidos, inevitablemente, como la derrota de aquella línea de pensamiento que, según sus adversarios, habría revelado su auténtico rostro en esos años de persecución. En realidad, la Constitución de 1869, que garantizaba la libertad de cultos a españoles y extranjeros, había reafirmado la

identidad católica del Estado. La de 1876 estableció un equilibrio complejo y delicado entre tendencias que no tenían por qué ser irreconciliables. Como ya hemos visto, recogió casi todos los derechos promulgados en la de 1869 y trató con prudencia el asunto candente de la posición de la religión en la sociedad. El Estado seguía siendo católico, pero quedaba tolerado, en el célebre artículo 11, un cierto pluralismo religioso.

Por otra parte, si la Iglesia podía beneficiarse del liberalismo propio de la monarquía constitucional, también lo podían hacer otros. Los krausistas, derrotados en el Sexenio, no dejaron de fundar su propio establecimiento, muy reducido en un primer momento, pero sobre cuyos objetivos la Iglesia católica tenía serios reparos. Aquí está la raíz política de una de las polémicas más famosas de la historia de España. Fue la que enfrentó lo que quedaba del hasta hace poco tiempo glorioso krausismo (así es como se veían las cosas entonces) con el campo católico, representado por el joven y brillantísimo Marcelino Menéndez Pelayo.

Gumersindo de Azcárate, amigo íntimo de Giner de los Ríos, krausista auténtico, había observado en un ensayo que los tres siglos de limitación de la libertad que había padecido España entre 1500 y 1800 habían esterilizado el desarrollo de la ciencia en España. La afirmación la retomó luego Manuel de la Revilla, no tan próximo al krausismo como Azcárate, pero de mentalidad positiva moderna. Como en España habían imperado «todos los despotismos, todas las intolerancias y todas las supersticiones, [el país]no podía dar vida al pensamiento científico, que no alienta la verdad».[92] A sugerencia de Gumersindo Laverde, uno de sus maestros, Menéndez Pelayo emprendió una respuesta en toda regla, que consistió en varios artículos integrados luego en *La ciencia española* (1876-1879) y en la *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882).

Menéndez Pelayo intentó en primer lugar demostrar la falsedad, o la equivocación, de la afirmación sobre la inexistencia de ciencia o de filosofía en España. Así llegó a recopilar, más dislocadamente en *La ciencia española* y con más coherencia conceptual en los

heterodoxos, cualquier rastro de pensamiento científico o de filosofía que se hubiera producido en nuestro país desde los primeros tiempos hasta el siglo XIX. Menéndez Pelayo acumulaba nombres, hechos y obras sin organizar ni jerarquizar, y eso pareció dar la razón a sus adversarios. En cambio, la abundancia de los datos puestos en circulación, en particular en los *heterodoxos*, descubrió la existencia de obras, nombres y tradiciones españoles que hasta ahí habían permanecido desconocidos. Muchos de ellos se han ido incorporado desde entonces al canon de la literatura y la cultura españolas. El resultado de aquel trabajo monumental fue demostrar que bajo la unidad católica de España había toda clase de realidades distintas. La ironía no era pequeña, teniendo en cuenta lo que estaba en juego.

Relacionado con este, había un segundo nivel polémico en el que ya no estaba en juego sólo la existencia de la ciencia en España. Al sugerir que los siglos de despotismo y de superstición impuestos por la Corona y por la Iglesia habían anulado la creación científica, los krausistas y sus amigos estaban insinuando que lo que había quedado reprimido —o deformado, o inutilizado— era España misma. Desde esta perspectiva, muy poco de la España histórica o tradicional resultaba útil. Había que recomponer una nueva España que partiera de bases nuevas. De la libertad de conciencia que aspiraba a instaurar una relación auténtica —íntima— con Dios, nace también la España que se formula en términos racionales, científicos. La España de la modernidad requería barrer la España tradicional. No era difícil entender este debate en los términos formulados durante la polémica que levantó la afirmación de Masson de Morvilliers casi un siglo antes.

Menéndez Pelayo reaccionó de una forma original. Es cierto que manifiesta una profunda falta de simpatía hacia la España de las Luces, pero lo importante es que al haber demostrado, desde su punto de vista, que la unidad católica no impidió la ciencia y la filosofía, Menéndez Pelayo piensa haber demostrado también que la España que él reivindica, la España de la monarquía católica, tiene elementos suficientes de vitalidad como para no tener que ser

arrumbada al modo de una antigualla inservible y repudiable. No estaba justificado el corte revolucionario que los krausistas, en ruptura con el liberalismo integrado en la monarquía constitucional, querían dar en la historia de España. No había, por tanto, ninguna razón para proponer una nueva España que no pudiera continuar la anterior. Lo que Menéndez Pelayo estaba diciendo no es que la España actual, la de su tiempo y la de después, debía seguir la senda marcada por la España tradicional. Lo que estaba diciendo es que sobre la España tradicional, como él mismo había demostrado en los *Heterodoxos* y en *La ciencia española*, podía levantarse la nueva.

Las simpatías políticas de Menéndez Pelayo se inclinaban del lado de los católicos, divididos entre la Unión Católica y los «neocatólicos». Estos últimos representaban un catolicismo integrista que había polemizado desde el principio con la escuela krausista. Los otros venían a representar los últimos restos del carlismo, en trance de integrarse en el Partido Conservador, es decir, en el sistema liberal, después de la debacle de entre 1872 y 1876. Todos esperaban el último volumen de los *Heterodoxos*, en el que Menéndez Pelayo iba a demoler, con toda su energía juvenil, la obra y la doctrina del liberalismo: de todo el liberalismo, incluidos el krausismo, el positivismo, la centralización y la libertad. La obra no defraudó en cuanto al ataque, despiadado, contra el krausismo. En lo demás, Menéndez Pelayo, que iba para ideólogo de la reacción contrarrevolucionaria, se replegaba en una posición conservadora y templada. A consecuencia de lo que entendieron como una traición, sus amigos «neos» le amargaron buena parte de la existencia. Pasado el tiempo, el propio Menéndez Pelayo se declaró arrepentido de lo que llamó «la excesiva acrimonia e intemperancia de expresión».[93] Al volver a su auténtica vocación, que era la de crítico literario, la fiera se había dulcificado.

Sin embargo, y a pesar de la evolución posterior y de la complejidad del gesto operado en sus dos obras de juventud, subsistió la identificación que él mismo se encargó de dejar demasiado clara en el epílogo a los *Heterodoxos* y en una alocución

pronunciada en un banquete celebrado en el parque del Retiro, en Madrid, con ocasión del aniversario de Calderón de la Barca. España, había reivindicado Menéndez Pelayo, era «la España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio…; esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra».[94] España era, por tanto, indiscernible de la sagrada unidad del trono y del altar.

El propio Menéndez Pelayo había dedicado centenares de páginas a sacar a la luz la historia y el legado de los españoles que no compartían esas mismas convicciones. La realidad española, por tanto, no debía de ser tan incompatible con otras realidades. La *Historia de los heterodoxos* es, según escribió, la misma historia de España, aunque fuera «vuelta del revés».[95] Y su propio ejemplo de hombre integrado en un sistema liberal, constitucional y, por tanto, obligadamente pluralista, corroboraba lo que estaba insinuado una y otra vez en su obra: que ese pasado no determinaba la totalidad ni el presente de su país. España era la España católica, pero también podía ser muchas otras cosas. La obra de Menéndez Pelayo suministra, por tanto, materiales valiosos para una posible construcción nacionalista de la idea de España, pero también le plantea obstáculos relevantes si se toma en serio la realidad histórica de España que retrata.

La muerte de Dios y el nacimiento de las religiones políticas

La elaboración de una idea de España de esencia católica no era la mejor manera de prepararse para lo que estaba a punto de llegar, a finales de siglo. Desde tiempos de la revolución liberal, la Iglesia católica y el liberalismo habían mantenido relaciones tormentosas, de mutua exclusión, a veces violentas. La monarquía constitucional de 1876, fundada en un pacto después del desorden revolucionario, ofrecía la oportunidad de limar el enfrentamiento y alcanzar un

nuevo clima que permitiera cierto diálogo. Lo intentó Antonio Maura, conservador venido del liberalismo, que se negó a aceptar propuestas que consideraba anticlericales y que venían del Partido Liberal, pero que también se negó siempre a permitir que la religión interfiriera en la acción política. Por su parte, José Canalejas, liberal y católico devoto, como Maura, trató de dar cauce a las peticiones de apertura de espacios de secularización y reducción de lo que parte de la opinión sentía como privilegios de la Iglesia católica.

No tuvieron gran éxito. La Iglesia católica había abandonado su voluntad de permanecer fuera del sistema constitucional, y se había sumado en muy buena medida al *ralliement*, la integración preconizada por León XIII. Inspiraba movimientos sociales, instaba al compromiso sindical y empresarial, se esforzaba —sin llegar a fundar un partido católico— en hacer oír su voz en la política. Nada de eso le llevó a reconsiderar su posición ante múltiples aspectos de la vida social que habrían requerido una perspectiva más abierta, como la enseñanza, el matrimonio, la obsesión por monopolizar simbólicamente el espacio público con ceremonias como la de la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús, oficiada en presencia del rey en 1919.

Por el lado liberal y republicano, la voluntad de apartar a la Iglesia de ese mismo espacio pasó a convertirse en una obsesión. El anticlericalismo fue a partir de entonces uno de los grandes argumentos de la vida política, en parte porque el Partido Liberal encontró en él una forma de desgastar a los conservadores, sustituir un liderazgo que no acababa de cuajar tras el fallecimiento de Sagasta y compensar la demagogia anticlerical, de tono desgarrado y brutal, de los republicanos, en particular de los radicales de Lerroux, no muy alejados en esto de los anarquistas.

La política anticlerical de los republicanos franceses, que —en parte— compensan así su adscripción a la muy conservadora Tercera República, se convirtió en el modelo de buena parte del liberalismo y de casi todos los republicanos de nuestro país. La derrota en Cuba, y sobre todo en Filipinas, también sirvió para intensificar la campaña

anticlerical. Los frailes eran acusados abiertamente de traidores a la patria. La Iglesia católica se había aliado con la oligarquía que yugulaba y explotaba las fuerzas vivas de la España real. Había llegado la hora de «comer carne de cura» para regenerar el país.

Bastantes de los intelectuales que expresaron la crisis de fin de siglo se sintieron identificados con esta tendencia. Vicente Blasco Ibáñez, amigo de Lerroux, presumió siempre de anticlericalismo furibundo. Maeztu, Azorín y Baroja, más sofisticados, no dejaron tampoco de participar en algún acto de demagogia bien acreditada, como el estreno de la *Electra* de Pérez Galdós, una obra antijesuítica, en el Teatro Español de Madrid. También Galdós se sumaba a la corriente. El anticlericalismo estaba en el ambiente, como estaba de moda, traída por las traducciones y las lecturas de Nietzsche, la noticia de la muerte de Dios.

El anuncio o el diagnóstico de Nietzsche no significaban, como sabemos, que Dios hubiera desaparecido de la faz de la tierra o de la civilización humana. Las sociedades europeas, y en particular las católicas, como España, seguían impregnadas de las manifestaciones de la fe y de la vida religiosa. La mayoría de la población era católica, aunque las prácticas y las formas de vida ya habían empezado a cambiar a un ritmo acelerado, en particular en el sur y en levante, así como en las grandes ciudades. La «muerte de Dios», sin embargo, iba mucho más allá de una etiqueta para un cambio sociológico y significaba un desplazamiento fundamental en la organización social y en la mentalidad de las personas, uno de los grandes ejes problemáticos de la crisis de final de siglo. En aquellos años, Dios se eclipsó definitivamente y dejó de dar sentido al mundo.

El trabajo se había iniciado con la modernidad y la Ilustración. El siglo XIX, con el liberalismo, había intentado establecer un equilibrio por el cual la religión, sin impregnar ya la realidad en todos sus aspectos, como ocurría antes, tenía, sin embargo, un papel en la ordenación del mundo. Seguía siendo, en buena medida, la base de la moral, seguía dando una apariencia de sentido trascendente a la esfera política, seguía pautando una parte importante de la vida

pública. Aquella combinación, equilibrio inestable, ajeno a la intransigencia y al dogmatismo ideológico, revelaba la voluntad del liberalismo por construir lo nuevo sin romper con lo antiguo, e integrándolo en un proyecto ecléctico, abierto al compromiso, sin dogmatismos doctrinales ni estéticos. Allí cabían las referencias clásicas a las virtudes republicanas, las brumas nórdicas, los misterios góticos, la ley hebrea, la luz mediterránea e incluso la sensualidad de los árabes. Lo que no cabía era una unidad totalizadora. El eclecticismo del gusto venía a limar las asperezas y evitar las colisiones entre las perspectivas —de diversidad inevitable — sobre lo que valía de verdad tomarse en serio. El progreso, la libertad, la prosperidad.

La muerte de Dios cambió de arriba abajo el paisaje. De pronto, el ser humano se encontraba ante sí mismo, solo, sin ninguna instancia trascendente que le indicara un criterio para ordenar su conducta conforme a una ética aceptada por todos. Así como la crisis de fin de siglo significa al mismo tiempo la apoteosis y el colapso del liberalismo, en este punto la crisis de fin de siglo significa el triunfo de la Ilustración, porque el ser humano ha alcanzado la edad adulta y tiene que hacer suyo íntegramente el «Atrévete a saber» kantiano. Ahora sí que (casi) definitivamente, el mundo se ha escindido de Dios.

Lo que ocurre, sin embargo, no es la pura y simple desaparición de Dios. En realidad, y como pasa en otros procesos políticos, morales y estéticos puestos en marcha en el fin de siglo, también en este caso se asiste, tanto o más que a una desaparición, a un cambio de posición. Dios y lo sagrado ya no impregnan con su sentido trascendente hasta el último rincón del mundo, como ocurría antes, cuando todo, hasta lo más insignificante y lo más repulsivo cantaba la gloria del Señor. Ocurre que, Dios y lo sagrado, en vez de desvanecerse, han sido transferidos al interior de la sociedad, al interior del cuerpo social, al interior de la propia persona. La primera impresión es la de la soledad de un ser humano enfrentado a un mundo que ha dejado de tener sentido trascendente, vacío de Dios.

La segunda impresión, que responde más a la realidad, es la de un ser humano enfrentado a una realidad, tanto exterior (lo social) como interior (su propia personalidad), que ha dejado de entender, porque la alteridad absoluta, que es Dios, ha sido transferida a su propia interioridad.

El mundo está desacralizado, pero porque lo sagrado ocupa un lugar nuevo. Y lo que antes era transparente, o no problemático, se ha vuelto ahora opaco, incomprensible. Hemos visto algunas de las consecuencias de este proceso. Son los años en los que aparece, con una intensidad creciente, el término «inconsciente»: la conducta humana necesita ser descifrada como antes lo requerían los designios siempre infinitamente misteriosos de Dios. Se recordará la importancia central, obsesiva, que cobra el yo para todos estos artistas obsesionados con sí mismos. No es simple narcisismo: es que la primera persona les plantea un enigma indescifrable, una aventura más exigente y arriesgada que cualquiera otra exterior. Nada comparable a los abismos internos. Por eso mismo, la contemplación del paisaje se convierte, ahora sí definitivamente, en la auténtica proyección del alma del artista —siendo artista todo aquel que es capaz de mostrarse sensible a esa alteridad radical que nos conforma desde dentro y nos hace ajenos a nosotros mismos—. La naturaleza es misteriosa porque sobre ella este artista puede proyectar el misterio que le constituye. El arte, claro está, supera como forma de conocimiento a la razón. La inteligencia, esa somera capa en la superficie de nosotros mismos, apenas sirve para algo más que para guiarnos en la vida cotidiana. La exploración de los misterios fascinantes del yo divinizado requiere otros recursos.

Así que la religión, que ha desaparecido en sus formas externas, vuelve a resurgir desde el interior del ser humano. No hay sólo panteísmo, como los católicos reprochaban a los krausistas. Hay panteísmo del yo: anulación mística de la persona en una instancia interior que remite siempre a uno mismo en un juego de espejos sin fin. No es de extrañar la moda de la mística, el espiritismo y las religiones orientales, entendidas casi siempre como exploraciones

místicas para almas más o menos torturadas, o en busca de sensaciones fuertes. Algunos de los grandes escritores españoles de fin de siglo se cuentan entre los mejores exploradores de este nuevo territorio. En *Camino de perfección*, Baroja describió la desolación del mundo, pero también, y al mismo tiempo, la exaltación que procede de la purificación mística del yo en contacto con la naturaleza. Azorín desmaterializa la realidad, hasta que sólo resulta visible la sustancia del tiempo, su realidad última. Valle-Inclán se abandona a la pura estética y emprende el camino abierto por esta crisis, que lleva a la muerte del arte, que no sobrevivirá a la muerte de Dios.

El suicidio de Ganivet pudo ser entendido —aparte de otras consideraciones más políticas, relacionadas con el «desastre» del 98 — como la reacción de un hombre hipersensible a un mundo que había dejado de tener sentido. Unamuno, amigo suyo, fue el que más lejos llevó la exploración de esta nueva realidad. Fue Unamuno el que dio el paso, inevitable en aquellas circunstancias, de sacralizar la nación y transferir la sustancia divina a la realidad nacional. Dios, que había desaparecido en el orden trascendente, reaparecía ahora como ordenación inmanente de la realidad e impregnaba con su potencia infinita el lazo social, la comunidad política. Tanto o más que política es poética, claro está. La comunidad humana, para Unamuno, tiene un alcance y una profundidad mucho mayor que la derivada de la política, que siempre está en el terreno de lo consciente y la inteligencia. Desde otra perspectiva, ajena esta vez a la problemática de lo sagrado, la nación, para el Ortega más explícitamente conservador de la gran madurez, tiene una densidad y una riqueza —una profundidad— mucho mayor que la polis.

Unamuno, en realidad, ha sacralizado España. España es el Dios unamuniano en el sentido estricto: la alteridad que no puede ser nunca agotada. Sus Sagradas Escrituras son el *Quijote*, de significado mucho más profundo que lo que el pobre Cervantes imaginó nunca. Sus manifestaciones son las voces de la naturaleza, la sierra de Gredos, el peñón de Ifach. Y el profeta será el propio Unamuno,

condenado a dar voz, en una empresa agotadora, a un Dios al que, siendo como es la alteridad absoluta, traiciona en cuanto lo expresa, con lo que tiene que volver a decirlo para comprender que de nuevo lo ha traicionado. Unamuno, que podía haber sido el gran poeta del nacionalismo español, entiende con demasiado rigor y demasiada exigencia su propio papel y la naturaleza de la divinidad que sólo a él le habla. Por eso no es capaz de elaborar el mensaje burdo y simplificado que el nacionalismo requiere.

Mucho más políticos serán los institucionistas, herederos de los krausistas. Como venían de una tradición que se quería mística, los institucionistas, con Giner al frente, descubrirán con facilidad los encantos de la exploración de la nueva divinidad interiorizada o inmanente. En su tiempo, los krausistas quisieron establecer una relación personal, interior, íntima, con Dios. Ahora ese Dios está en su interior y en el interior de una realidad a cuya belleza han de ser sensibles si aspiran a entrar en contacto con él. La educación sentimental se convierte en educación estética y esta, a su vez, en educación política. Lo que la divinidad ha llenado de significado es, también, como en Unamuno, la palabra «España». La senda emprendida por Unamuno era de orden estrictamente personal, individual, debería decirse. La que abre Giner de los Ríos es, como ya hemos visto, una vía estética y espiritual a la nación, cuya verdad sólo se revela a quienes son capaces de seguirla hasta el final.

Lo que ha ocurrido, en realidad, es que uno de los elementos que ahora ha quedado impregnado de sacralidad es la nación, en unos casos, o el lazo social en otros. En más de una ocasión, los dos. Por eso el nacionalismo, o el socialismo, no constituyen sólo una ideología al uso, un conjunto de ideas articuladas con la intención de mejorar el mundo. Son algo mucho más profundo. Sustituyen a la religión tal y como esta había existido hasta ahí y absorben en la realidad lo que en la religión era trascendente. El fin de la historia, la felicidad del ser humano dejan de estar situados en un más allá que difiere para la eternidad la realización de la promesa escatológica.

Ahora la utopía está aquí, al alcance de la mano, inmediatamente alcanzable.

El nacionalismo —como el socialismo— revela así su verdadera naturaleza. El nacionalismo es una religión política. Como tal, aspira a cerrar la distancia que había abierto el cristianismo entre la política y la religión. Lo hace no desde la exterioridad mutua de las dos ciudades —la de Dios y la del mundo—, sino porque reúne a las dos en una única instancia. La política sólo tiene valor, desde este punto de vista, si se define en su dimensión religiosa. Una vez comprendido y aceptado esto, el creyente nacionalista o socialista entiende al fin, como se entiende un artículo de fe, más allá de cualquier razonamiento, el porvenir radiante que le espera en una comunidad unánime, que anula todos los terrores y las ansiedades a las que la muerte de Dios había dado lugar, y aquellos que existían antes, por la distancia que el propio cristianismo había instaurado entre Dios y el ser humano, ahondada luego por la modernidad. Las religiones políticas son religiones exigentes. Se parecen más a las antiguas idolatrías insaciables con los sacrificios, que a las religiones de misericordia y perdón que son las derivadas del monoteísmo, en particular el cristianismo. Al ser religiones políticas delimitan también, y muy estrictamente, las condiciones para la participación en la comunidad. El creyente nacionalista o el creyente socialista sabe que para realizar ese paraíso debe estar dispuesto a sacrificarlo todo: la vida de los demás, claro está, pero también la propia.

La crisis de fin de siglo no acababa, por tanto, con la desaparición de la religión, como la muerte de Dios pareció anunciar. Acababa con la transferencia de lo sagrado, que funda unas religiones nuevas, las religiones políticas del siglo XX. Uno de los muchos problemas que plantean es la relación con las religiones clásicas. Estas no son, efectivamente, fáciles de compatibilizar con estas nuevas religiones.

El judaísmo también sacraliza el lazo social o comunitario, pero no siempre convierte a este en la base de una comunidad política. Visto desde la perspectiva de la religión política nacionalista, el

judaísmo constituye una blasfemia. Compite con el nacionalismo en el mismo punto en el que este nace, pero ni acepta el principio de sacralización de la nación, ni acepta tampoco la muerte del Dios trascendente. En consecuencia, el judaísmo suscita todos los terrores y todas las ansiedades que el nacionalismo quiere aplacar de una vez por todas. La consecuencia es la voluntad de exterminio aplicada a los judíos, que son, por su sola existencia, el enemigo principal del nacionalismo.

El cristianismo no es tan peligroso porque no sacraliza del mismo modo el lazo social, pero plantea el problema de un Dios trascendente. Si Dios se niega a morir, o no se suicida —por así decirlo—, el nacionalismo tiene poco que hacer, porque no habrá forma de realizar la transferencia de lo sagrado al interior del cuerpo social. Y la Iglesia católica, como es lógico, se negará siempre a aceptar un gesto que considera una vuelta al paganismo. Este será uno de los puntos en los que el nacionalismo español tropezará una y otra vez, y que acaban siempre por neutralizarlo. Teniendo que elegir entre nacionalismo y catolicismo, los contrarrevolucionarios —o antiilustrados— españoles acaban casi siempre por elegir este. Su nacionalismo, a veces nacido en medio de grandes entusiasmos, acaba renegando de su propia dimensión religiosa y en trance de convertirse en algo trivial, o bien en una forma más de conservadurismo.

Los liberales y los republicanos anticlericales no planteaban un problema de fondo como este. Lo suyo no era una nueva teología política fundada en la muerte de Dios. Tan sólo querían que la realidad se ajustara al hecho de que la sociedad había salido de la esfera religiosa, como dice Marcel Gauchet o, por utilizar un término más corriente, se estaba secularizando. El problema, en este punto, es que no parecen medir del todo correctamente el alcance de aquello que están poniendo en juego. El cambio que proponían era necesario, pero para conseguirlo debían limitar su alcance a un terreno puramente político, integrarlo en el sistema y, en la medida de lo posible, aislarlo de la crisis de fondo que se estaba

desarrollando en esos mismos años. Era casi imposible conseguirlo, en particular si se tiene en cuenta la rigidez de la Iglesia católica, que se empeñó en no distinguir el plano político, en el que podía —y debía, si quería salvar la situación— hacer concesiones, y el otro plano, cultural y existencial, en el que se estaba llevando a cabo una auténtica revolución. Si se tienen en cuenta la envergadura y la fuerza de los dos movimientos que se iban a enfrentar, cobran más valor aún los intentos de encontrar un terreno político, racional, de entendimiento y de negociación, como los que preconizó Maura y los que protagonizó Canalejas.

Como es bien sabido, Canalejas fue asesinado por un anarquista una mañana de noviembre de 1912, cuando se paró a mirar el escaparate de una librería en la Puerta del Sol de Madrid. El crimen ponía en escena otra de las grandes líneas que estaban en juego en la crisis espiritual y política de fin de siglo. La muerte de Dios podía suscitar la transferencia de lo sagrado a la política, o bien podía llevar a actualizar radicalmente, casi como pedagogía o como catarsis purificadora, la falta de sentido de la existencia humana y del lazo social. El nihilismo anarquista, que tan bien describió Dostoievski, siguió este camino, que recuperó las teorías de Georges Sorel sobre la virtud catártica de la violencia: violencia pura, sin más significado que deshumanizar, destruir y causar sufrimiento en una empresa delirante de purificación que acabaría de una vez con cualquier rastro de lo sagrado.

Desde muy temprano, los nacionalistas franceses y luego los italianos vieron un posible aliado en el sindicalismo anarquista radical, el que no se resignaba a abandonar la idea de la revolución como lo estaban haciendo los socialdemócratas o los socialistas integrados en la democracia liberal. En España también se daría este fenómeno. A principios de siglo, sin embargo, quienes creyeron que podían establecer alguna clase de alianza con él fueron los radicales republicanos. Lerroux, en particular, se esforzó por tender puentes con los anarquistas. El resultado se pudo contemplar en Barcelona, en julio de 1909, cuando anarquistas y radicales tomaron la ciudad y

procedieron a hacer la revolución. La revolución no consistía en tomar el poder político y acabar con las fábricas y los barrios burgueses. La revolución consistió única y exclusivamente en quemar iglesias y edificios religiosos. También, en desenterrar cadáveres de religiosos y en matar algún sacerdote. La crisis de fin de siglo había hecho de la revolución una pura blasfemia.

Primo de Rivera. El triunfo del regeneracionismo y los límites del nacionalismo español

El 13 de septiembre de 1923, el capitán general de Cataluña Miguel Primo de Rivera anunció que quedaban anuladas las prerrogativas del gobierno. Él mismo asumía el poder. El golpe de Estado ponía fin a cuarenta y siete años de régimen constitucional. La opinión pública lo acogió con alivio porque parecía una respuesta a la incapacidad del sistema parlamentario para responder con eficacia a la crisis social que sacudía España desde 1917, con huelgas revolucionarias, enfrentamientos terroristas, veleidades de pronunciamiento en el Ejército y desastres militares como el de Annual de 1921. Muchos intelectuales, los mismos que habían protagonizado la ofensiva ideológica, sentimental y estética contra el régimen liberal, también lo aplaudieron. La opinión catalana nacionalista lo vio con buenos ojos, como casi toda la opinión biempensante del país. El rey, finalmente, avaló el golpe de Estado que le iba a colocar, carente ya de cualquier protección, en el vértice mismo del debate político. Muchos españoles entendieron que por fin se habían sacado las conclusiones del 98. El régimen constitucional, que había logrado sobrevivir al «Desastre» (ya con mayúscula), se había mostrado incapaz de reformarse desde dentro. Ante el descrédito irremediable del liberalismo, había llegado la hora de ensayar nuevas soluciones.

El golpe de Estado de Primo de Rivera no es una excepción en la Europa de su tiempo. En Rusia, los bolcheviques habían instaurado la dictadura en nombre de la revolución en 1917. Józef Piłsudski se hizo con el poder mediante un golpe de Estado en Polonia, en 1926.

En Portugal, la dictadura instaurada por el golpe de Estado de 1926 culminó con el Estado Novo de Salazar. En Italia gobernaba Mussolini, que había llegado al poder en 1922. Antiguo militante socialista, Mussolini sacó las consecuencias políticas que se deducían de la crisis del liberalismo y había logrado realizar aquello con lo que los teóricos primeros del nacionalismo, en Francia y luego en Italia, soñaron un día: la fusión del nacionalismo, constituido como movimiento político propio, con el sindicalismo, entendido este como la movilización de los trabajadores contra el socialismo dispuesto a integrarse en la democracia liberal. Era lo que Barrès había intuido, hasta el punto de ser el primero, según explica Zeev Sternhell, en utilizar la combinación de «socialismo nacionalista».[96] Mussolini daba cauce a un movimiento de orden revolucionario, que pondría en marcha las gigantescas energías liberadas por el fin del liberalismo.

El nuevo dictador español, y el mismo rey Alfonso XIII, eran fervientes admiradores de Mussolini y así se lo hicieron saber durante la visita que cursaron a Roma, casi como quien va de peregrinación, a finales de 1923. Sin embargo, el golpe de Estado del 13 de septiembre de 1923 era muy distinto de la Marcha sobre Roma de 1922, aunque tampoco era un pronunciamiento más, de los varios que la vida política española había conocido a lo largo del siglo XIX. A diferencia de estos, Primo de Rivera no estaba adscrito a un partido, como lo estuvieron Narváez, O'Donnell o Serrano. Primo de Rivera tenía detrás sus propios apoyos sociales que él había sabido aprovechar con su gesto de septiembre de 1923.

Sin embargo, entre los pronunciamientos decimonónicos y el golpe de Estado moderno, Primo de Rivera se encontró en un terreno difícil de definir. Lo suyo, en realidad, era el regeneracionismo. El regeneracionismo había fracasado como movimiento político inmediatamente después de la derrota de 1898, cuando Joaquín Costa y sus amigos no fueron capaces de crear un partido nacional y cuando el general Polavieja, que encarnaba los ideales regeneracionistas, no tuvo más remedio que integrarse en un

gobierno presidido por una figura liberal y conservadora, ajeno, por tanto, al significado profundo del regeneracionismo, aunque no del todo a su retórica, como era Francisco Silvela. Antonio Maura también utilizó después la retórica regeneracionista, pero lo era muy poco, como tampoco lo fueron Canalejas ni Santiago Alba —aborrecido por Primo de Rivera— ni ninguno, de las grandes figuras de la política nacional hasta 1923. En cambio, el regeneracionismo sí que había triunfado en Cataluña y había dado lugar al nacionalismo catalán. Ahora, tras el fracaso de la democratización y justo después de un nuevo «desastre» militar, se daban las condiciones para poner en marcha el experimento a una escala muy distinta, nacional esta vez.

Como ya sabemos, la base ideológica y programática del regeneracionismo consistía en oponer la España real a la España oficial. Primo de Rivera utilizará una retórica algo modernizada, en particular gracias a las aportaciones de Ortega, que puso en circulación la crítica a la «vieja política» en contraposición a la «nueva». Esta no se definía con gran precisión salvo, eso sí, en contraste con aquello que iba a sustituir. Ortega, que recibió con simpatía el golpe de Primo de Rivera, no parecía entender las consecuencias políticas de su crítica y sus metáforas. Primo de Rivera, sí. Para él la «vieja política» encarnó, por lo fundamental, el parlamentarismo, y no sólo en la versión disfuncional que prevalecía desde por lo menos 1917, sino en todos los sentidos. La «nueva política» sería antiparlamentaria y antiliberal. Los partidos políticos encarnaban la oligarquía y los caciques que parasitaban las energías del país. El pueblo, ya lo sabemos, siempre goza de buena salud. Contra ellos se había alzado el regeneracionismo. Por fin había llegado la hora de apartarlos de un manotazo.

Por muy grande que fuera la decadencia del régimen constitucional, la empresa no dejaba de tener sus puntos de heroicidad, algo de hercúleo y titanesco. El dictador sería una nueva encarnación del cirujano de hierro que Joaquín Costa, que soñó con un auténtico nacionalismo español, había encarnado en su tiempo,

aunque fuera a título póstumo. Muchos seguidores de Antonio Maura —en su momento y luego, cuando Maura dejó paso al maurismo— encontraban en su líder madera de caudillo, pero Maura era demasiado liberal y demasiado demócrata como para no darse cuenta del ridículo que estaba destinado a hacer el superhombre español.

Primo de Rivera, en cambio, creyó en un primer momento que el papel le venía como un guante. En su primer manifiesto hizo gala de su masculinidad, una «masculinidad completamente caracterizada».[97] Unamuno se burló de él sin compasión, pero Primo de Rivera sabía lo que quería decir. La declaración de masculinidad era toda una declaración de principios contra lo que el régimen liberal representaba. La lucha contra el caciquismo y la oligarquía, que era lo que los españoles pedían, requería un hombre de verdad, que despejara aquella atmósfera mefítica, descubriera, saneara y aireara la herida, y acabara con la corrupción que impedía al pueblo español manifestarse en plenitud. Como se ve, las metáforas se acumulaban a modo de programa político y siempre apuntaban a lo mismo: la violencia como principio legitimador de un régimen viril, masculino, que sustituyera al «régimen de la libertad» infectado de abulia y de impotencia —términos todos, como la propia libertad, femeninos.

Investido de su misión de cirujano de hierro, con las Cortes suspendidas y los partidos políticos acallados, Primo de Rivera se organizó su aparato de poder, que consistió en un gobierno compuesto de militares, disciplinados y eficientes. Era exactamente lo que se esperaba de él: eficacia y energía. Virtudes de lo moderno, transferidas a una política que no quería serlo y que —más bien— abominaba de la política como lo más irremediablemente corrupto de la acción humana. Luego vinieron los delegados gubernamentales, que se encargarían de trasladar a las provincias las decisiones de lo que se llamó el «directorio militar», del que dependían directamente, sin más mediaciones: serían los ojos y las manos de la gran empresa del descuaje del caciquismo. Aquel proyecto, centralista en un grado

notable, más aún que el sistema puesto en marcha por el liberalismo del siglo XIX, chocó pronto con el regeneracionismo nacionalista catalán. Como era natural, el regeneracionismo de Primo de Rivera apelaba a la unidad del país y de él emanaba una retórica de intensas evocaciones nacionalistas a una España única, de identidad inmutable y eterna. Aunque hasta el final Primo de Rivera pudo seguir contando con Cambó y otros nacionalistas como interlocutores, el nacionalismo catalán no aguantó que aquello se tradujera en medidas como la prohibición del uso del catalán en los actos públicos y la supresión de la enseñanza en catalán.

El grueso de la política de Primo de Rivera se concentró, como es bien sabido, en el desarrollo y la modernización de España. Entre sus realizaciones más duraderas está la política hidráulica. La inversión en carreteras e infraestructuras viales también cambió, de arriba abajo, las comunicaciones. Se dio prioridad a la reforestación. Y el directorio tomó la iniciativa en cuanto a la política industrial y económica. Primo de Rivera favoreció la creación de grandes monopolios, como Campsa y Telefónica, que, bajo control del Estado, fueran capaces de poner la producción de la riqueza al servicio del bien común. Era una obsesión que venía de la crisis de fin de siglo, cuando nadie parecía en condiciones de controlar las nuevas realidades sociales que la libertad económica ha puesto en marcha. Otro tanto había ocurrido con los intercambios. La dictadura de Primo de Rivera puso en funcionamiento lo que se ha llamado «nacionalismo económico», ya practicado desde tiempos de Antonio Maura, que consistió en proteger la producción nacional mediante la intervención y, llegado el caso, la inversión estatal. La dictadura intervino también en la enseñanza y desde su posición de fuerza, en particular con respecto a la Iglesia, pudo acometer la tarea de crear una red de instituciones que hiciera progresar la extensión de la alfabetización y la enseñanza, el gran fallo del liberalismo español.

La inspiración regeneracionista es la base de todo este vasto programa de realizaciones. Fue como la puesta en práctica de los

eslóganes de Costa —por ejemplo, el de la escuela y los garbanzos— y de sus reflexiones, más líricas, sobre la auténtica vida del pueblo: el agua, los árboles y los bosques. La dictadura de Primo de Rivera también actualiza el sueño regeneracionista de acabar con la política. En vez de políticos, el nuevo régimen opta por los militares, primero, luego por los ingenieros, los funcionarios, los profesionales de todas clases. La dictadura hace así pedagogía de la nueva actitud. Sólo la supresión de la política ha permitido modernizar el país.

Claro que la modernización y el desarrollo, que son elementos básicos del programa antipolítico y nacionalista de la dictadura de Primo de Rivera, como lo son de otros varios regímenes autoritarios y totalitarios de aquellos años, plantean problemas nuevos. El regeneracionismo y la propia mentalidad de Primo de Rivera responden a una actitud nostálgica de un orden natural, donde cada miembro de la sociedad encuentra el lugar y la función que corresponde. Sin embargo, lo que se pone en marcha con los programas de regeneración, es decir, de desarrollo, es algo muy distinto. Puede haber un simulacro de «orden», pero eso engaña a poca gente. El resultado no es la vuelta a una sociedad orgánica. Como ha explicado Marcel Gauchet, el resultado es el alumbramiento de una sociedad estructurada mediante una organización consciente, un diseño racional que tiene en cuenta criterios ineludibles de rentabilidad. La paradoja, que volveremos a ver con la dictadura de Franco, consiste en que cuanto mejores resultados alcanza la aplicación de un programa nostálgico y antipolítico, más racionalidad produce y, por tanto, más se moderniza la sociedad y más se aleja de los parámetros organicistas que inspiraban el plan de regeneración.

Y si en lo social acaban saliendo a la luz las contradicciones de una modernización realizada en nombre de la contrarrevolución, más aprisa aún afloran en la política. Para evitar la lucha de clases, consecuencia de un liberalismo que ha acabado dividiendo un cuerpo social que debería conservarse unánime, la dictadura de Primo de Rivera creó un nuevo «organismo», los comités paritarios,

encargados de mediar entre empresarios y trabajadores. Habría sido de esperar que Primo de Rivera organizara además un sindicato propio, continuando el proyecto nacionalista de alianza con los trabajadores. Pues bien, ni siquiera favoreció a los sindicatos católicos y se inclinó por la colaboración con el Partido Socialista y la UGT, que, por su parte, se prestaron a una colaboración que los ponía en posición ventajosa con respecto a los anarquistas de la CNT. Primo de Rivera debió de pensar que podía integrar a los socialistas en su proyecto de modernización organicista antipolítica.

En cuanto al terreno puramente político, al fin y al cabo inevitable, la dictadura de Primo de Rivera diseñó una Asamblea Nacional que fue la primera cámara de representación corporativa que se puso en marcha en Europa después de la Gran Guerra. La Asamblea no se elegía por sufragio universal, consecuencia nefasta y destructiva del igualitarismo individualista liberal. Los representantes lo serían de los organismos sociales. Más que un papel legislador y de control —porque no le correspondía la titularidad de la soberanía nacional— tendría una función de debate y consejo. Sería una representación autorizada de lo que el regeneracionismo había llamado las «fuerzas vivas», por contraste con las degeneradas o moribundas de la democracia liberal. Para controlar el proceso, el directorio organizó un partido, la Unión Patriótica, que recuperaba en el nombre el programa de refacción de la dignidad de la patria que estaba en el fondo de todo. Anuladas las demás organizaciones políticas, la Unión Patriótica sería el partido único.

Primo de Rivera tuvo éxito en su programa de modernización..., con la consecuencia, inesperada para él, de crear expectativas nuevas, que su programa corporativista y antipolítico no era capaz de satisfacer. Tal vez lo podría haber hecho de haberse decidido a plantear una auténtica política nacionalista de corte revolucionario, a lo Mussolini. Aquello habría exigido crear un sindicato propio para encuadrar a la clase obrera y dar salida a la pulsión revolucionaria que el nacionalismo plantea. El nacionalismo político exige un

ejercicio de movilización total que Primo de Rivera no llevará a cabo. Prefiere, como ya hemos visto, la colaboración con los socialistas, supeditada, como es natural, a las posibles ventajas que los socialistas sean capaces de sacar. Por su parte, la Unión Patriótica se convertirá pronto en un nuevo partido político, como aquellos tan oligárquicos y caciquiles que venía a sustituir. En el fondo, Primo de Rivera no aspira a movilizar a las masas. Probablemente, ni siquiera entendía el concepto.

El sujeto al que se dirige Primo de Rivera no son, efectivamente, las masas encuadradas en un programa revolucionario de refundación de la nación española. Es el pueblo español tradicional, con el que está seguro de compartir creencias, costumbres, propensiones sentimentales, modos de vida e incluso un cierto sentido del humor. El dictador se dirige a él en persona desde sus *Notas oficiosas*, que manda publicar en la prensa, y en las que le cuenta, como a una persona de confianza, los dilemas a los que se enfrenta, sus problemas diarios y casi íntimos. Primo de Rivera confía en que los españoles, con los que comparte tantas cosas, le van a entender de cuerpo entero. Lo suyo es la familia, no la brutalidad del fascismo.

Las mismas figuras que el régimen toma como ejemplo revelan esta debilidad. No fueron héroes triunfadores, ni fundadores de nuevas realidades, sino hombres fracasados, como Costa y Ganivet, almas vencidas y arrasadas en la crisis de fin de siglo. El propio Primo de Rivera es un militar conservador, incapaz de pensar más allá de una organización social tradicional y ajeno a cualquier proyecto de ingeniería social que intente fundar un hombre nuevo desde el Estado. Lo suyo es una España católica, tradicional, respetuosa de costumbres que se consideran inmemoriales y, claro está, de la propiedad privada.

La dimensión política de la contradicción entre el regeneracionista nacionalista y el conservador se advierte bien en la relación con el rey. Alfonso XIII tuvo varias razones para aceptar el golpe de Estado. Se debió de figurar que era un paréntesis tras el cual

volvería la monarquía constitucional, probablemente más democratizada. También debió de imaginarse que era la ocasión adecuada para cumplir su sueño, vigente desde su acceso al trono, de convertirse en un gran monarca regenerador.

Así que el rey verá con desconfianza creciente cómo el régimen parece ir afianzándose a costa de su poder y su figura, mientras que Primo de Rivera se esfuerza por establecer fórmulas nuevas de gobierno sin acabar con la legitimidad monárquica de la que se siente dependiente. Nunca, efectivamente, se atrevió a enfrentarse con el rey. Al llegar el momento del choque, opta por salir de escena. La actitud revela la incapacidad de Primo de Rivera, y del regeneracionismo español, para apartar la España tradicional y convertirse en un proyecto auténticamente nacionalista, es decir, revolucionario. La Corona, que encarna la nación española histórica, es un obstáculo insuperable para esta reconversión del regeneracionismo en nacionalismo, sin la cual el regeneracionismo no cumple su propia vocación. La propia naturaleza de la monarquía está, en realidad, en el origen de la posterior caída del rey que quiso ser regenerador. No sabemos si Alfonso XIII sabía lo que eso quería decir: un rey nacionalista.

Reaccionarios frente a la República. Los nacionalistas de Acción Española

Con la caída de la dictadura de Primo de Rivera, llegó un intento de reconstruir el orden constitucional liberal. Fracasado este, llegó la Segunda República y, con ella, la recomposición de los partidos políticos. A la izquierda se hizo fuerte un Partido Socialista que parecía por fin dispuesto a aceptar los principios de la democracia liberal. Le acompañaban varios grupos republicanos, en particular el Radical Socialista de Marcelino Domingo y Álvaro de Albornoz, y Acción Republicana, de Manuel Azaña. También aquí se situaban la Esquerra Republicana de Catalunya, con Jaume Aiguader, Joan

Lluhí y Lluís Companys. (De los nacionalistas catalanes conservadores quedó Cambó, y casi como representante simbólico, por la enfermedad que se le había diagnosticado poco antes y el descrédito provocado por su relación con la dictadura.)

La derecha tuvo que someterse a un cambio profundo, que requería nuevos planteamientos organizativos, nuevos contenidos ideológicos y nuevas estrategias. Del cataclismo moral y político, difícil de imaginar hoy en día, emergieron varios grupos que recogieron diversas formas de enfrentarse a una realidad en la que el experimento autoritario encabezado por la monarquía había dejado paso, de la noche a la mañana, a una república democrática.

Alejandro Lerroux, Miguel Maura y Niceto Alcalá Zamora, entre otros, se situaron en el centro derecha liberal. Maura y Alcalá Zamora acababan de abandonar el monarquismo, mientras que Lerroux y su Partido Radical siempre habían sido republicanos, aunque habían evolucionado de la extrema izquierda al centro mismo del nuevo régimen. Ninguno de ellos planteó una opción nacionalista. Hacía mucho tiempo que Lerroux había abandonado sus ambiciones revolucionarias, y con ellas cualquier aspiración, si es que la tuvo alguna vez, de convertirse en el caudillo de un movimiento español de tipo nacional sindicalista. El resto —es decir, quienes seguían a Miguel Maura y a Alcalá Zamora— eran demócratas liberales incapaces de concebir una ruptura con el régimen de la libertad y con aquello que luego se llamó «democracia formal»: para ellos, la única democracia imaginable.

A la derecha acabó apareciendo, a partir de 1933, la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA). En la CEDA confluyeron el núcleo de Acción Nacional, un partido fundado nada más proclamarse la República, y varias agrupaciones políticas de carácter regional, entre ellas la Derecha Regional Valenciana (la más importante) y la Unión Navarra. Acción Nacional reunía a católicos dirigidos por Ángel Herrera Oria —con el periódico *El Debate* como órgano de comunicación— y a monárquicos de diversa índole, algunos de ellos más dispuestos que otros a aceptar la nueva

situación republicana, aunque no comulgaran con ella. Ninguno tenía la menor confianza en la República democrática. Una de sus consignas primeras fue «salvar España». Continuaban así la retórica y la mentalidad según la cual la situación creada por el liberalismo y luego por la democracia pone en peligro a España, identificada con la religión católica y —aunque no siempre, o no del todo— con la monarquía.

Azaña, de acendrado nacionalismo republicano, quería reservarse el término «nación». Obligó a Acción Nacional a cambiar de nombre, con lo que pasó a llamarse «Acción Popular» en 1932. La CEDA, bajo la dirección de Ángel Herrera y de José María Gil-Robles, desarrollará el planteamiento previo de AN o AP. La nueva derecha española aceptará la República siempre que la República respete los derechos de la Iglesia católica y el orden social y económico vigente. Eran planteamientos muy generales, que podían haber hecho evolucionar a la CEDA hacia la posición propia de un partido cristiano, integrado en la democracia. No lo era del todo en sus primeros años —no aceptaba la Constitución, por ejemplo—, aunque al ganar las elecciones, en 1934, respetó los resultados electorales, algo que no hicieron los republicanos de izquierdas.

El levantamiento revolucionario de octubre de 1934, cuando Lerroux incluyó en el gobierno a los representantes de la CEDA, abrió unos años de radicalización que impidieron conocer la evolución del partido en condiciones de normalidad democrática y constitucional. Las juventudes del partido (Juventudes de Acción Popular) imitaron en las formas y las actitudes a los grupos socialistas y fascistas, pero el núcleo de la CEDA siguió siendo un partido de orden, conservador y católico. Defendía una España tradicional, ajena a cualquier nueva España regenerada en la hoguera de una gran crisis. Su querencia por el orden establecido, las costumbres «de toda la vida» y la religión como base de la sociabilidad la alejaban de las propuestas radicales de refacción de la nación, características del nacionalismo, ya sea de derechas o de izquierdas.

Una tercera propuesta surgida en el campo de la derecha —después de la derecha republicana liberal y la propia CEDA— la constituían los carlistas. La derrota definitiva en 1876 los había dividido y enfrentado, pero todos ellos vieron en la República la materialización de aquello que la revolución liberal había puesto en marcha. Las fuerzas destinadas a subvertir el orden tradicional se disponían a acabar con la civilización, que no podía ser más que cristiana. Ante el apocalipsis inminente, las diversas ramas carlistas unieron sus fuerzas en una organización que llamaron «Comunión Tradicionalista». Comunión Tradicionalista tenía una implantación local, en Navarra, el País Vasco y Cataluña, zonas de tradición carlista. (El nacionalismo vasco había avanzado poco en su proyecto de asimilar a los carlistas en su propuesta, tan ajena a las tradiciones y a las costumbres religiosas locales.) Consiguieron pocos diputados, pero la solidez de sus apoyos y sus redes, así como una identidad perfectamente reconocible, con más de un siglo de veteranía, les daban una fuerza particular. Tenían incluso una organización paramilitar, los requetés, recuerdo de su vocación belicista. Su venerable lema «Dios, patria y rey» había influido incluso en el de los alfonsinos primorriveristas, que aspiraban a exaltarse con una imitación: «Religión, patria y monarquía».

En la década de 1930, los carlistas querían, como cien años antes, la devolución del trono de España a la rama carlista de la familia Borbón. En ese punto se cifraba el núcleo de aquella propuesta alternativa al orden liberal y democrático surgido de las revoluciones de finales del siglo XVIII y principios del siglo XX. Por mucho que constituyeran una posición respetable y, sobre todo, un refuerzo serio si llegaba el momento de una sublevación antirrepublicana, aquello, de por sí, era pura nostalgia de un mundo desaparecido para siempre. Las evocaciones más hermosas del carlismo habían aparecido, precisamente, a raíz de la crisis de fin de siglo, cuando se hundió definitivamente todo aquel pasado. Ponían en escena un mundo de violencia, de gesticulación melodramática exasperada hasta el límite: es el universo del Barrès apologista del

odio en *Du sang, de la volupté et de la mort*, o el del Valle-Inclán —el mismo que homenajeó a Barrès en su *Retablo de la avaricia, la lujuria y la muerte*— de las *Sonatas* y de las *Comedias bárbaras*. (Otra representación extraordinaria, más delicada y humana, es la que Baroja plasma en las *Memorias de un hombre de acción*, aunque aquí desde un antirromanticismo radical, y más bien como respuesta a la saga liberal de los *Episodios nacionales* de Galdós: si esta no tenía sentido, tampoco lo había tenido el carlismo.)

Casi dos años después de proclamada la República, se formó un nuevo grupo que reunió a los derechistas que también revindicaban la monarquía, pero con el rey titular don Alfonso al frente. Se llamó «Renovación Española», lo dirigió Antonio Goicoechea, maurista importante durante la dictadura. Algunos de los colaboradores en la dictadura habían participado en la creación de Acción Nacional. Otros emprendieron un camino propio. Tras la quema de conventos de mayo de 1931, decidieron pasar a la acción y, tras una conspiración frustrada, fundaron la revista *Acción Española*. El primer número se publicó en diciembre de 1931 y la revista duró hasta junio de 1936, con una interrupción impuesta por la censura gubernamental, entre agosto y noviembre de 1932, tras el intento de golpe de Estado —un pronunciamiento, en realidad— del general Sanjurjo.

Entre los miembros fundadores de Acción Española estaban Eugenio Vegas Latapié, auténtico ideólogo del grupo; el erudito Pedro Sainz Rodríguez; Fernando Gallego, marqués de Quintanar —más político—; José Calvo Sotelo, que fue de los ministros más reformistas de la dictadura, y Ramiro de Maeztu. El grupo pudo ser considerado continuación de la Unión Patriótica de Primo de Rivera, ya que buena parte de los que lo formaban habían apoyado al dictador. Además, la dictadura había traído una novedad inédita desde tiempos de Fernando VII. Por primera vez se criticaba desde el poder —en concreto, desde la Unión Patriótica, y en la pluma de José María Pemán— la alianza de la Corona con el liberalismo.

El grupo, en realidad, no escatimaba las críticas a Primo de Rivera. Para Vegas Latapié, la dictadura había carecido de un programa ideológico, y Sainz Rodríguez insistía en que, en vez de personalismos, era necesario elaborar un discurso intelectual comprometido. Lo que estaba en el centro de las críticas era el regeneracionismo de Primo de Rivera, que ahora, después de la llegada de la Segunda República, parecía como una continuación del liberalismo que había acabado abriendo las puertas a la ruptura. El regeneracionismo, es decir, el intento de articular el nacionalismo español de principios de siglo, ya no valía. Había que enfrentarse a la tarea de elaborar un nacionalismo auténtico, integral. Y Acción Española debía servir como un laboratorio de ideas para crear esa alternativa. La inspiración, como siempre, vendría de Francia, y en concreto del nacionalismo francés de Charles Maurras, que a principios de siglo se había incorporado a un grupo llamado «Action Française», se había convertido en su figura más representativa y desde 1908 venía editando un periódico, también llamado *Action Française*, desde el que se elaboró buena parte del ideario fascista europeo surgido de la crisis de fin de siglo. Los nacionalistas, como ya hemos comprobado, son excelentes traductores.

Para el grupo de Acción Española, había que enfrentarse a una situación nueva y esa novedad era, definitivamente, la instauración de la democracia. El liberalismo había dejado paso a su continuación lógica, y con la democracia, como también era natural que ocurriese había llegado el desplome de la monarquía. En una línea de pensamiento que ya conocemos, y que se remonta a Donoso Cortés, la democracia —culminación del liberalismo— traería el socialismo, que a su vez era el final de la civilización. La República, además, había vuelto a dar carta de naturaleza política al nacionalismo catalán, que para los miembros del grupo de Acción Española era, también, el resultado de liberalismo. El liberalismo, por tanto, no sólo no había conseguido crear una nación española. Había acabado por poner en cuestión la nación española histórica, su unidad, su existencia.

Una de las posibles respuestas ante esta crisis era la que ofrecían los grupos fascistas, que repasaremos en el siguiente epígrafe. Algunos de estos fascistas, como Ledesma Ramos, colaboraron con Acción Española. El grupo, por su parte, mostró su interés por lo que seguía siendo una novedad. Muchos de sus participantes se sentían próximos al régimen de Mussolini y la llegada al poder de Hitler suscitó entre ellos una gran curiosidad. Sin embargo, el fascismo, y muy en particular el nazismo, presentaban problemas insalvables. En cierto sentido, eran demasiado modernos, demasiado artificiales. El Estado pesaba demasiado y la organización burocrática destruía cualquier resto de humanidad, de orden social natural. El conocimiento de las prácticas eugenésicas y el racismo tampoco eran aceptables para aquellos intelectuales y aristócratas que, aunque conscientes de pertenecer a una elite, se sabían ajenos a la raza escogida de los arios. Sobre todo, habían hecho del catolicismo el fundamento de toda su ideología. La cuestión religiosa le había planteado problemas a Charles Maurras. No era creyente, pero consideraba que el catolicismo era imprescindible para fundar el orden nuevo, es decir, tradicional, al que él aspiraba. Como ya sabemos, la Iglesia católica no aceptó aquel utilitarismo cínico. Maurras fue excomulgado, y algunos de sus escritos, incorporados al *Índice*. No todos los católicos apreciaron la ironía de la situación. Los miembros de Acción Española jamás se atreverían a llegar a tanto.

La respuesta de Acción Española consistió en la elaboración de una teoría de la contrarrevolución. Ya la conocemos, porque actualizaba ideas que el pensamiento contrarrevolucionario europeo, y en España Donoso Cortés, había venido produciendo desde hace cien años. El cataclismo revolucionario de los años treinta es la consecuencia del liberalismo y, en última instancia, la actualización de la revolución de finales del siglo XVIII: la francesa, y la española liberal de entre 1812 y 1843. La república es su forma política y pone en práctica, sin restricciones, la utopía de Jean Jacques Rousseau según la cual es posible crear una sociedad que prescinda de la trascendencia. Más allá, los reaccionarios de Acción Española

buscarán el origen de esta monstruosidad en los fundamentos mismos de la Ilustración: el racionalismo cartesiano, la Reforma, el antropocentrismo renacentista y, claro está, en la libertad religiosa. No resultaba difícil insertar en esta reflexión a conservadores como Menéndez Pelayo, con su exaltación de la España católica y su antipatía por la Ilustración española, o como Ortega, tan crítico con el proyecto de la modernidad.

Ante la monstruosa amenaza de la revolución, hay que levantar barreras, buscar formas de defenderse. La primera, como ya sabemos, será la nación. No, claro está, la nación de ciudadanos con derechos garantizados en el pacto constitucional —que es la forma política de la república, es decir de la revolución— sino la nación que configura unitariamente —orgánicamente, para ser precisos— la variedad de las formas sociales y expresivas. Sin la nación, efectivamente, todas estas formas, de origen divino, se extravían en la irrelevancia. Es la nación la que les da un sentido superior y, literalmente, las aúna en una misión y un significado que las trasciende. Por eso la nación se manifiesta en todo, hasta en lo más aparentemente irrelevante. Es nuestro ser de españoles el que da sentido a nuestros actos.

Acción Española propone, por tanto, como Maurras, un nacionalismo integral, absoluto si se quiere, que lleva a sus últimas consecuencias los principios surgidos con la crisis de final de siglo y que proporcionarán su contenido a todos los nacionalismos, el francés, el alemán, el italiano, el catalán y, claro está, el español.

Sin embargo, es en este punto donde el nacionalismo de Acción Española se complica. Efectivamente, al teorizar la contrarrevolución desde una perspectiva española, estos nacionalistas, que lo son sinceramente, sin el menor reparo, adoptan un punto de vista específico. Es el de la consideración de España como protagonista de un ciclo cultural, o antropológico, específico y ajeno al que ha seguido el mundo moderno. España, según esta teoría que ya conocemos, se habría mantenido al margen de la Reforma y, por tanto, de la modernidad. Lo que era una desviación para los

ilustrados europeos y luego para los krausistas, y lo que fue objeto de fantasía más o menos alucinada para los románticos, resulta ser, para estos nacionalistas, una bendición, algo casi milagroso. A diferencia de lo que imaginó Barrès, sin embargo, esta peculiar posición no acerca a España al inconsciente, a lo irracional absoluto. Lo que España ha sabido hacer es preservar el orden previo a los inicios mismos de la revolución, de la modernidad. España, la cultura y la nación españolas, han preservado su naturaleza premoderna, ajena a las pulsiones destructivas de la modernidad y, por tanto, de la revolución, del liberalismo y de su producto fundamental, que es el socialismo.

España constituye una trinchera desde la que resistir los envites de la modernidad. Desde esa trinchera, convertida en fortaleza, se debe lanzar la reconquista que restaure aquella hermosa realidad, cohesionada, segura y llena de sentido, previa a lo moderno. Para llevar a cabo este programa —destilado de la ideología contrarrevolucionaria española— se ofrecen dos instrumentos, el uno puramente político, el otro de un orden algo distinto. El primero es la monarquía, una institución reverenciada por Charles Maurras, que preconizaba un orden tradicional coronado, por así decirlo, por la figura del rey. En realidad, la monarquía es la encarnación del principio que organiza el conjunto de la sociedad en un orden orgánico. La figura del rey no es un simple símbolo. Es el elemento por el cual el orden divino se hace visible en el mundo. La monarquía, por tanto, es algo más que un régimen. Es la garantía de que el mundo permanece regido por la trascendencia, ordenado mediante un plan superior sin el cual andamos perdidos, «sin cabeza» como se dijo en tiempos de la guerra de la Independencia.

El segundo elemento es una dimensión interna de este orden, pero que lo saca de sí mismo y lo proyecta a una dimensión mayor, propiamente universal. Si hubiera sido por Eugenio Vegas Latapié, la revista *Acción Española* se habría llamado *Contrarrevolución*. Otro miembro del grupo, Ramiro de Maeztu, propuso un nombre distinto: *Hispanidad*. El de Vegas Latapié era directamente ideológico y

político. El último tenía una dimensión distinta, muy propia de su promotor. En páginas anteriores vimos a Ramiro de Maeztu participar de joven en el célebre —y perfectamente irrelevante— Grupo de los Tres, con Azorín y Baroja. Luego Maeztu se fue a Gran Bretaña, donde descubrió la vida ordenada y tranquila, así como el fabianismo, la vía inglesa al socialismo que acabó con el Partido Liberal y dio pie el Partido Laborista. La Gran Guerra, que Maeztu vivió en directo, le llevó a una reflexión crítica acerca de los presupuestos ideológicos y filosóficos en los que se había movido hasta entonces. Maeztu carece de los instrumentos conceptuales que le habrían permitido teorizar el cataclismo. Aun así, tenía la suficiente sensibilidad e inteligencia para darse cuenta del cambio ocurrido. De ahí surgirá una reflexión sobre la crisis del humanismo que está en la base de lo que vendrá después. Luego Maeztu apoyará a Primo de Rivera, pasará por una fase sorprendente de fascinación ante el capitalismo norteamericano —no durará mucho— y acabará teorizando la *hispanidad* hasta recopilar estos trabajos en un volumen (*Defensa de la hispanidad*, de 1934), de gran repercusión.

Maeztu tomó prestada la idea a un sacerdote, Zacarías de Vizcarra. Este quería designar el conjunto de los pueblos de habla española y cultura hispana, pero también de los principios y virtudes que todos ellos comparten. La idea venía de años antes, y entre sus orígenes está el impulso político y cultural que llevó al gobierno de Antonio Maura a instaurar el día de la Raza en 1918 y al escritor José Enrique Rodó a personificar en *Ariel* (1900) un espíritu hispánico que encarnaría el idealismo —la generosidad, la caridad y el amor— frente al egoísmo de la sociedad norteamericana. Aquello tenía algo de revancha del 98, con el espíritu hispánico al frente de una alianza de pueblos y naciones maltratados por la superioridad imperialista de Norteamérica, símbolo absoluto de la modernidad. Desde otra perspectiva, la hispanidad era el espíritu y el orden del humanismo católico opuesto al materialismo protestante. No era, como es fácil de comprender, un concepto ideológico. Era un mito, un concepto y una

imagen que se captan mediante la intuición, como aquellos que Sorel gustaba de inventar.

El concepto de hispanidad planteaba de nuevo, y de forma original, el problema del imperio y del imperialismo, que, como ya vimos, constituyó una de las dimensiones fundamentales del incipiente nacionalismo en la crisis de fin de siglo. Y en buena medida es posible interpretar la hispanidad como una forma de expresar la ansiedad nacionalista: el estado de ánimo surgido de la convicción de que la nación está a punto de desaparecer. Hay una diferencia, sin embargo. El imperialismo expresa esa ansiedad mediante una fórmula adecuada a la crisis, una figuración moderna a pesar de las referencias «imperiales». La hispanidad, en cambio, va a buscar su formulación en la historia: el imperio tal como lo realizó Roma, tal como querían realizarlo los alemanes y los rusos, y el imperio tal como lo realizaron los españoles, aunque no en Europa: el imperio como unidad cultural, política y religiosa.[98]

Por eso Ramiro de Maeztu se puede proclamar ajeno al imperialismo (y al nacionalismo, como José Antonio Primo de Rivera). El imperialismo del finales del siglo XIX es contemporáneo de la crisis de la nación liberal y aparece al mismo tiempo que el nacionalismo. La hispanidad, en cambio, parte de la constatación de la existencia de un espacio cultural y espiritual homogéneo anterior. Los imperialismos modernos son expansivos para aliviar la ansiedad nacionalista. La hispanidad, en cambio, no preconiza ninguna expansión. Es la idealización conceptual de una unidad que se da por existente. Enrique Ucelay-Da Cal ha sostenido que al menos una parte de la retórica imperial del nacionalismo español de los años treinta, en particular la de los fascistas de Falange (y el de Acción Española, se puede añadir), puede estar influida por el imperialismo de los nacionalistas catalanes, que descubrieron el fascismo antes que el resto de los españoles. Es muy posible, aunque hay que tener en cuenta que allí donde los nacionalistas catalanes querían ver a Cataluña presidir la regeneración moral de España, al modo que las naciones europeas gustaban de verse a sí mismas civilizando a los

atrasados pueblos de África o de Asia, los nacionalistas españoles parten de un imperio —la hispanidad— ya existente y que ya cumplió su obra auténticamente civilizadora. Así como conviene distinguir entre nación y nacionalismo, también es necesario distinguir entre imperio e imperialismo.

Los nacionalistas catalanes y los españoles —o los imperialistas nacionalistas y los nostálgicos del imperio— sí que se parecen, en cambio, en cuanto a la voluntad de restaurar un orden corporativo, organicista, de base religiosa y de antes de la nefasta Edad Moderna. Ahora bien, es justamente porque los dos intentan articular un proyecto nacionalista por lo que los partidarios de la hispanidad deben dejar bien clara su particularidad. En el fondo, hay competencia por la marca, y no es cuestión de que se les confunda con el nacionalismo catalán. Por eso insisten en la hispanidad, que aspira a infundir en ese nacionalismo español las virtudes propiamente humanas de lo universal. La paradoja está servida. Si lo hispánico, que resume lo español, puede resultar tan útil a la hora de oponerse a la modernidad, es precisamente porque acentúa lo que en cada español hay de universal, no de particular. Desde una perspectiva distinta, se diría que aquellos ideólogos y políticos seguían intentando encontrar una solución al problema filosófico planteado por Ortega cuando inauguró la posmodernidad con las *Meditaciones del Quijote*, en 1914.

Se comprende, por tanto, que la hispanidad plantee al nacionalismo español tantos problemas como los que, en apariencia, viene a resolver. Ya hemos visto que la monarquía constituía de por sí un valladar sólido contra el proyecto nacionalista. Veremos pronto cómo el catolicismo, que parece apuntalar e incentivar algunos elementos propios del nacionalismo, acaba también bloqueándolo. La hispanidad, que constituye en cierto sentido la síntesis de los dos, funciona de una forma parecida. Proporciona argumentos al nacionalismo, pero lo coloca en una dimensión que acaba neutralizándolo. Resulta difícil, efectivamente, compatibilizar el total ensimismamiento en los valores nacionales que constituye el

nacionalismo con una drástica aspiración a lo universal, que los contradice.

Acción Española es una forma tardía de nacionalismo. Aparece no como reacción a la crisis de fin de siglo, sino como reacción a las consecuencias de esta crisis, como el nacionalismo catalán. A veces parece una respuesta casi literal al nacionalismo de Manuel Azaña y de la Institución Libre de Enseñanza, dos de las bestias negras del grupo. Tal vez por haber sido tan tardío, o por haber nacido más como reacción que como consecuencia de la crisis, este nacionalismo que pretende ir más allá de lo que es propiamente nacionalista acaba bloqueado.

Como era de esperar, los miembros de Acción Española se vieron envueltos en el levantamiento contra la Segunda República. Ramiro de Maeztu, al que no se informó de la rebelión, fue detenido y fusilado en Madrid. Otros continuaron su labor bajo la dictadura de Franco. En buena parte, la ideología del nuevo régimen es la elaborada por este grupo en tiempos de la República. Sin embargo, la revista no volvió a publicarse después de la guerra. Fue un síntoma —uno más— de los problemas que planteaba el nacionalismo español.

El nacionalismo de los fascistas españoles. Falange

El fascismo español prendió en Barcelona. Era natural, porque fue en Cataluña donde con más intensidad se habían acogido las propuestas políticas, no sólo las literarias, del nacionalismo desde finales de siglo XIX. También lo era por la presencia de una clase trabajadora numerosa, desarraigada y conflictiva. Lo sorprendente, en realidad, es que no prendiera antes, y con más fuerza. Ya hemos visto cómo Alejandro Lerroux, que reunía algunas de las características que podían haber hecho de él un líder nacionalista, no rompió nunca con una idea de España que lo alejaba del nacionalismo prefascista. A falta de los socialistas, que no supieron implantarse en Barcelona,

fueron los anarquistas los que movilizaron a los trabajadores catalanes. Como el socialismo y el nacionalismo, el anarquismo fue una de las grandes consecuencias sociales de la transformación religiosa ocurrida con la crisis de finales de siglo. Transfirió lo sagrado trascendente al interior de la realidad social, aunque de forma original: inmediata, sin esperas. De ahí el recurso a la violencia pura e indiscriminada. Los problemas del nacionalismo español, que no lograba despegar de ese terreno pantanoso que es el regeneracionismo, le impiden, sin embargo, recuperar para su causa a los sindicalistas anarquistas, como preconizaban los nacionalistas franceses e italianos. El nacionalismo español no acababa de ser moderno. Seguía siendo más español que nacionalista.

Fue en Barcelona donde se crearían algunas organizaciones inspiradas en las que habían surgido al calor del fascismo italiano. Así apareció La Traza, en 1923, creada por personas procedentes de los Sindicatos Libres —una alternativa a la CNT propiciada desde círculos conservadores— y algunos militares. En 1919 se había fundado la Liga Patriótica Española, inspirada esta vez en las Ligas (*Ligues*) francesas, de las que hemos visto algún ejemplo (en particular la *Ligue des patriotes*). La Liga Patriótica Española tenía por objetivo contrarrestar el nacionalismo catalán con otro español. La Peña Ibérica, fundada a finales de 1923, ofreció, por su parte, algo más original: la práctica del deporte, algo que —por otra parte— también estaba en la órbita del fascismo.

Como también era natural, el nacionalismo catalán se nutrió de las aportaciones de los nacionalistas franceses e italianos que habían creado el concepto que aunaría nacionalismo y sindicalismo, lo que se acabaría llamando el «fascismo», movimiento revolucionario para acabar con la democracia liberal, que todos estos nacionalistas odian, como bien ha explicado Zeev Sternhell.[99] Barrès, como apuntó en su día Azaña —que conocía de primera mano el asunto— está detrás de la reivindicación de la tierra y los muertos tan característica de los nacionalistas catalanes. Charles Maurras planteó por su parte una alternativa al centralismo jacobino republicano mediante una

monarquía tradicional que pusiera en valor la diversidad de culturas regionales, entre ellas la occitana. Aquello, como ha estudiado Pedro González Cuevas en su ensayo *Charles Maurras en Cataluña*, no podía dejar de tener efectos en el nacionalismo catalán.[100] El Estado fuerte, corporativista y antijacobino que preconizaba Maurras se podía adaptar, en realidad, a cualquier nacionalismo. Al catalán y al español, como se demostró luego con los ideólogos de Acción Española. No es, como ya hemos visto a propósito del imperio, el único punto de contacto entre el nacionalismo catalán y el nacionalismo español, nutridos del mismo fondo sentimental, de motivos idénticos —el odio al liberalismo— y de las mismas lecturas.

La influencia de Maurras también fue estética, como era de rigor en el fascismo. Maurras contribuyó a poner de moda una estética clasicista y objetiva en la que se podían contemplar con satisfacción quienes veían con interés el nuevo experimento fascista. En Cataluña hubo muchos, entre otros Eugenio d'Ors. D'Ors se empeñó en romper, desde aquella modernidad de tono clásico, con el modernismo, la estética predominante en el nacionalismo catalán. El enfrentamiento terminó con la defenestración de D'Ors por sus correligionarios, lo que acabaría llevándole, más tarde, a contribuir decisivamente a la creación del auténtico glamour fascista español. En los años veinte, alguien intuyó que aquella corriente fascista del nacionalismo catalán podía resultar fecunda en la escena española. Fue Ernesto Giménez Caballero, que no tenía madera de político ni de líder de masas, pero sí de agitador cultural. Giménez Caballero comprendió antes que nadie que entre el fascismo de los nacionalistas catalanes y algunas de las ideas surgidas con el desplome de la monarquía constitucional había muchas cosas en común. Comprendió la relevancia de un nuevo liderazgo, un «cirujano de hierro» plenamente fascista, para el que tuvo diversos candidatos, frustrados todos ellos, entre otros Francesc Macià —el líder republicano y nacionalista catalán— y Manuel Azaña. Giménez Caballero también comprendió, en términos generales, la dirección

que debía tomar el fascismo español: el papel de las «masas» y la ideología antiliberal.

Como Ernesto Giménez Caballero era un hombre atrabiliario y personalista, más pendiente de la promoción personal que de aunar fuerzas en torno a un gran movimiento político, el intento no cuajó. Sin embargo, Giménez Caballero no dejó de escribir, promover empresas como *La Gaceta Literaria* y promocionar lo que hoy llamaríamos «eventos culturales». Uno de ellos fue la exposición de libros catalanes en Madrid, en 1927, a cuenta del «diálogo» entre Cataluña y Madrid. La idea la retomó luego Joan Estelrich, con patrocinio de Cambó, en el famoso encuentro barcelonés de intelectuales catalanes y «castellanos» celebrado en Barcelona en marzo de 1930, el mismo que le dio a Azaña la ocasión de manifestar sus simpatías por el nacionalismo catalán. Así que Giménez Caballero acopió un nutrido material para ir sentando los cimientos del fascismo español.

Sobre el fondo del hundimiento del liberalismo, de la racionalidad y de la religión, Giménez Caballero pondrá en relación dos grandes cuestiones. La del liderazgo, por un lado, que va más allá de la búsqueda del caudillo: la idea fundamental es aquí la de la minoría capaz de resistir la pulsión destructiva de la masa (la anomia, consecuencia del liberalismo) y ofrecer un liderazgo consistente. La otra es la cuestión estética. Giménez Caballero intuyó que la reelaboración institucionista de la crisis española de fin de siglo había llevado a algo que no se podía dejar de tener en cuenta, lo que en páginas anteriores se ha llamado la «vía estética» hacia la nación. En esta vía estética, Giménez Caballero lo integra casi todo: desde el clasicismo del fascismo italiano a las exploraciones más o menos surrealistas del inconsciente, así como las recuperaciones de las manifestaciones estéticas populares. Lo más interesante, y lo que es común a todos estos nacionalistas, de izquierdas y de derechas, es la relevancia concedida al estilo. El nacionalismo ha de ser moderno, y Giménez Caballero se inclina en este punto por la vanguardia, siguiendo la vía de los futuristas italianos, que habían explorado el

terreno fecundo de la analogía entre vanguardia estética y vanguardia política. De nuevo, se confunden la izquierda y la derecha. En nuestro país, además, Giménez Caballero podía invocar la enseñanza de Ortega: el repudio a la idea misma de masa, conglomerado informe y peligroso que necesita ser acaudillada por la minoría selecta. Se seguían sacando las consecuencias políticas de aquella intuición de fin de siglo según la cual la democracia es el rostro abyecto del liberalismo.

La fundación del fascismo español le correspondería, sin embargo, a otros personajes, menos apasionados por la autopromoción, aunque no por la literatura. Uno de los más importantes, el que dejó en el fascismo español una huella indeleblemente personal, fue José Antonio Primo de Rivera, hijo del dictador Miguel Primo de Rivera. José Antonio Primo de Rivera se había interesado por las ideas fascistas en los primeros años treinta, fundó una revista llamada *El Fascio* y llegó a viajar a Roma, donde se entrevistó con Mussolini, a quien admiraba (como lo habían hecho Giménez Caballero, su padre y Alfonso XIII). A su vuelta —y habiendo creado pocos meses antes el Movimiento Sindicalista Español, MES—, fundó la Falange Española. Tal vez se habría llamado «Fascismo Español» de no ser este un término prohibido por la legislación republicana para las organizaciones políticas.[101] (El propio José Antonio y los miembros de Falange tardaron en aceptar la denominación de «fascista» para su movimiento.) Él mismo presentó su grupo con un discurso, en el Teatro de la Comedia, en pleno centro de Madrid. El acto fue acogido con expectación entre algunas elites madrileñas.

La forma no era irrelevante. José Antonio Primo de Rivera insistió desde el primer momento en la necesidad de un liderazgo específico, que supiera dar a la minoría —siempre selecta— el peso político que le corresponde. José Antonio se remontaba a la teoría más sociológica de Robert Michels. También heredaba el aristocratismo de Ortega, al que proporcionaba, sin embargo, un matiz nuevo, al insistir en la vida de sacrificio, más aún que de

servicio. El jefe, el caudillo, encarnaba las virtudes de la nueva comunidad política y debía estar dispuesto a darlo todo por ella.

El gesto rompía con las propuestas surgidas previamente en la órbita del nacionalismo español. Aquí no quedaba nada de la cochambre del regeneracionismo, que no supo comprender la dimensión estética de la ruptura que tenía que realizar y se atuvo siempre a formas decimonónicas..., las mismas con que rompía, en nombre de la autenticidad, el nacionalismo surgido de la crisis. José Antonio había estudiado en la Universidad Central y había asistido a las clases de Fernando de los Ríos, había leído a Unamuno y a D'Ors, conocía las teorías jurídicas alemanas y la joven poesía española. El fascismo dio sentido y forma a esta curiosidad. Y así como Acción Española elaboró —a posteriori— la ideología de la dictadura de Primo de Rivera, José Antonio le proporcionó —también a posteriori — la estética que la dictadura ni siquiera supo que existía. El propio José Antonio, joven, de porte aristocrático, atractivo, *sportman* de inclinaciones anglófilas, daba vida a este ideal nuevo. El nacionalismo español asumía la modernidad, la vía estética al nacionalismo que hasta entonces había sido monopolio de quienes se consideraban los primeros españoles modernos, los institucionistas.

Todo era vanguardista en la Falange. Lo era la tipografía de los panfletos y los carteles. Lo era el color de la camisa (recuérdese el motivo de la camisa en la Institución), que José Antonio quería «neto, entero y proletario» y que Julio Ruiz de Alda acabó tomando del azul mahón de las camisas de los obreros.[102] Y lo era también la combinación teatral de rojo y negro, que Ramiro Ledesma, siempre obsesionado con la alianza con los sindicalistas, tomó prestada de los anarquistas. Los falangistas, efectivamente, tienen una capacidad extraordinaria, típica de la modernidad, para crear imágenes fuertes. En *El Sol*, donde estas cuestiones no podían pasar desapercibidas por la filiación orteguiana del diario, comprendieron lo que era Falange: un «movimiento poético».[103] El propio José Antonio lo dijo en el acto del Teatro de la Comedia: «En un movimiento poético, nosotros levantamos este fervoroso afán de España».[104]

La segunda gran dimensión de la propuesta falangista iba referida a la nación. Para José Antonio Primo de Rivera, ha llegado el momento de fundar, o fundar de nuevo, la nación española. Ya sabemos la razón de fondo. La nación liberal ha fracasado. La Segunda República corrobora la intuición primera, la del 98, con la instauración de un régimen que pretende dar cumplimiento al proyecto liberal. Por eso necesita deshacer o destruir el país. Es el liberalismo, que culmina con la República, el que ha acabado con la nación española. Por eso puede decir: «Estamos sin España».[105] Retoma así la antigua ansiedad nacionalista de fin de siglo, y responsabiliza de la enormidad a los herederos del liberalismo. Tampoco hay Estado, o este se resume en el «Estado caduco» e impotente del liberalismo.[106]

Así que volvemos a la retórica del regeneracionismo para hablar otra vez de revolución, aunque ya no será una revolución desde arriba. José Antonio Primo de Rivera invoca la «revolución pendiente» que los españoles tienen que hacer para volver a tener patria, como, en recuerdo de Argüelles, dijo Azaña, a quien Giménez Caballero y luego el propio José Antonio prestaron cierta atención, sin duda porque comprendieron el fondo nacionalista de su propuesta. La revolución falangista no será, como es natural, ni de izquierdas ni de derechas. Es propio del fascismo, y antes del nacionalismo, postularse como la superación de esas divisiones arbitrarias, tan queridas por los espíritus mezquinos y atrasados. (Ortega insistirá un poco más tarde en que es una de las maneras que los seres humanos escogen para ser imbéciles.[107]) Tampoco habrá partidos políticos, entidades artificiales que sustituyen, y acaban destruyendo, las auténticas realidades sociales, que son la familia o el municipio.

La vertebración fundamental, sin embargo, se organiza en torno a otra instancia. Es la patria, concebida como una realidad de la que ninguno de sus participantes puede tomar distancia sin traicionar su propia identidad. (Seguimos, como se ve, en la retórica de la autenticidad, de tan larga y variada genealogía.) Se llega así, casi

naturalmente, al totalitarismo. Es lógico que un Estado que pretenda representar esta idea de la patria —de la patria española, en ese caso — se defina como un Estado totalitario, porque si el Estado es la representación política de la patria, nada le puede ser ajeno. El Estado integral de Maurras se ha convertido en el Estado totalitario de José Antonio Primo de Rivera y sus fascistas españoles.

En realidad, el jefe de la Falange sigue lejos del totalitarismo. En 1934 estuvo en Alemania y no le gustó lo que vio, a diferencia de lo que les ocurrió a otros muchos falangistas que sí se reconocieron en el nazismo. Volvemos a un problema que ya conocemos. La sacralización de la nación nueva, recién creada, es un programa impracticable para quienes, como José Antonio Primo de Rivera, no pueden dejar atrás el marco católico. Es verdad que el movimiento que preconiza no es «una manera de pensar, [sino] una manera de ser».[108] Ahora bien, esa manera de ser lleva incorporado el catolicismo en su fundamento mismo, como una cuestión irrenunciable. Es el catolicismo lo que vertebra la nación española y lo que hace de esta un valladar ante la inevitable deriva socialista del liberalismo. Así que los fascistas españoles acatan la voluntad de Dios, de un Dios cristiano y católico.

No se trata, por tanto, de un uso utilitario de la fe católica. Se trata de una convicción íntima, que da sentido a toda la vida y, también, a la experiencia personal de la nacionalidad. Incluso en la posición más extrema, en el fascismo proclamado como tal, la idea de España vuelve a estar relacionada con la trascendencia religiosa. Y esta vuelve a iluminar la realidad nacional con las mismas tonalidades con las que los poetas de fin de siglo iluminaron un paisaje que había incorporado como propia la dimensión religiosa que lo divino, al ser abandonado, había dejado atrás. José Antonio Primo de Rivera muestra un eclecticismo notable porque compagina, al parecer sin demasiados problemas, la fe en un Dios trascendente con una sensibilidad paisajística heredada del panteísmo sin Dios propio de los artistas y los escritores de fin de siglo, como Unamuno, Antonio Machado y los integrados en la escuela institucionista. Como

José Antonio Primo de Rivera volverá a expresar su asombro emocionado ante el lirismo esencial de Castilla, ese paisaje que en su desnudez revela la autenticidad más irreductible de lo español.

La Falange volverá, por tanto, a bucear en las formas expresivas de lo popular: la música, la poesía, pero también los vestidos, los utensilios, ciertas formas de vida en los que se manifiesta de forma esencial, sin falsificación alguna, la auténtica vida de la comunidad nacional. Los años 1920 y 1930 serán testigos de un *revival* masivo de lo popular, desde la izquierda y desde la derecha. La materia de lo popular encarna la pureza de lo auténtico frente a la falsificación de lo burgués (y lo liberal), que nunca han sabido entender su elegancia, su finura. Obviamente, lo popular está más allá de la política porque está más allá de la historia, e incluso del tiempo. Es el alma de la nueva divinidad. Por su parte, el catolicismo, con su a priori irrenunciable de igualdad, refuerza esta mentalidad y contribuye a situarla en una interpretación global de la cultura española: los entremeses de Cervantes, el romancero, la épica realista y el paisaje soriano, la sierra de Gredos o la planicie manchega forman parte del mismo continuo expresivo al que remite una y otra vez esta reinvención de una España mítica. Estamos aquí en el núcleo del sueño invención de España que llevan en marcha desde la crisis de fin de siglo.

José Antonio Primo de Rivera y muchos de sus amigos y seguidores saltan sin demasiados problemas de la fe católica hasta ese panteísmo nihilista transido de idealidad. Eso no quiere decir que la distancia —mejor dicho, el abismo— no esté ahí. Volverá más adelante, cuando la Falange tenga que integrarse en un proyecto de gobierno: de gobierno auténtico, sin lirismos.

Por ahora, en los años treinta y en situación de preparación para la confrontación abierta, José Antonio Primo de Rivera se puede permitir el lujo de combinar los dos elementos. Incluso les puede añadir el tercero, casi plenamente pagano, de la estética vanguardista propia de los fascismos. De forma casi natural, llega a proclamar que «nosotros no somos nacionalistas».[109] Ismael Saz Campos,

estudioso del asunto, ha podido hablar del «antinacionalismo» de Falange.[110] Efectivamente, la empresa fascista española debe distinguirse del nacionalismo catalán (y del vasco). Estos son como el «individualismo de los pueblos»,[111] mientras que lo español tiene otra dimensión, universal, que José Antonio pide prestada a Acción Española y —probablemente— también a los nacionalistas catalanes de cuyas ambiciones imperialistas ya hemos tenido ocasión de hablar. Será el imperio, concepto-mito, a lo Sorel, que resumía la contribución de España al mundo, los motivos para el orgullo nacional y la misión destinada a los españoles. Detrás está la hispanidad, aunque los falangistas prefieren ir derechamente a la exaltación del imperio. El gesto es de tan endeble consistencia conceptual que Franco lo aprovechará para argumentar su propio discurso y alejarse —«... por el Imperio hacia Dios»— del núcleo político del fascismo.

Ni esta idealización de la «misión» española, ni tampoco la dimensión católica de la misma impiden que lo heroico se manifieste en formas que la estética intenta rescatar de su primitivismo esencial. José Antonio vuelve, efectivamente, a los clásicos de la crisis de fin de siglo y cada vez con más insistencia justificará el ejercicio de la violencia. Lo hace, bien es verdad, empujado por la violencia cada vez más generalizada en la izquierda, pero aun así se percibe su empeño en argumentar todo lo que la violencia, muy en la línea de George Sorel y los «luchadores» de fin de siglo, tiene de redentora en sí misma. Tampoco se abstiene del elogio de la lucha, es decir, de la guerra, que viene de la tradición contrarrevolucionaria de Joseph de Maistre, aunque el elogio de la guerra —y en particular de la guerra civil— es un motivo clásico del nacionalismo, que Unamuno no dejó de explorar por su cuenta con juegos de palabras poco afortunados, como también lo hizo Valle-Inclán con su cinismo estético.[112] (Está por escribir una historia del elogio de la guerra civil a cargo de los intelectuales y artistas de nuestro país.)

El nacionalismo aristocrático, estético y lírico de José Antonio Primo de Rivera resultaba difícil de compatibilizar con lo que

constituye el segundo pilar del fascismo, que es el sindicalismo. Consciente de que esta dimensión era tan necesaria como la primera, el propio Primo de Rivera se esforzó por abrir su discurso y su organización a las «masas» trabajadoras. Se acercó a Indalecio Prieto, que sin duda se sintió halagado por el interés de un personaje tan extraordinario. La camisa azul mahón, que al parecer se compró en unos almacenes populares a instancias de Julio Ruiz de Alda, indica los límites de la actitud. La preocupación por la integración de las masas trabajadoras vendría de la mano de Ramiro Ledesma Ramos, zamorano, hijo de un matrimonio de maestros, muy alejado, por tanto, del ambiente aristocrático en el que se movía el joven Primo de Rivera. Absorto en la filosofía y el «problema de España», Ledesma Ramos abandonó la Universidad para dedicarse al activismo político. Muy pronto, en 1931, funda una revista que llama *La Conquista del Estado*. Queda clara la inspiración italiana del fascismo que está elaborando.

Desde ese momento, Ledesma Ramos articula una propuesta coherente y sistemática en la que la supremacía del Estado organiza de forma total una economía planificada e intervenida, articulada desde los sindicatos. A diferencia de Primo de Rivera, más templado en esto, aquí no hay dudas acerca del capitalismo. No es que el capitalismo haya sido insuficiente. Es que ha sido nefasto para un orden justo, que debe sostenerse en la máxima exaltación de la idea nacional. Como es lógico, no hay límites para la violencia, como no hay ningún respeto para las formas tradicionales de propiedad y de organización social. Tampoco para la religión. Ledesma Ramos admiraba por igual la Italia fascista y la Rusia soviética. En su obsesión por integrar a las masas trabajadoras, se acercó a la FAI, aunque no logró un gran éxito en las filas anarcosindicalistas. Lo suyo era la centralización absoluta y la exaltación de una nación que ha sustituido, en su significado y en su exigencia, a Dios.

Ledesma Ramos se unió a Onésimo Redondo, vallisoletano que había creado las Juntas Castellanas de Actuación Hispánica. Juntos fundaron, en octubre de 1931, las Juntas de Ofensiva Nacional-

Sindicalista (JONS). Cuando se unifique con Falange Española, aportarán a esta el componente sindical, que por el momento quedará oscurecido por la propuesta heroico-estética de José Antonio. Aunque menos dotado para las imágenes y la retórica, también incorporará una imagen fuerte: la de la bandera roja y negra, y el yugo y las flechas, en referencia a la unidad política convertida en virtud metafísica de la nación española.

En las elecciones de 1934, Falange-JONS consiguió un diputado, exactamente como el Partido Nacionalista Español de José María Albiñana, una organización fundada en 1930, que encarnaba los puntos básicos de la propuesta nacionalista sin las sutilezas estéticas de José Antonio Primo de Rivera y sin la pulsión sindicalista de las JONS. El fascismo español no obtenía mejores resultados que una propuesta nacionalista conservadora. Muy lejos quedaba cualquier posibilidad de competir con la CEDA. La tensión que rodeó las elecciones de 1936 podía llevar a pensar que los fascistas, tan exaltados, lograrían mayor respaldo. No fue así. Falange, que presentó 44 candidatos, no obtuvo ni un solo escaño. Ni siquiera en Cádiz, donde se presentaba el propio José Antonio, ni en Madrid, donde no alcanzó los 5.000 votos.[113]

Estos resultados tuvieron consecuencias más tarde. La Guerra Civil y la ejecución de José Antonio en la cárcel de Alicante, el 20 de noviembre de 1936, proporcionaron a la Falange una repercusión muy superior a la que podía esperar en otras circunstancias. Una propuesta heroica como aquella atrajo a un buen puñado de jóvenes idealistas dispuestos a sacrificarse por lo que consideraban justo y hermoso. Probablemente, también congregó a más de un oportunista. La llegada de nuevos militantes planteó un problema clásico para los regímenes dictatoriales. ¿Hasta dónde debía llegar la movilización? La opción de Franco, el nuevo hombre fuerte, se empezó a entrever cuando unificó a los falangistas y a los carlistas en un único grupo, la Falange Española Tradicionalista y de las JONS, con el propio Franco al frente. Muy poco tenían que ver los nacionalistas revolucionarios de Falange con los carlistas, pero el

nuevo régimen no se iba a caracterizar por su pureza, ni estética ni ideológica. A cambio, recién terminada la guerra, los falangistas tuvieron ocasión de demostrar sus dotes estéticas y escenográficas en el traslado de los restos de José Antonio Primo de Rivera desde Alicante a El Escorial.

La evolución, a partir de ahí, fue hacia abajo. El fascismo español había sido fundamental a la hora de articular el discurso y la imagen del nuevo régimen, pero el nuevo régimen no era del todo fascista, ni mucho menos. A medida que se iban desvaneciendo las posibilidades de victoria de los nazis y los fascistas italianos, la Falange resultaba más y más incómoda. La presencia en la propia familia de Franco de un falangista como Serrano Súñer garantizó al movimiento una presencia cierta, que se desvaneció pronto, en 1941, cuando la reorganización del gobierno dio la ocasión a Franco de dar más poder a los militares frente a los fascistas. A partir de 1945 el régimen evolucionó desde el caudillaje primero, medio fascista y arbitrario, a una «monarquía corporativista católica», en palabras de Stanley Payne.[114] Y los falangistas, que eran nacionalistas auténticos a pesar del rechazo del término por José Antonio, no estaban dispuestos a apoyar una solución ni siquiera remotamente monárquica. (Tampoco había caído en el olvido el desprecio con el que Alfonso XIII trató a Miguel Primo de Rivera.)

A modo de legado, quedaron símbolos, gestos y expresiones. También una estética, entre vanguardista y tradicional española, que durante algunos años otorgó a la dictadura una distinción estilística específica, reforzada por la presencia en los círculos dirigentes de estetas como Eugenio d'Ors, procedente del nacionalismo catalán. De este núcleo conscientemente minoritario y escogido nacieron luego, cuando el régimen se estabilizó, preocupaciones artísticas inequívocamente avanzadas, que proporcionaron al panorama artístico español una imagen intensa de modernidad. Por su parte, un grupo de fascistas recalcitrantes, de los más firmes en la defensa de los ideales del nacionalismo antinacionalista falangista, como Pedro Laín Entralgo y Dionisio Ridruejo, sacaron la revista *Escorial*.

A partir de 1940, *Escorial* publicó, con todo el esmero y la exigencia estética que era de esperar, a autores relacionados con el falangismo, como José Luis López Aranguren y Antonio Tovar, y a otros más difíciles de clasificar, como Baroja, Azorín o Marañón, incluso Antonio Machado. *Escorial* pudo ser entendida como un intento de reconstruir la cultura española tras la ruptura de la guerra e incluso como una forma de abrir la cultura oficial a nombres heterodoxos. También se puede entender como una reivindicación del fondo cultural, sentimental y moral del que habían ido surgiendo, desde la crisis de fin de siglo, los diversos intentos de poner en pie alguna forma de nacionalismo español, intentos que, como ya sabemos, desbordan y superan continuamente las líneas de división entre la izquierda y la derecha. Los nacionalistas fascistas españoles, es decir, los falangistas, se justificaban retrospectivamente haciendo acopio y exhibición de una prestigiosa genealogía.

En palabras de Pedro González Cuevas, desplegaban «los fundamentos teóricos, ideológicos y culturales para el nuevo Estado totalitario» que imaginaban.[115] El despliegue iba destinado en primer lugar al régimen de Franco, al que se reprochaba, con elegancia pero con claridad, los mismos defectos que presentaron otros regímenes anteriores, muy distintos, pero como él, prosaicos, pragmáticos, faltos de ambición heroica, inauténticos, triviales. Era algo más profundo que una traición a la «Falange auténtica». Era, como dijo Dionisio Ridruejo, la traición a la «Falange esencial».[116] Franco no había sido leal a la misión que asumió en julio de 1936, una misión que consistía en hacer realidad el ideal encarnado por el nacionalismo español de Falange. Laín Entralgo lo expresó de otra manera, en un ensayo publicado en *Escorial*, cuando proclamó lo que sentía hacia el «casticismo», que es el nacionalismo prosaico, trivial, antipoético, otra forma de hablar del ya antiguo regeneracionismo: «¡Qué asco, camaradas!».[117] En 1950, *Escorial* dejó de publicarse.

La Falange no había logrado salir del reducto destinado a las muy selectas minorías que marcan las pautas estéticas. Muerto José

Antonio Primo de Rivera, y bien conectados con el núcleo mismo del nuevo régimen, es posible que los falangistas se figuraran que desde ahí podían determinar su dirección ideológica y su contenido. Sabían la importancia de la vía estética a la nación y de cómo esta se había convertido, gracias a la crisis de fin de siglo, en una forma de legitimación, y no de las menos importantes, del poder político. Franco, sin embargo, no aceptó que aquellos diletantes —aunque profesionales del gusto y de la ideología— le sirvieran una receta que más parecía estar pensada para la dictadura de Primo de Rivera que para la suya, enfrentada, después del ciclo bélico de los años treinta y cuarenta, a problemas muy diferentes.

Así que con el fascismo español fracasaba una vez más el intento de levantar un nacionalismo español capaz de inspirar un régimen político. Aparte de la estética, de la Falange quedó el sindicalismo organicista, que pasó a formar parte del núcleo mismo de la dictadura y modernizó el Estado. Es probable que Dionisio Ridruejo tuviera razón cuando afirmó en sus *Memorias* que quienes habían cumplido con más fidelidad el legado de José Antonio fueran las sacrificadas militantes de la Sección femenina, que llegaron más allá de la pulsión heroica y se empeñaron en un esfuerzo callado, poco lucido, de dignificación de la vida cotidiana en un país devastado.[118] Las falangistas de la Sección Femenina tampoco olvidaron la atención, tan característica del nacionalismo español de todos los matices ideológicos, a las manifestaciones estéticas, culturales y vitales de lo popular español. Eso sí, sin la obsesión estética y apolínea de sus camaradas masculinos.

La dictadura. El pragmatismo autoritario de Francisco Franco

Franco nació en 1892. Tenía seis años cuando la escuadra española fue hundida delante de la bahía de Santiago de Cuba. No forma parte, en consecuencia, de ese grupo de españoles que Vicente Cacho

Viu, siguiendo a Ortega, llamó los *teen agers* del 98, adolescentes cuando España perdió los territorios de ultramar.

Aun así, la fabulación del «Desastre» fue tan intensa y marcó tan profundamente la política española, que Franco se sintió en la obligación moral, política y tal vez estética, de explicar su propia trayectoria en función de aquellos sucesos. Lo hizo en una historia que acabó convertida en película, titulada *Raza* y estrenada en 1941. *Raza* se remonta hasta la guerra de Cuba, cuando el protagonista, llamado Pedro Churruca y descendiente de Cosme Damián Churruca, el gran marino muerto en Trafalgar, cae él mismo en una misión contra el ejército norteamericano. La masonería, traidora a España, es la causante de la muerte trágica de Pedro Churruca. Así se articula la «decadencia» que trajo la Ilustración con el «desastre» con que culmina el liberalismo.

Años más tarde, los hijos de Pedro Churruca se ven comprometidos en la Guerra Civil. Jaime, que ha ingresado en una orden religiosa, será fusilado en Barcelona. Otro, José, se encuentra en Madrid cuando el golpe de Estado de 1936. Toma partido por los sublevados y lo fusila un pelotón de milicianos, pero salva la vida de milagro y se las arregla para llegar a la zona rebelde. El tercero, llamado Pedro, como su padre, se ha hecho de izquierdas. Como vive en la Barcelona republicana y es un buen muchacho, aprovecha una oportunidad para comunicar a los nacionales la situación del frente de Aragón. Es detenido y fusilado. Muere desafiando a sus ejecutores, mientras anuncia la victoria de los sublevados y proclama el triunfo de la raza, la raza española.

El nacionalismo republicano había hecho de la República la ocasión de rectificar el 98: demoler la herencia liberal y devolver a la nación y al pueblo español la oportunidad de una realización auténtica. Franco retoma el mismo argumento idéntico, desde el otro lado. Ahora es el levantamiento antirrepublicano el que garantiza que la raza, o la casta, española rescate a la patria de la decadencia en la que la ha sumido el republicanismo. Republicanismo que no es

más que la continuación del liberalismo, que continúa a su vez la labor devastadora de la Ilustración (en este caso, la masonería).

Franco, militar brillante y político extraordinario, no fue un gran ideólogo, ni un orador político notable. En cambio, supo organizar los motivos recurrentes en la política y la ideología española desde finales del siglo XIX en un cuerpo de doctrina que, sin aspirar a ninguna originalidad, sintetizaba los elementos clave de lo que venía siendo el fondo de la respuesta regeneracionista, o nacionalista, a la crisis del liberalismo.

Cuando escribe *Raza*, al final de la Guerra Civil, el «Desastre del 98» ha quedado convertido en un mito. Algo indiscutible, para lo que no hace falta ninguna explicación racional y ante el que se reacciona de forma emocional, programada y automática. Significa lo que sabemos de sobra: la demostración de la quiebra del régimen liberal y el hundimiento de España, traicionada por el liberalismo falsificador y parasitario, es decir, degenerado, con su ristra de oligarquía y caciquismo. Ganivet, Unamuno, Costa, Mallada, Giner de los Ríos, los institucionistas, Machado, Azaña, los católicos, Acción Española, Maeztu… y ahora, Franco.

Si esta España —la España de verdad— no quiere morir, debe levantarse y afirmar su ser, que es tanto como su disposición a defenderse. Defenderse de la Ilustración, del liberalismo, pero también de aquello en lo que ha derivado el liberalismo: el republicanismo, primero, y ahora —gracias a la democracia— el socialismo. En la gran figuración contrarrevolucionaria desde Donoso Cortés, el socialismo era la continuación lógica del liberalismo. En los años treinta, es el republicanismo el que permite explicar el paso del liberalismo al socialismo. Queda trazada de nuevo la línea ideal que conduce de las Cortes de Cádiz en 1812 al Frente Popular de 1936 y de ahí a la revolución que se desencadena en el bando republicano a partir de julio de este año.

La Segunda República y 1936 son la consecuencia y al mismo tiempo la repetición del «Desastre del 98». Con una dimensión distinta, eso sí, porque ahora se revela lo que aquellos hechos

llevaban en germen: la guerra civil, escenificada —en *Raza*— en la muerte de Pedro Churruca en Cuba. Para Franco, la guerra ya estaba ahí, larvada en la sociedad española, a la espera del acontecimiento que la desencadenara. Las elecciones del 36, con todo lo ocurrido en torno a la llegada al poder del Frente Popular, abren las compuertas de una nueva realidad trágica y heroica a la vez.

Lo que está en juego ya no es un régimen político. Es España, pero una España que ha absorbido todos los significados de los que se ha venido cargando desde la crisis de fin de siglo.

Uno de los primeros es el de la unidad de España frente a los nacionalismos que amenazan con acabar con ella. Así lo ha demostrado lo ocurrido en 1931, con la proclamación de la República catalana por Francesc Macià, en 1934 con una nueva proclamación, esta vez la del Estado catalán por Companys y, después de julio de 1936, con un gobierno regional que se considera desligado de la política del gobierno republicano. El nacionalismo catalán también tiene su origen en el liberalismo, que ha destruido la raíz de lo que constituye España. Al situar la nación en el plano de lo racional, de lo voluntario, de la autodeterminación, el liberalismo ha abierto la puerta a la disgregación. Nada se opone ya a que una parte de la nación declare y lleve a la práctica su derecho a escindirse. Por eso plantar cara a los nacionalismos no españoles requiere acabar con la doctrina liberal. La dictadura de Franco, como es bien sabido, clausuró el proyecto de unificación cultural catalana iniciado en tiempos de Prat de la Riba.

Volvió a una concepción de España distinta, de orden preliberal y típica, por otro lado, de cualquier nacionalismo, incluido aquel que se reprimía y censuraba en Cataluña. Aquí volverá a salir a escena la España popular, encarnación de la España auténtica. Ya conocemos la retórica. El pueblo siempre es inocente, siempre es ajeno a la corrupción política y sus formas expresivas reflejan en toda su pureza los veneros más claros del alma nacional. Los personajes de Lope y de Cervantes son nuestros contemporáneos. También es, naturalmente, una España rural, ajena a la degeneración urbana de

la que Madrid, por haber sido siempre una ciudad moderna, es el mejor ejemplo: el peor, se entiende. Resurge aquí buena parte de la mitología carlista y del apego a las formas rurales y provinciales propio del conservadurismo decimonónico: desde las inocentes comunidades rurales manchegas a las castas costumbres de la montaña santanderina, pasando por la seriedad y el sentido común de la Cataluña agrícola y marinera. Castilla juega un papel esencial en esta construcción. Se le reservará una dimensión específica, épica y viril, la del puño y la espada, como si Castilla, auténtica creadora de España, hubiera sido llamada a fecundar las formas tiernas y sin contorno claro, específicamente femeninas, que esperaban su llegada. El estilo propio de esta Castilla épica es variado, desde el románico al escurialense, contrarreformista y romano. Formas claras, contrastadas, duras y —en ocasiones— de una ternura específicamente masculina.

Finalmente, la España que se plasma en el discurso de Franco y de su régimen no puede ser más que la España católica. El catolicismo es su fundamento, la raíz de su identidad. Por eso el republicanismo, heredero del liberalismo, se ha empeñado en acabar con el catolicismo, tarea que en tiempos de guerra ha sido realizada sistemáticamente. Allí donde los «herederos» de los liberales han querido descuajar la raíz católica de España, quienes van a salvar a España habrán de rescatar el catolicismo como religión oficial del Estado, pero también como religión nacional, como el signo distintivo de la identidad nacional española.

La ideología de Franco, que es tanto como decir la ideología de su dictadura, va recogiendo los principales motivos de la corriente regeneracionista y nacionalista, contrarrevolucionaria, que se desarrolla a partir de la crisis de fin de siglo. Los combina con elementos anteriores (el catolicismo) y otros nuevos. Más que una ideología, en realidad, es una adaptación pegada al terreno de la acción política, lo que permite un pragmatismo notable. Eso no quiere decir que carezca de coherencia. Significa que Franco podía manejar, variar y combinar las fuerzas políticas, los programas y las

ideas coaligadas contra la República. Estableció un equilibrio en movimiento, aunque con obsesiones ideológicas constantes. Y es en este punto donde se puede calibrar la entidad del nacionalismo de la dictadura de Franco.

El nuevo régimen se empezó a fraguar en plena Guerra Civil, sujeto, por tanto, a prioridades militares. En consecuencia, todos hallarían su sitio, al menos de momento. Los carlistas, activos durante la República, debían encontrar eco en el antiliberalismo básico de Franco. Así que del carlismo Franco tomó algunos gestos, algunos símbolos, ciertas actitudes que mantenían viva una llama pretérita... y poco más. Otra facción minoritaria —recuérdense los resultados de las elecciones de febrero del 36— era la Falange. Jóvenes, generosos, llenos de espíritu heroico de servicio, los falangistas habían querido dar voz a un futuro nuevo, limpio, sin hipotecas. Franco, militar de la cabeza a los pies, conocedor de lo que vale una disposición como esa, no podía ser insensible a tal actitud. Falange cobró una importancia mayor de la que le correspondía. La capacidad de influencia —relativa— duró hasta que empezó a quedar claro que la guerra acabaría con la derrota de los totalitarismos fascistas, estrictamente nacionalistas. El cambio de gobierno de 1941 selló su pase a la reserva. Ya en abril de 1937, Franco había dejado claras sus intenciones al forzar la unificación de la Falange y del carlismo en una única organización, la Falange Española Tradicionalista y de las JONS. Ni Falange ni —menos aún— las JONS tenían nada de «tradicionalista». El decreto de «unificación» parecía antes que nada un comentario, de tono fríamente irónico, acerca de la verdadera importancia de aquellas organizaciones en el régimen que se estaba preparando. Muchos se lo tomaron así, entre ellos Fal Conde —líder del carlismo durante la República— y el llamado «regente», que gobernaba las filas carlistas tras el fallecimiento del pretendiente Alfonso Carlos de Borbón.

Aun así, Falange tenía una importancia central en el nuevo régimen. Relacionada con el componente heroico, estaba la cuestión estética. Y en este punto, a pesar de todo su apego al pasado, la

dictadura incorporó algunos elementos del estilo radicalmente moderno propio de la Falange. Lo hizo durante la guerra, como factor de movilización en carteles y pasquines, pero también después. La evolución hacia formas clasicistas, romanas y escurialenses, de evidente raigambre fascista, no contradecía el fondo del mensaje ideológico que todo aquello quería plasmar y transmitir. Se trataba de dejar claro que se había roto con la autocomplacencia del gusto decimonónico, tan ornamental, tan humano (demasiado, sin duda), tan liberal. Todo aquello debía ser barrido y sustituido por formas puras, despersonalizadas, deshumanizadas. Así se empezaba a cumplir la promesa antiburguesa, antiliberal y antihumanista del nuevo siglo.

Una vez más, se retrocedía a la crisis de fin de siglo, ahora para demostrar que nada tenía que ver con la miseria que el «Desastre» había revelado. Sin embargo, ahora el regeneracionismo se había hecho moderno, más de una vez vanguardista, con Eugenio d'Ors de dictador del gusto y la incorporación de formas expresivas modernas. Muy en particular, la dictadura promocionó el arte abstracto como una nueva vanguardia que, como ha apuntado Julián Díaz Sánchez en su estudio, espiritualizaba el arte, lo situaba en la gran tradición española y ofrecía una imagen moderna del régimen y del país.[119] El arte, y en particular el arte abstracto, es tal vez el único campo en el que la dictadura de Franco merece el nombre de *franquismo*. A este *ismo* —del mismo orden que el cubismo o el ultraísmo— se adscriben los representantes del arte abstracto promocionados desde el Estado de Franco —arte *franquista*, por tanto— hasta los años sesenta.

La vanguardia aporta al regeneracionismo parte de lo que le falta para mudarse en fascismo. Si Franco tenía interés en que quedara bien claro cuáles eran las raíces ideológicas de su régimen y cuál era su genealogía intelectual e ideológica, también tenía claro que no podía supeditarlo todo a aquella apuesta por una forma revolucionaria de antimodernidad, que parecía —y aspiraba— a ser más moderna que esta. Franco era algo más que un regeneracionista, pero no llegaba a ser un fascista. Los regeneracionistas —incluido

Primo de Rivera— no habían conseguido ofrecer una alternativa al liberalismo. De ahí a abrazar un movimiento de objetivos y medios revolucionarios, como era lo que proponían los fascistas de Falange, había un trecho que Franco no estaba dispuesto a recorrer, ni después de la derrota de los totalitarismos fascistas, ni antes.

Del «Estado totalitario» de los primeros años del régimen, tal y como lo habían diseñado los fascistas, quedó un Estado masivamente intervencionista, ajeno a cualquier liberalismo. En la línea regeneracionista, intensificada por la ideología fascista y el antiliberalismo propio de los años treinta, el Estado pasó a ser el principal agente económico. Toda la diversidad de las actividades vitales quedó encuadrada en sindicatos en los que la clase obrera y la empresarial quedaban integradas en un organismo único. Se volvía así a intentar lo imposible: encajar la utopía medieval de un orden gremialista y corporativo en una organización que, por el solo hecho de serlo, era ya moderna. Por otra parte, esta ambición por encuadrar toda la sociedad en un Estado integral totalitario no llegaba hasta el punto de que el Estado absorbiera todos los derechos, en particular el de propiedad.

De hecho, fueron respetadas las leyes básicas promulgadas durante la gran codificación legislativa de tiempos de la monarquía constitucional. Por muy estridente que fuera la retórica antiliberal, los cimientos del supuesto Estado totalitario seguían siendo los del Estado liberal. Así quedaban fijados los límites de lo que se ha llamado «nacionalismo económico», esa forma de organización de la economía en la que el Estado se reserva, en función del interés nacional, las grandes decisiones estratégicas, una parte importante de la inversión y la organización de los mercados: ya sea el de trabajo, el de la financiación o el de consumo. Por otra parte, desde muy temprano —en el Fuero de los Españoles de 1945— aparecía ya un cuadro amplio de seguros sociales, que acabó plasmándose en la Ley de Bases de la Seguridad Social de 1963, ampliada tres años después. La ambición totalitaria dejó paso a los cimientos del Estado de bienestar, como en el resto de los países europeos, encuadrado —

eso sí— en una retórica nacionalista y organicista, y en un régimen autoritario. En este caso, las formas archimodernas de la tensión revolucionaria habían abierto el camino a una nueva prosa, muy distinta de la de los regímenes liberales del siglo XIX, pero prosa al fin y al cabo.

El núcleo superviviente de Acción Española había ofrecido a Franco un marco ideológico distinto, menos conflictivo que el de los fascistas, con el que el general se había identificado hasta el punto de suscribirse a la revista del grupo. Como ya hemos visto, lo que Acción Española había elaborado era una teoría de la contrarrevolución adaptada a un tiempo posrregeneracionista, lo más cercana posible al nacionalismo. De ahí procedieron las consignas que Franco expuso una y otra vez en sus intervenciones públicas: antiliberalismo prolongado en anticomunismo, exaltación de la unidad de España, catolicismo como base de la identidad nacional. También algunos elementos retóricos venían de ahí, en particular la antimasonería y el antisemitismo. Los dos, sobre todo el segundo y más en particular la combinación de ambos, procedían —otra vez— de las grandes batallas del nacionalismo francés de cuarenta años antes. En el caso español eran —sobre todo los judíos— elementos simbólicos contra los cuales se elaboraba el proyecto ideológico de un conservadurismo que aspiraba a llegar a ser nacionalista. Masones y judíos, efectivamente, compartían una misma forma de abyección, el cosmopolitismo.

En una construcción ideológica ultraconservadora como era aquella, la figura del judío remitía a la exaltación de la fe católica y a la identificación de esta con la nación, vigente en una cierta mitología española desde antes de la expulsión de 1492. También evocaba la ansiedad y el miedo asociados con el estatus del judío secreto, el criptojudaísmo que tanto obsesionó a los españoles en los siglos XVI y XVII. Masones y judíos daban a la ideología de la dictadura de Franco la ocasión de imaginar un enemigo interior de orden existencial, más allá de la dimensión puramente política en que se situaban liberales, republicanos, socialistas o comunistas.

Para eso sirven judíos y masones: para delimitar un campo fantasmal en el que se construye un enemigo interior, tal y como lo necesita el nacionalismo, que busca la pureza de la sangre y de la raza. Ya hemos visto esta obsesión compulsiva en el nacionalismo francés y, en nuestro país, en la atormentada —y a veces violenta— relación del nacionalismo catalán con los españoles y la dimensión española de Cataluña.

Por muy virulenta que fuera, la retórica antimasónica y antisemita tenía efectos limitados en cuanto a la movilización. La masonería era algo demasiado abstracto, demasiado político. Podía servir como palabra en clave para hablar de los miembros de la Institución Libre de Enseñanza o para referirse a ciertos rasgos ideológicos de la Segunda República. Aun así, nada de eso tenía repercusión alguna fuera de algunos círculos minoritarios. En cuanto a los judíos, planteaban varios problemas. El más grave era que en España no los había, o eran tan escasos que la amenaza resultaba muy poco creíble. El otro venía de tiempos del regeneracionismo, cuando el nacionalismo español descubrió la existencia de las comunidades sefardíes en varios países orientales —también europeos— y se prendó de la ilusión de devolverles la nacionalidad que, supuestamente, les correspondía. La idea de España volvía a dar forma a un designio universalista… Como era de esperar, la relación de la dictadura de Franco con los judíos fue más complicada de lo que los eslóganes dan a entender.

Más sentido tenía el concepto de hispanidad. Como ya hemos visto, la hispanidad remitía a la dimensión esencialmente antirrevolucionaria de España. La España católica —y una— era de por sí la última trinchera frente al proyecto racionalista y liberal de la modernidad. El levantamiento del 36 actualizaba esa misión. España se defendía de quienes querían acabar con ella. La hispanidad cobraba así una significación militante. Relacionado con esto, aunque no en el mismo plano, la hispanidad se refería también a la dimensión universal de lo español. España había sido derrotada por una potencia «imperialista» nueva, pero no lo había sido su legado,

que constituye su presente: una unidad religiosa, lingüística y cultural que va mucho más allá del imperialismo de finales del siglo XIX y se enraíza en la esencia auténtica del imperio: la unidad, como ya hemos visto. De fondo, está la reivindicación del idealismo frente al materialismo yanqui, propio de la modernidad.

En manos de Franco, es decir, en la ideología de la dictadura, la hispanidad se fue convirtiendo en un eslogan. Franco no tenía la menor ambición imperial ni imperialista, como tampoco la tenían quienes habían promocionado el término en Acción Española. Si se habló de imperio —«Por el Imperio hacia Dios»— fue de forma propagandística y casi poética, sin verdadero contenido. Sirvió sobre todo para exaltar la identidad española en momentos dramáticos. También sirvió para compensar el aislamiento internacional con el recuerdo de todo lo que une a España con los países americanos. Las independencias habían interrumpido drásticamente esta relación. La derrota del 98 llevó a reanudarlas y, entre otras medidas menos simbólicas, los gobiernos españoles instauraron la festividad del día de la Raza (luego de la Hispanidad) el 12 de octubre. Ahora, después de la Guerra Civil, serviría para intentar romper el aislamiento. La hispanidad tuvo poco de articulación de una posición nacionalista.

Un elemento aún más importante, en la propuesta ideológica de Acción Española, era la monarquía. La restauración que proponía el grupo no era como la restauración de la dinastía por Cánovas, que sentó las bases de una monarquía constitucional y liberal para los siguientes cincuenta años. Era la restauración de un régimen sostenido por una sociedad tradicional, anterior a la revolución y militantemente antimoderna. En parte, la inspiración venía de los nacionalistas franceses, de Charles Maurras en particular. Rafael Calvo Serer teorizaría luego la restauración de una monarquía anticanovista y antidemocrática. Sin embargo, lo que Maurras podía idealizar en Francia era imposible de idealizar en España. Aquí, desde la muerte de Fernando VII —por no hablar ya del régimen constitucional de 1876—, la monarquía era liberal. La alternativa era el carlismo, con el que ni el grupo de Acción Española ni Calvo Serer

comulgaban. (Aun así, Carlos Maurras tuvo su calle en Madrid, calle que conserva.)

Como Acción Española, Franco pensaba que la constitución política de España es la monarquía. Sin la monarquía, España se deshace. Quedaba descartada, por tanto, una tercera república de tono castrense y autoritario, como la portuguesa. Al mismo tiempo, la monarquía era, desde la perspectiva de Acción Española, la clave del régimen antiliberal y católico. El rey seguía teniendo parte del papel religioso que había cumplido en las sociedades premodernas. No se sabe lo que Franco pensaba de esta figuración, hermosa, sin duda, pero ajena a cualquier realidad contemporánea. Lo que es seguro es que no se fiaba. Probablemente desconfiaba de don Juan, y sin duda alguna desconfiaba de la propia naturaleza de la monarquía española, que Franco no podía ignorar. Con el rey, efectivamente, volvería el liberalismo. Así que con un margen de acción muy estrecho, Franco encontró una solución original. Fue la regencia sin rey, que le llevó a ocupar la Jefatura del Estado mientras preparaba un monarca a la medida, de la rama legítima —isabelina, alfonsina o borbónica—, que le acabaría sucediendo.

La decisión no era meramente simbólica. Así lo entendieron tanto los monárquicos como los falangistas. Los primeros no podían aceptar la ruptura de la línea dinástica. Los segundos, en cambio, no podían respaldar una solución tan tradicional. La regencia sin rey significaba que el régimen se ponía a sí mismo un obstáculo insuperable en la construcción del Estado totalitario. El nacionalismo de la dictadura se topaba con el obstáculo tradicional e insalvable de la monarquía, que encarna y simboliza la nación histórica. La dictadura de Franco evolucionaba hacia un régimen conservador, cada vez más alejado de las exaltaciones y las movilizaciones de masas propiamente nacionalistas. Se podía haber convertido en un régimen militar con un proyecto modernizador en el que los elementos de origen fascista y nacionalista se hubieran ido diluyendo en el nuevo Estado que fue surgiendo tras la gran crisis del primer tercio del siglo XX. En parte, fue lo que ocurrió, pero la

monarquía le dio una tonalidad distinta, que facilitaría la transición hacia la democracia liberal. Además, en el núcleo ideológico de la dictadura de Franco había otro elemento, tan original como este.

Nacionalcatolicismo. El final del nacionalismo español

En España, el problema religioso alcanzó su máxima virulencia en los años treinta. Desde la crisis de final de siglo, el enfrentamiento se había enconado en el terreno político, en particular en la educación, y en otros más simbólicos, como la presencia de las órdenes religiosas. Ni la Iglesia había estado dispuesta a ceder, ni los que pensaban que la modernización de España requería la secularización estaban dispuestos a aceptar algo que no fuera la aplicación inmediata y total de sus aspiraciones.

Durante la Segunda República la disposición de la Iglesia católica cambió. Quizás se habría podido llegar a un acuerdo incluso después de la quema de conventos e iglesias que el gobierno republicano toleró en mayo de 1931, un mes después de proclamado el nuevo régimen. La discusión de la Constitución y la legislación sobre asuntos religiosos dejó poco margen de negociación. Quedó suprimida la educación a cargo de las órdenes religiosas, los jesuitas fueron expulsados, se derogaron los acuerdos con el Vaticano, se acabó con festividades, símbolos y usos sin duda necesitados de cambio, pero arraigados y significativos para muchos españoles. El gobierno republicano de izquierdas optaba por la confrontación. La actitud quedó resumida en la frase pronunciada por Manuel Azaña en las Cortes durante la discusión de la Constitución, según la cual España había dejado de ser católica. Azaña enunciaba algo obvio, pero ni la salida de la religión la habían traído los republicanos, ni aquello era una simple constatación de sociología de la religión. Definía más bien un programa político en el que el Estado se reservaba el papel de agente y promotor de una España nueva. Además, Azaña tomaba partido en un debate acerca de la naturaleza

de España que se remontaba a los primeros tiempos de la monarquía liberal. Entonces Menéndez Pelayo relacionó la identidad española con el catolicismo frente a los miembros de la escuela krausista, que aspiraban a crear una nueva España con un orden sagrado subordinado al Estado.

La tribuna de las Cortes no era el mejor lugar para volver a abrir un debate como aquel, y pareció que la Segunda República estaba empeñada en excluir a los católicos. Así lo corroboraron el sesgo anticlerical de la legislación, la virulencia de las manifestaciones de propaganda y la sublevación revolucionaria de 1934, con su rosario de destrucción, en particular la de un recinto de tan alto valor simbólico como la Cámara Santa de la catedral de Oviedo. La intervención de los católicos en política, aunque comprensible, no mejoró las cosas. Se canalizó por medio de la CEDA, impulsada por Ángel Herrera Oria.

Tras la sublevación de julio de 1936, en el campo republicano se desencadenó la ofensiva total contra el catolicismo. Los bienes de la Iglesia y de las órdenes fueron nacionalizados, el culto católico fue prohibido y se generalizó la destrucción. El patrimonio histórico y artístico de la zona republicana fue sistemáticamente arrasado, hasta el punto de que no quedan más que los edificios que no se pudieron destruir. La Semana Trágica se repitió, a lo grande. Lo más grave fue el exterminio de 7.000 personas por el solo hecho de estar relacionadas con la Iglesia católica. Es imprescindible tener en cuenta la naturaleza totalitaria de esta persecución, que aspiraba a desterrar la religión católica de la sociedad española, para entender lo que vino después.

Algunos dirigentes de los sublevados, como el general Emilio Mola, se refirieron pronto a la «verdadera España católica». A lo largo del verano, hubo eclesiásticos que empezaron a hablar a favor de los sublevados y, en octubre, el nuevo régimen se denominó a sí mismo «Estado católico».[120] El Vaticano se mostraba reticente ante aquella posición, cada vez más extendida en la Iglesia española, pero en julio de 1937, un año después del levantamiento, todos los obispos

españoles, excepto tres, firmaron la *Carta colectiva* en la que tomaban partido. La Iglesia católica española respaldaba un régimen salido de un golpe de Estado, con el que se había provocado una guerra civil y que utilizaba métodos represivos tan brutales como aquellos que se utilizaban en el bando contrario. No todos los católicos respaldaron el gesto, como demuestran los textos del francés George Bernanos, en particular en *Los grandes cementerios bajo la luna*, que relata la represión llevada a cabo por los sublevados en Mallorca. Sin embargo, la jerarquía española tomó como pretexto lo que estaba ocurriendo en el bando republicano para empezar a elaborar la teoría del compromiso católico con la dictadura.

El cardenal Isidro Gomá lo teorizó en su carta pastoral *Catolicismo y patria*, de 1939. Aquí volvía a la equivalencia entre ser católico y ser español, que se remontaba a los debates de más de cincuenta años antes y, más allá, a las encendidas proclamas de la guerra de la Independencia, cuando la lucha contra «el francés» se convirtió en una guerra contra el Anticristo. Identidad española y cristianismo eran entidades consustanciales, lo que vinculaba «en el orden objetivo y de nuestros afectos» a Dios y la patria, es decir, en su expresión social, el cristianismo y el patriotismo.[121] No había ninguna duda para después de la guerra: en respuesta directa a Azaña, España «será católica o no será», porque España —y Gomá seguía aquí la argumentación de Acción Española, con precedentes en el pensamiento contrarrevolucionario español— tiene reservada la misión de defender el catolicismo para evitar la disolución de la sociedad.[122] Según esto, la revolución española y su ofensiva antirreligiosa demostraban que las ansiedades que se habían expresado en la crisis de siglo respondían a amenazas reales, no a imaginaciones literarias.

También lo teorizó el profesor Manuel García Morente, discípulo de Ortega convertido al catolicismo en 1937, en sus *Orígenes del nacionalismo español*, de 1938. García Morente describió el movimiento de 1936 como un movimiento nacionalista que culminaba y llevaba a su pleno desarrollo lo ocurrido en 1898.

Todo lo que había ocurrido desde ahí había defraudado la expectativa creada entonces. Ahora, en cambio, aquellas aspiraciones encontraban su «forma netamente española». La encontraban en el esfuerzo, en la «prueba de fuego» que la guerra y la revolución habían traído aparejadas. Sobre ese tema, se superponía el religioso. El rescate de la nación llevaba aparejado el rescate del catolicismo, es decir, la salvación del papel de la religión, que lejos de ser desalojada de la realidad, lejos también de verse reducida al espacio privado de la conciencia, debía volver a ocupar el eje de la realidad entera. España, al reafirmarse, volvía a ser católica. Según García Morente, «si no se es católico no se es español», o bien, «Quien dice ser español y no ser católico no sabe lo que dice.[123] También ofrecía una suerte de biografía de la nación española. A una fase de formación con Roma y los visigodos, seguía otra de formación de la nacionalidad con la Reconquista, cuando se fundieron el ideal religioso y el nacional, la de expansión, con la hispanidad popular y evangelizadora, y más tarde la de repliegue, en la que España se encerró en sí misma para salvarse del contagio de la modernidad. Había llegado la hora de volver a salir al mundo a restaurar el ideal cristiano.

Estas grandes teorizaciones, en particular las de Gomá, tenían también un objetivo más específico. Se trataba de contrarrestar la influencia de Falange, que presionaba para la instauración de un Estado totalitario, más o menos inspirado en el nacionalsocialismo alemán y con una Iglesia católica subordinada al Estado, tal como argumentó Pedro Laín Entralgo en *Los valores morales del nacionalsindicalismo* (1941). Los falangistas más puros querían instaurar un nacionalismo integral que sustituiría la religión tradicional, trascendente, por otra de orden político. La nación sería a partir de ahora la auténtica revelación de lo sagrado, el objeto de culto, la nueva divinidad que exige el sacrificio de sus hijos y la inmolación de sus adversarios. Desde esta perspectiva, el nacionalismo integral se convertía en una dimensión más del legado liberal. Lo peor era la naturaleza de «religión política» del

nacionalismo, bien detectada por los representantes de la Iglesia católica. En el enfrentamiento entre Falange y la Iglesia católica no hay que ver sólo una rivalidad por ganar posiciones en la dictadura. Más, más allá de la cuestión puramente política, que también existió, hay una discrepancia de fondo que afecta a la naturaleza misma del nuevo régimen.

Por mucho que negociara con el nacionalismo e incluso se abrazara a él para salvarse, como en nuestro país, la Iglesia católica no pudo nunca transigir con la religión política del nacionalismo. Pío XI expresó su inquietud ante el régimen nacionalsocialista en la encíclica *Mit Brennender Sorge*, de 1937. El mismo papa excomulgó a Charles Maurras que quería hacer del catolicismo un culto al servicio de su Estado integral. La solución de la Iglesia católica española fue realizar una síntesis nueva entre catolicismo y nacionalismo que subordinara este al primero y devolviera a la Iglesia el lugar que había ocupado antes de la revolución liberal. No se trataba, por tanto, de innovar, como habría sido el caso si la Iglesia se hubiera esforzado por hallar la forma de adaptarse a una modernidad que, habiéndose apartado de la religión, no tenía, sin embargo, por qué suprimirla. Se trataba de restaurar la antigua situación en la que el catolicismo y su Dios trascendente ocupaban el lugar central en la realidad social.

La Iglesia española respaldó así la Guerra Civil como una cruzada, una guerra de religión. Era una oportunidad para la restauración de la patria católica. España debía estar orgullosa de haberse aislado de la modernidad europea. Gracias a eso, la nación católica podía seguir siendo la mediación natural entre la persona y Dios, aunque la Iglesia, que parece confundirse con la patria, se reserva aquí un papel distinto, pero crucial: discernir, como ha dicho Alfonso Álvarez Bolado, aquello que es auténticamente nacional de lo que no lo es. Como no hay patria sin catolicismo, aquello que no esté bendecido por la Iglesia como nacional no lo será. Como es natural, la Iglesia es el «corazón moral de la patria restaurada» y aunque, como también era de esperar, se mantiene la doctrina de las dos

ciudades, la temporal va subordinada a la divina, al menos en los aspectos culturales.[124]

El nacionalcatolicismo alcanzó su apogeo entre los años cuarenta y cincuenta. Entonces puso en marcha su proyecto de restaurar la unanimidad católica de la sociedad española. La jerarquía católica quedó integrada en los órganos consultivos del Estado y el Estado se puso al servicio del catolicismo. La enseñanza católica fue declarada obligatoria, los católicos controlaban los medios de comunicación, la religión católica era la única religión pública, la familia quedaba definida en términos cristianos, y la moralidad, obligadamente católica, estaba sometida a un doble control, civil y eclesiástico. El Concordato de 1953 culminó esta gran construcción. El Vaticano respaldaba la dictadura y le proporcionaba una salida para empezar a superar el aislamiento internacional en el que se encontraba.

El caso de la dictadura de Franco resulta excepcional. Ningún otro régimen había emprendido una vía de restauración de la religión como el que se emprendió en España en aquellos años. Durante veinte años, la sociedad entera se vio obligada a vivir conforme a los criterios morales y culturales de una Iglesia omnipotente, al menos en ese terreno. Por un tiempo, pareció que España podía cumplir aquella utopía de reformularse íntegramente según la ideología contrarrevolucionaria y está por estudiar, sin prejuicios ni anteojeras, cómo el paradójico nacionalcatolicismo se convirtió en el auténtico nacionalismo español. Todo el esfuerzo por interpretar en términos católicos la cultura y la historia españolas encontraban ahora su realización práctica en una sociedad ajena, por lo menos en lo cultural y en lo religioso, a la modernidad. Como ha indicado José Manuel Cuenca Toribio en su *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, el calado del proyecto, aunque estaba destinado a no ser duradero, debería obligar a una reflexión más profunda acerca de su significado para el conjunto de la sociedad española. Por otro lado, la pervivencia de formas culturales católicas en una sociedad tan secularizada como la española, sesenta

años después, debería también incitar a calibrar el significado de lo que ocurrió entonces.

La dictadura de Franco abrazó el nacionalcatolicismo sin reparos, probablemente más allá de la salida que el nacionalcatolicismo le ofrecía frente a la presión del nacional sindicalismo, es decir, del fascismo. Un ministro falangista, José Antonio Girón, afirmó que la revolución falangista estaba al servicio del cumplimiento de la misión espiritual católica de España.[125] Franco, por su parte, encontró en el nacionalcatolicismo una doctrina y una fórmula que respondían a sus expectativas personales y políticas. Seguidor de las doctrinas de Acción Española, se adhería naturalmente a una política de restauración de la esencia católica de España. Esta restauración nacionalcatólica, al tiempo que le suministraba una ideología que le permitía superar las indefiniciones que habían impedido que cuajara el proyecto de Primo de Rivera, tenía la ventaja de canalizar la movilización necesaria en un movimiento conservador. Franco no quería hacer la revolución, al modo falangista o nacionalista. Quería implantar un régimen que hiciera posible la España en la que creía: una sociedad encuadrada en un orden orgánico, en el que todo tuviera un sentido que emanaba del catolicismo y de la Iglesia. Ahí, mucho más que en la exaltación nacionalista, estaban los cimientos de la España que debía servir de bastión contra el comunismo. La retórica revolucionaria nacionalista valía en la medida en que se tratara de romper con el legado liberal, pero no en cuanto a la naturaleza del proyecto, que era de orden restaurador y retrospectivo.

Por mucho que se haya hablado de un «totalitarismo a lo divino», el intento de instaurar el nacionalcatolicismo en un solo país no era capaz de aislar del todo la sociedad española del resto de las europeas. Así que el intento de autarquía se vino abajo a finales de los años cincuenta, cuando la exigencia de un mayor desarrollo económico llevó a Franco a aceptar la apertura de la economía mediante la incorporación en el gobierno de miembros del Opus Dei, en 1957. Eran católicos y presumían más de funcionarios y de

tecnócratas que de políticos. No era del todo cierto y nadie se lo creía, pero aquello encajaba bien con la imagen antipolítica de la dictadura. También eran modernos y racionalistas, lo que no era contradictorio con su conservadurismo político y su voluntad de vivir de acuerdo con la doctrina católica. El problema al que se iba a enfrentar a partir de aquí la dictadura fue el mismo al que había tenido que hacer frente Primo de Rivera, aunque a una escala distinta. Un desarrollo económico extraordinario, combinado con una estabilidad política forzada, pero cierta, propiciaron la reaparición de una sociedad a la que ya no bastaba el marco cultural del nacionalcatolicismo, convertido entre tanto en la auténtica ideología del régimen.

En este punto, la sociedad española, aunque aislada por la falta de libertad política y por la implantación de aquella utopía nacionalcatólica, prosiguió una evolución que no fue del todo distinta de las de los demás países europeos. Un Estado al que se le pedían cada vez más servicios, aunque no estuvieran definidos como derechos; una sociedad enfrentada a la revolución moral propiciada por la conciencia de la igualdad y la ampliación de las oportunidades, así como un cambio de fondo en las mentalidades que permitió superar los enfrentamientos ideológicos de los años treinta. Al negarse a movilizar la sociedad española con una ideología puramente nacionalista, la dictadura de Franco hizo posible aquello mismo que en otros países europeos estaba ocurriendo de distinta manera y por cauces diferentes. Lo que allí se manifestaba en consensos políticos y en la puesta en marcha de instituciones supranacionales, como la Comunidad Económica Europea, en España se plasmó en la pérdida de vigencia de la de la ideología nacionalcatólica y en la reconciliación de la población, que dejó atrás la brutalidad de la división guerracivilista.

La dictadura, que sacaba su legitimación del recuerdo de la Guerra Civil y de la República, empezaba así a perder pie en la realidad. El nacionalcatolicismo, por su parte, seguiría sirviendo de ideología siempre que la Iglesia católica continuara asumiendo el

papel que jugaba dentro del régimen. No iba a ocurrir así. La relación entre la Iglesia y el Estado no siempre había sido fácil, como es natural, pero las cosas cambiaron en 1963, cuando Pablo VI publicó *Pacem in Terris*, la encíclica por la que la Iglesia tomaba posición a favor de los derechos humanos, la libertad de expresión y de asociación, los regímenes representativos. Parecía, como ha dicho Stanley Payne, una encíclica dirigida contra los totalitarismos comunistas, pero también contra el régimen de Franco, que quedaba alineado con aquello contra lo que se había alzado en guerra.[126] El Concilio Vaticano II introdujo cambios de fondo en la práctica religiosa y en las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Significó la reconciliación del catolicismo con la modernidad y anticipaba lo que estaba a punto de ocurrir. Llegaba la secularización definitiva, con el colapso inminente de las religiones políticas supervivientes, en particular el socialismo.

Las nuevas posiciones de la Iglesia contradecían de frente la ideología nacional católica que la propia Iglesia había elaborado junto con la dictadura. Los textos oficiales que vinieron a partir de ahí, en particular *Dignitatis humanae* y *Gaudium et spes*, abrieron un auténtico abismo entre la Iglesia y el régimen. La Iglesia católica española, profundamente conservadora y partidaria de continuar su relación privilegiada con el Estado, intentó salvarlo en la medida de lo posible. También hubo cambios dentro de la propia Iglesia, algunos de ellos paradójicos. Las organizaciones laicas se politizaron y se radicalizaron hacia la izquierda. Algunas, como la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica, fundada en 1946) y la JOC (Juventud Obrera Católica, creada en la década de 1920 al amparo de Acción Católica), se aproximaron a los comunistas. Una parte del clero en Cataluña y en el País Vasco se adhirió a los postulados nacionalistas, a los que protegió a partir de entonces en una forma renovada y radical de nacionalcatolicismo. Por fin, la propia jerarquía de la Iglesia católica se abrió a la renovación, con la incorporación de personas ajenas al régimen, como Vicente Enrique y Tarancón, arzobispo de Toledo y de Madrid entre 1969 y 1983.

Sin la Iglesia, el nacionalcatolicismo del régimen de Franco perdía su razón de ser y su última legitimación ideológica. Tan sólo quedaban la fuerza y la represión, y el recuerdo de la Guerra Civil, el miedo a un nuevo enfrentamiento. No es que el régimen de Franco no tuviera apoyos importantes y amplios en la sociedad española. Ocurría, sin embargo, que la sociedad desbordaba el régimen. Así que la dictadura que una vez pareció querer salvar al mundo de la modernidad fue cobrando los rasgos de un autoritarismo pragmático. Intentó encontrar una nueva legitimidad en el desarrollo económico, pero este propiciaba una mentalidad, una cultura y unas formas de vida que volvían a ser ajenas a la rigidez ideológica del régimen. Habiendo perdido su principal fuente de legitimidad ideológica, la dictadura la buscaba en lo que la contradecía. Se reproducía la paradoja de los autoritarismos modernizadores, que ya vimos en el caso de Primo de Rivera, intensificada esta vez por el éxito de la dictadura.

Cuando falleció Francisco Franco, en 1975, el régimen era una cáscara vacía que sólo se sostenía por la personalidad del dictador. Bajo la dictadura se había desarrollado una sociedad muy distinta a la que el régimen había previsto. Tenía poco que ver con la utopía nacionalcatólica vigente durante los años de posguerra, y se enfrentaba a las mismas tensiones y a las mismas corrientes que estaban cambiando el conjunto del mundo. Era el final del nacionalismo español, al menos del nacionalismo explícito.

4
EL FANTASMA DEL NACIONALISMO ESPAÑOL

Francisco Franco no consiguió nacionalizar a los españoles al estilo nacionalcatólico. No cumplió, por tanto, el sueño nacionalista de acabar con la nación liberal. A las pocas horas de su fallecimiento ya se había puesto en marcha la instauración de la democracia constitucional. La nación liberal volvía, reforzada por la nación democrática. Lo que había fracasado en la primera mitad del siglo xx empezaba a cobrar forma en el último tercio.

Franco no consiguió lo que se había propuesto porque las fuerzas con las que contaba no eran suficientes para sacar adelante aquel proyecto. Los fascistas y los contrarrevolucionarios de Acción Española y del carlismo habían sido aliados importantes, pero débiles, contradictorios y a destiempo. La Iglesia católica le proporcionó el nacionalcatolicismo, auténtica ideología del régimen, pero también actuó de freno al nacionalismo. Así que el Franco militante fue dejando paso, con el tiempo, a un pragmatismo autoritario, ajeno incluso al conservadurismo, hostil a la pulsión revolucionaria propia del nacionalismo y sin capacidad para elaborar un argumento que no fuera el desarrollista. Después de la modernización y el desarrollo de los años sesenta, la dictadura de Franco, tan poderosa, era un arcaísmo superpuesto a una sociedad que desbordaba los límites del régimen. Las ideas, las costumbres y las creencias de los españoles le eran ajenas y la utopía de un mundo antimoderno se derrumbaba por todas partes.

En la primera mitad del siglo XX, muchos otros países europeos habían vivido como una tragedia el desplome de los regímenes liberales y la incapacidad de reconciliar democracia y libertad. Los que quedaron bajo influencia soviética sufrieron regímenes totalitarios, algo que los españoles no conocieron, salvo en los primeros años de la dictadura. Los demás países aprendieron a compaginar liberalismo y democracia. Fue la gran novedad política de la segunda mitad del siglo xx. La crisis de fin de siglo que acabó por destruir el liberalismo en nombre de la democracia empezó a ser superada a mediados de los años cuarenta. La democracia no se oponía ya al liberalismo, y el nacionalismo que apareció con la crisis de finales del siglo XIX debía ser dejado atrás. No había nada que aprender de aquella religión política, nueva en su tiempo, que condenaba a la barbarie, la autodestrucción y la guerra a las sociedades que se dejaban fascinar por ella.

España vivió un proceso social y cultural similar. Lo indican la evolución pragmática de la dictadura de Franco, así como el dinamismo y la voluntad de reconciliación de la sociedad. Al fallecer el dictador y ponerse en marcha el proceso que llevaría a la instauración de la democracia liberal en forma de monarquía parlamentaria, era de esperar que la sociedad española dejara atrás cualquier rastro de nacionalismo y recuperara la nación liberal y democrática. No fue así del todo.

¿Dos o tres Españas?

Uno de los lugares comunes que sobrevivieron a la instauración de la monarquía parlamentaria y al éxito de la sociedad española fue el de las dos Españas. Según este tópico, existen dos maneras de vivir la nacionalidad española. Y para existir, cada una de ellas requiere la destrucción de la otra. España sería, por tanto, un país dividido sin remedio, condenado a enfrentarse periódicamente en una lucha de tintes expiatorios en la que cada hermano debe cumplir el sino fatal

de acabar con la vida del otro. Los antecedentes del motivo son prestigiosos: una célebre pintura de Goya, y la observación de Larra, que data de 1836 —el año del golpe de Estado progresista—, según la cual una España yacía en el cementerio víctima de la otra.[127]

Una de estas dos Españas era la de los liberales. La nación española que estos se complacían en imaginar habría alcanzado su apogeo a finales del siglo XV y luego entró en decadencia con la llegada de las dinastías extranjeras. El siglo XIX, el siglo del liberalismo, la había resucitado y continuado. La otra era la España católica y «tibetanizada», ajena y contraria a la modernidad, que había iniciado su propio proceso de decadencia en el siglo XVIII, con la Ilustración. El siglo XX había traído la oportunidad de restaurarla.

Tras este motivo está la idea de una España que encarnaría la esencia auténtica del alma nacional, mientras que la otra vendría a ser su enemigo, un enemigo mortal. El concepto de «anti España» se remonta a los panfletos y los escritos de los publicistas contrarrevolucionarios de finales del siglo XVIII cuando, como ya hemos visto, los buenos españoles se alzaron contra aquellos que se habían empeñado en destruir el país importando ideas y costumbres extranjeras.

El historiador Vicente Cacho Viu explicó en su momento que el motivo de las dos naciones no es propiamente español y tuvo éxito en numerosos países europeos.[128] Es propio de las sociedades que se van instalando en el pluralismo y que tienen que adaptarse a la presencia de ideas y proyectos de vida diferentes, a menudo enfrentados. En Gran Bretaña, Disraeli habló de las «dos naciones», ajenas una a la otra y producto de la desigualdad. Michelet habló de las dos Francias cuando opuso la Francia católica, la «hija primogénita de la Iglesia», a la de la revolución. También es tradicional oponer la Italia del sur, atrasada y campesina, a la del norte, industrial y urbana. En Estados Unidos se ha hablado de «dos Américas», una de espíritu conservador y con tendencia a ensimismarse, la otra liberal y abierta al mundo. Muchos grandes países tienen el alma partida. En España, aun así, el lugar común ha

tenido una vigencia inusual. Aún hoy se sigue hablando de una España cainita, aunque «cainitas» de verdad —como es natural— sólo lo son los demás.

El tópico cobró una dimensión nueva cuando la crisis de fin de siglo sacó a la luz el tan traído y llevado enfrentamiento entre la «España oficial» y la «España real». Una era la España auténtica, viva. La otra, la España anquilosada. Si la primera no se libraba de la segunda, acabaría degenerada y, al cabo, aniquilada. Tampoco en este punto los españoles innovaban gran cosa. La oposición entre un cuerpo nacional pletórico de vitalidad, pero parasitado por un Estado artificial fue el motivo retórico predominante en la crisis del liberalismo —la crisis de fin de siglo o, en España, la crisis del 98—. Está en la base, como ya hemos visto, de la pulsión nacionalista. Desde esta perspectiva, la solución consistía en que la nación auténtica, transmutada en pueblo, acabara con el Estado liberal.

La oposición entre esas dos Españas —la oficial y la auténtica— tuvo muy diversas ramificaciones. Está en la base del regeneracionismo político, con subdivisiones complejas que van desde el regeneracionismo radicalmente antipolítico de Joaquín Costa hasta el casi puramente retórico de Antonio Maura y de Santiago Alba. Está en el regeneracionismo estético inventado por los escritores de fin de siglo y la Institución Libre de Enseñanza, que buscaron en el estilo el núcleo diamantino de la verdadera España: gracias a eso asumieron el papel de guardianes, por no decir sacerdotes, de una entidad ideal también llamada España. Y está en el regeneracionismo espiritual, que en parte recoge el anterior y también elabora una idea de la España auténtica que para salir adelante debe enfrentarse y vencer a la España degenerada. Lo hemos visto en Ganivet, en Unamuno y luego en Ortega y Gasset y en Azaña, entre otros muchos.

En este punto, la política volvía al primer plano. Fue el propio Ortega el que habló de «vieja y nueva política», sin llegar a establecer nunca con claridad en qué consistían los criterios de la novedad política, salvo en que la «acción nacional» se oponía a las «fórmulas

políticas», algo característico del nacionalismo y, muy pronto, del fascismo.[129] En realidad, el nacionalismo español que latía en el fondo no resuelto del regeneracionismo podía desembocar en múltiples fórmulas: desde la dictadura regeneracionista de Primo de Rivera al nacionalismo republicano de Azaña y la Segunda República, sin descartar el fascismo a la española.

Bajo la dictadura de Primo de Rivera y luego en la Segunda República, el nacionalismo español de derechas pareció librarse por fin del regeneracionismo y estar en condiciones de elaborar una ideología propia. Pues bien, también entonces volvió a retomar la mitología de la España católica que, entre tanto, y como ya hemos visto, habían ido reelaborando los nuevos contrarrevolucionarios. La España antirrevolucionaria de Maeztu y luego de José Antonio Primo de Rivera abrazó la de Donoso Cortés. Mediante la evocación de un Menéndez Pelayo embalado en su defensa de España frente a los krausistas, recompondrá una idea de España opuesta a la que había surgido con la recomposición del regeneracionismo desde la izquierda.

Lo que había sido una mitología, una retórica y una construcción ideológica se convirtió, con la Segunda República, en una oposición drástica, arrasado el posible terreno común. El enfrentamiento a muerte, sin metáforas esta vez, desembocó en la Guerra Civil. Fue al principio de esta última etapa, en 1931, cuando el estudioso y crítico portugués Fidelino de Figueiredo fijó la expresión en un libro titulado *Las dos Españas*. Por fin, cuarenta años después de que se desencadenara la crisis de fin de siglo, las religiones políticas podían cantar victoria y acabar con la nación liberal, con el consenso básico sobre el que se sostenía y con su capacidad para integrar en la convivencia común opciones políticas, ideológicas y vitales diferentes. Unamuno habló de los «hunos» y de los «hotros».

La barbarie llegó al punto de que el cristianismo sirvió de coartada para esta empresa de destrucción. Bien es verdad que la «otra España», habiendo llevado a sus últimas consecuencias la crisis de la que surge el nacionalismo, quería barrer de la faz de

España cualquier rastro de catolicismo. Así es como frente al nacionalcatolicismo, al nacionalismo contrarrevolucionario y al nacionalismo fascista, reunidos todos en torno a Francisco Franco, se generaron una actitud y un discurso de exaltación de la España auténtica y popular, que había abrazado la revolución y necesitaba, para cumplirla, acabar con la otra España. Esta, a su vez, calificaba a la primera de «antipatria», como escribió Maeztu —asesinado en los primeros meses de la guerra— en el primer número de la revista *Acción Española*.[130]

Durante la Guerra Civil, en el campo republicano florecieron los clichés de exaltación patriótica frente a la España «fascista» y frente a los extranjeros venidos a apoyarla. Se puede considerar esta realidad como un brote de nacionalismo. Más bien fue una campaña propagandística, propia de los partidos comunistas de la época. (A los totalitarios se les da bien la propaganda.) Combinaba la evocación de lo popular —con la colaboración de artistas e intelectuales seguidores del regeneracionismo estético—, el recuerdo de algunos grandes episodios de movilización —en particular de la guerra de la Independencia— y la antipatía que suscitaban los extranjeros —los del campo contrario— que habían venido a España a participar en una guerra que no era la suya. No había en todo esto nada que reflejara una tensión nacionalista específica, como no fuera el odio que los comunistas han sentido siempre hacia el liberalismo y la democracia. En realidad, se trataba de dar una capa de españolismo al nacionalismo republicano de la Segunda República. Azaña, que lo había formulado mejor que nadie, también se refirió en estos años al pueblo español con tonalidades a veces heroicas… sin creer nada de lo que estaba diciendo. La combinación de referencias e imágenes de Marx, Lenin y Stalin con otras propias de la tradición española, como los fusilamientos de mayo de 1808, no dejaba lugar a dudas. Aquello iba encaminado a la imposición del más estricto «centralismo democrático» una vez ganada la guerra.

El conflicto, y los argumentos, se complicaban por la presencia de los nacionalistas catalanes y los vascos, que intervenían con

fuerzas y objetivos propios. Los vascos mantuvieron una posición oportunista, que dependió de cuál de los dos bandos en liza pudiera asegurarles un cierto margen de autonomía. Los catalanes planteaban un problema distinto. Los gobiernos de la Segunda República se habían esforzado por satisfacer los deseos de autonomía de los nacionalistas catalanes. Las respuestas de estos fueron variadas. Con Cambó y la Lliga fuera de juego tras su colaboración con la dictadura de Primo de Rivera, hubo una parte de Esquerra Republicana que colaboró con el gobierno central. Otra parte no dejó de explorar los límites del marco legal que la República y la Constitución le ofrecía. En 1931, Macià proclamó por su cuenta la República catalana. La Generalidad recién creada presentó al gobierno español un estatuto ya decidido y respaldado por los ayuntamientos catalanes. Aquello se entendió como un «trágala» que daba la razón a quienes sostenían que los nacionalistas de izquierda no aspiraban a nada menos que a acabar con España. En 1934, Lluís Companys aprovechó el levantamiento socialista contra la República y proclamó el Estado catalán. Los nacionalistas conservadores, los herederos de Cambó y Prat de la Riba, comprendieron entonces que los republicanos de la izquierda nacionalista habían tirado por la borda todo su esfuerzo. Gaziel, director de *La Vanguardia*, resumió el estado de espíritu de aquellos días con una frase: «Tot s'ha perdut» (todo se ha perdido).[131]

A partir de ahí, fueron muchos los nacionalistas catalanes conservadores que respaldaron a los sublevados contra la Segunda República. Efectivamente, con la guerra se entró en una nueva fase: el gobierno de la Generalidad, presidido por Lluís Companys y apoyado por los sindicatos anarquistas, consideró llegado el momento de hacer en Cataluña la revolución nacionalista y sindicalista (esa era también la sustancia del fascismo). Aquello condujo al enfrentamiento abierto entre el gobierno catalán y el de la República en Barcelona, en mayo de 1937. Fue la más espectacular de las varias guerras civiles internas que se desarrollaron en el bando republicano. El gobierno republicano, cada vez más controlado por el

Partido Comunista, acabó sin concesiones con aquella revolución y con el poder de la Generalidad. La propaganda españolista dirigida por los artistas del Partido Comunista sirvió aquí para laminar el nacionalismo catalán de izquierdas.

Los ganadores de la Guerra Civil acabaron esta tarea, tan ejemplarmente iniciada por el PCE que nunca abandonó del todo, a partir de ahí, una cierta querencia jacobina. Desde este punto de vista, el nacionalismo catalán, en particular el de izquierdas, había corroborado el esquema de una España auténtica que luchaba contra una supuesta anti España, o antipatria, que se había propuesto acabar con la nación, con su unidad, con su permanencia y con su libertad. Desde el otro lado, en cambio, se reivindicaba una España auténtica distinta, ajena a la oligarquía formada por la alianza de capitalistas, terratenientes, clero y ejército. Volvía la imagen de Goya, a la que había dado expresión más o menos lírica Antonio Machado, uno de los grandes poetas de la literatura española, cuando le dijo a un futuro «españolito» que «una de las dos Españas ha de helarte el corazón».[132]

Al lado de estas dos Españas surgió, ya durante la contienda, una nueva etiqueta nacional. Fue la llamada «tercera España». Nació como la propuesta de una «tercera vía» que hiciera posible una alternativa, distinta de la España de Franco y de la de Largo Caballero. Según ha explicado Santos Juliá, el primero en formularla fue un jurista de origen ruso, Boris Mirkine-Guetzévitch, residente en París.[133] La idea fue retomada por Alcalá Zamora, exiliado en la capital francesa, en 1937. La adoptaron algunos comités católicos y laicos que se esforzaban por encontrar una forma de negociación y entendimiento que acabara con lo que Jacques Maritain, el pensador católico que insistía en la necesidad de una «paz religiosa», llamaba una «guerra de exterminio». El ensayista y diplomático Salvador de Madariaga participó de estas iniciativas y contribuyó a difundir el concepto de «tercera España». A partir de ahí, cobraría un sentido nuevo.

La «tercera España» no sería ya el nombre de un grupo en busca de una solución pactada para el conflicto bélico, sino la España ajena a las políticas de exterminio de las otras dos. Salvador de Madariaga sintetizó estas tres Españas en una fórmula excesivamente teatral. Estaba la España de Francisco Franco, la de Francisco Largo Caballero y la de Francisco Giner de los Ríos. Esta última daba nombre a «la otra tradición española, la de la transacción razonable y el acuerdo mutuo». Madariaga añadía el nombre de Azaña, sumado «harto tardíamente» a esa misma tradición. [134] Años después, el profesor Vicente Cacho Viu partiría de esta reflexión de Madariaga para reflexionar sobre una «tercera España» que se remontaba al régimen canovista como fórmula de transigencia y transacción, continuaba con la Institución Libre de Enseñanza y el asociacionismo obrero, seguía con el intento del Partido Reformista de Melquíades Álvarez, ligado al liderazgo político del joven Ortega, y terminaba, después de la vorágine republicana, en el intento de recuperar esta misma tradición que volvía a iniciarse en Madariaga.[135]

Otros candidatos a formar parte de la «tercera España» son algunos de los intelectuales exiliados al principio de la guerra, en particular Ortega, Marañón y Pérez de Ayala. Relativamente silenciosos durante el conflicto, se decantaron por el lado de Franco ante la perspectiva de un régimen comunista en su país.[136] Lo mismo puede decirse de Azorín, de Baroja o de Menéndez Pidal, entre otros muchos. Tienen en común la sensibilidad liberal, sin posible realización política bajo la dictadura de Franco ni bajo la Segunda República —la República de los republicanos de izquierdas —. La expresión de esta sensibilidad tuvo, más de una vez, algo de nostalgia. Azorín se alejó pronto de la pose de señorito revolucionario de sus primeros años. Sus artículos de historia y crítica literaria de los primeros años 1910, aquellos en los que, siguiendo a Ortega, bautizó su grupo como la «generación del 98», constituyen una autocrítica expresa de su irresponsabilidad juvenil. A partir de ahí, Azorín abominaría siempre de cualquier intento de

ruptura de la continuidad. Incluso Maeztu, que tanto hizo por acabar con ese mundo, expresa su melancolía poco antes del estallido de la guerra y de su propio asesinato. «¿Qué duda cabe —escribió entonces — de que los tiempos de hace cuarenta años eran más agradables que los de ahora? Se gozaba de seguridad, se vivía sin angustia, España pesaba en el mundo más que ahora. Teníamos instituciones en las que confiábamos».[137]

Marañón también expresa su nostalgia y su nueva comprensión del significado profundo del liberalismo de la monarquía constitucional en sus *Ensayos liberales*, de 1946. En uno de ellos, el titulado «Aquella España», recuerda una sociedad en la que todo «respiraba buena fe y seguridad, un tanto infantil, pero llena de potencia creadora; seguridad de que más allá de todo aquello no había nada mejor».[138] Es difícil expresar con más claridad la idea de que más allá del liberalismo sólo cabe la tiranía: la dictadura autoritaria o el totalitarismo. Quedaba en el aire la pregunta sobre si la barbarie autodestructiva que vino antes de esta reflexión había valido la pena. ¿Cuál había sido la responsabilidad de cada uno en aquel desastre?

El rescate del liberalismo y esta formulación de la «tercera España» se pueden referir también al movimiento profundo de reconciliación moral que se empieza a producir en la sociedad española, como en el resto de las europeas, al poco tiempo de terminada la guerra. Sin posibilidad alguna de ser trasladada al orden político, se va desarrollando una reflexión que refleja un cambio fundamental. El odio al adversario y la animadversión a la racionalidad, a la política, al legado de la Ilustración —al liberalismo, en resumidas cuentas— han empezado a quedar atrás. Los españoles habían perdonado y así, ajenos a los proyectos nacionalistas de nacionalización, volvieron a sentar las bases de la nación.

La España soñada

La Guerra Civil fue una guerra de exterminio del adversario. Provocó, por tanto, el exilio de numerosos españoles. Hubo quien, por haber exaltado un espíritu radical que otros se tomaron en serio, se encontró cogido entre dos fuegos. Así le ocurrió a José Castillejo, heredero de Giner al frente de la Institución Libre de Enseñanza. Los sublevados la aborrecían, pero con la revolución le tocó sufrir también los efectos del radicalismo que la propia Institución había enseñado, sembrado y cultivado, como una forma de vida, durante décadas.

Muchos de estos españoles volvieron a su país al final del enfrentamiento. Así lo hicieron Baroja y Azorín, supervivientes del grupo del 98, y también Ortega, Pérez de Ayala y Marañón, que aceptaron la dictadura de Franco como una realidad inevitable y menos indeseable que una dictadura comunista. También volvieron algunos de los grandes intelectuales, como Ramón Menéndez Pidal, heredero no dogmático, ni ideologizado, de la labor de excelencia académica promocionada en las universidades españolas por el grupo institucionista. Una parte relevante de los intelectuales y escritores aparecidos en los años anteriores optó por quedarse en su país, desde Dámaso Alonso a Edgar Neville. Pronto fueron apareciendo nuevos nombres, entre los jóvenes intelectuales, universitarios y escritores, que conformaron algo que la sociedad española compartió con los demás países europeos de la posguerra: una vida intelectual extraordinariamente brillante enfrentada a una realidad de devastación, esfuerzo y, en el caso español, dictadura.

Fuera de España, quedaron los intelectuales comprometidos en política. También permanecieron en el extranjero muchos que podían volver pero no habrían soportado la asfixiante presión ideológica de la dictadura, empeñada en convertir el país en una utopía política nacionalista y católica. La libertad que les proporcionó el exilio les llevó a reflexionar sobre lo ocurrido. Uno de los primeros en hacerlo fue Manuel Azaña. Ya había abierto el

camino durante lo que él mismo parece haber considerado su exilio interior, cuando, siendo todavía presidente de una República en la que había dejado de creer desde septiembre de 1936, empezó a escribir *La velada en Benicarló*. Es un diálogo, al modo de los coloquios característicos de la literatura renacentista, en particular de la española. Durante una noche, varios personajes, todos republicanos, discuten sobre la Guerra Civil antes de que un bombardeo aéreo arrase el lugar donde han estado conversando.

Azaña se mostró muy crítico con la política de los sucesivos gobiernos republicanos desde que alcanzó, por fin, la Presidencia de la República. En 1939, ya fuera de España, escribió a un conocido que sus compatriotas, si querían salir del «pudridero», habrían de «quemar no solamente las bambalinas y los bastidores, sino la letra y la solfa de las representaciones caducadas».[139] Esto habría hecho esperar al menos un intento de crítica de la posición que el propio Azaña, el gran representante del nacionalismo republicano, había mantenido en años anteriores. No fue así, sin embargo. Azaña echó a perder la ocasión que le ofrecía la redacción de *La velada en Benicarló*.

Los dos personajes que le sirven de portavoz evocan en varias ocasiones las virtudes nacionales, pero para concluir que la nación española no existe… ni parece haber existido nunca. Ni una sola vez aparece alguna referencia a la «empresa de demoliciones» que el propio Azaña diseñó como objetivo de la República.[140] Tampoco a los programas políticos de construcción de la nación republicana, excluyente y radical, que Azaña había patrocinado. Así que la nación que Azaña echa de menos, que es aquella que Azaña mismo contribuyó a demoler, se ha transmutado en una nación ideal, una comunidad de espíritus puros capaces de debatir racionalmente unas cuantas diferencias teóricas, o de temperamento. Es la misma nación abstracta y gélida de los grandes discursos de guerra. Esa España ideal, depurada al extremo, era el último avatar de un proyecto que empieza siempre por excluir la realidad española y todo lo que en ella hay de rebelde al proyecto de la razón republicana o —lo que es lo

mismo— del nacionalismo del mismo signo. El fracaso del nacionalismo de izquierdas quedaba sublimado en poesía, como un anhelo insaciable de belleza y, después de la matanza, de perdón y redención.

Esta España soñada, desligada ya de cualquier contaminación por parte de la realidad, será objeto de reflexión y recreación para algunos de los exiliados, en particular artistas y poetas. Luis Cernuda volvió a imaginar una España auténtica, es decir, ideal, gracias a la literatura de Cervantes y los personajes de los *Episodios nacionales*. Como es natural, la España real le resultaba insufrible de mezquindad y de cobardía: «Así ocurre en tu tierra, la tierra de los muertos, / Adonde ahora todo nace muerto, / Vive muerto y muere muerto».[141] María Zambrano, discípula de Ortega, redescubrió a partir de la Guerra Civil una patria ideal, volcada en un «realismo» que busca atenerse a lo más modesto, a lo más humilde, aunque no descarta otra línea hispánica senequista, de renuncia, desprendimiento y valentía: la propia de don Quijote, Unamuno y Jorge Manrique. Como era de esperar, fue en sus reflexiones sobre Galdós donde María Zambrano encontró la ocasión de reconciliar esta idealización extrema con al menos parte de la realidad española.

María Zambrano había colaborado en la revista *Hora de España*, publicada en Valencia y luego en Barcelona entre 1937 y 1939. *Hora de España* resumió ya, antes incluso del final de la guerra, esa España soñada, hecha de estética, arte y literatura, que poco después iba a ser la única patria con la que se identificarían aquellos nacionalistas estéticos. José Bergamín, católico y comunista, también colaboró en sus páginas y luego fijó un ideal español desmaterializado hasta el extremo en el puro juego de evocaciones conceptistas. Aquello también atrajo a algunos pintores, como Ramón Gaya, que buscó en Velázquez la representación de una españolidad ideal infinitamente desmaterializada, aunque no ajena a una cierta reflexión ética.

Manuel de Falla, desde la perspectiva que le otorgaba el haber sido uno de los grandes músicos de la Europa de principios de siglo

—de los llamados «nacionalistas»—, también se dejó llevar por esta idealización. Dedicó sus últimos veinte años de vida, parte de ellos en el exilio, a componer su obra magna sobre *La Atlántida*, el poema de Jacinto Verdaguer. Fue el intento fabulosamente ambicioso de crear una España en música, la quintaesencia de lo que Federico Sopeña llamó luego «un humanismo musical hispano».[142] Que Falla no consiguiera terminarla, a pesar del inmenso esfuerzo, puede indicar también que en el fondo de esta España soñada no había tan sólo un designio estético, sino un impulso ético que no se podía contentar con la belleza pura. La vía estética a la nación se agotaba en sí misma.

Verdaguer había concebido *L'Atlàntida* como la celebración del nacimiento de una España mediterránea y atlántica: aragonesa y castellana, en consecuencia. También estuvo presente la dimensión americana de lo español, que volvió en Falla y luego en exiliados como José Gaos y Joaquín Xirau. En un registro más literario, y como en recuerdo del ya clásico «modernismo», lo investigó Juan Ramón Jiménez. Todo aquello permitió responder, en un registro menos cargado ideológicamente, al despliegue de *hispanidad* que estaba realizando la dictadura en territorio español siguiendo la propuesta de Maeztu.

La repercusión era mínima, sin embargo, dada la exigencia estética puesta en juego. Mayor alcance tuvo la reflexión sobre España que se desarrolló en el campo de la historia y provocó una de las grandes polémicas intelectuales del siglo xx español. Como es natural, la historia es uno de los campos en los que se ventila la cuestión de la identidad nacional. Lo hemos comprobado en las diversas perspectivas históricas que acompañan a la creación de la nación liberal, así como a su puesta en cuestión. La posguerra también trajo aparejada una buena cantidad de obras históricas que intentaban explicar lo ocurrido a partir del pasado. En España, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que había sustituido a la institucionista Junta de Ampliación de Estudios, emprendió una gran «Edición Nacional» de las obras de Menéndez Pelayo,

convertido a título póstumo en ideólogo de la dictadura. Jorge Vigón, miembro de Acción Española, se encargó por su parte de elaborar una *Historia de España* con textos seleccionados del autor de los *Heterodoxos*. El nacionalismo en el poder se apropiaba de Menéndez Pelayo, en su tiempo conservador y liberal.

El intento de comprender la tragedia española movilizó el esfuerzo de algunos grandes historiadores en el exilio. El primero fue Américo Castro. Castro había trabajado en el Centro de Estudios Históricos, fundado en 1910 a propuesta de la Junta de Ampliación de Estudios, que fue el organismo mediante el cual la Institución Libre de Enseñanza controló la investigación universitaria y las becas para estudios en el extranjero. El Centro se había impuesto «el sagrado deber de descubrir nuestra propia historia» y buscar «la tradición, espíritu o carácter diferencial de la cultura española».[143] Tanto o más que la historia o el arte español, lo que en el Centro se quería dilucidar era lo español en la historia o lo español en el arte.

La Guerra Civil parecía proporcionar una ocasión excepcional para entender esa dimensión específicamente española de nuestra historia. Así lo entendió Américo Castro, gran estudioso de la literatura —Cervantes, santa Teresa y los erasmistas están entre sus temas de estudio— y conocedor de la literatura filosófica surgida en torno a la crisis de fin de siglo, del pionero Kierkegaard a Bergson. Por eso, desde su exilio norteamericano, Castro no se iba a contentar con la búsqueda de explicaciones concretas, atenidas a los datos económicos, políticos, sociales, culturales e ideológicos de la sociedad española de los últimos años. Tampoco tuvo interés en relacionar lo ocurrido en España con lo que había pasado en el resto de Europa: la crisis del liberalismo, las dificultades de la democratización, la aparición de los nacionalismos, el reto de los totalitarismos o la crisis económica del año 1929.

Castro, al igual que Azaña en *La velada en Benicarló*, iba mucho más allá y veía en la Guerra Civil la consecuencia de un fallo en el ser español, un fallo que debía ser diagnosticado para proceder a su rectificación. A su regeneración, podríamos decir. La interrogación

sobre las causas de la Guerra Civil planteaba, por tanto, la cuestión de la naturaleza misma de España y la identidad de los españoles. ¿Qué somos?, es la pregunta encaminada a despejar el enigma de la contienda. Américo Castro intentó responder con una obra que fue cambiando de título en sus sucesivas ediciones: primero *España en su historia* (1948) y por fin, en su versión definitiva, *La realidad histórica de España* (1962).

Para Américo Castro, lo español arranca en el año 711, cuando los musulmanes invadieron el reino visigodo. Antes sólo existen algunos de los elementos que cristalizarán a partir de ahí en una determinada organización social, cultural o mental. Sólo esta puede ser llamada española y sólo ella permite comprender como españoles los elementos de los que está formada. Lo propio de esta realidad es la convivencia —no siempre pacífica, ni mucho menos, pero eso no es lo que está en juego— de tres culturas que acabarán fijando tres «castas»: la cristiana, que se definía a sí misma como la legítima dueña del territorio y representaba el vivir noble, ajeno al mero interés; la judía, poseedora de determinados saberes técnicos (medicina, finanzas, astrología), y la musulmana, poseedora de otros (arquitectura, ingeniería). En esta sociedad compleja, cada «casta» incorpora elementos propios de las demás. La Reconquista, por ejemplo, es una adaptación de la guerra santa, o yihad islámica. Santiago, patrón de España, es en origen un yihadista, como la obsesión de los cristianos por la pureza de sangre viene, según Castro, de la mentalidad judía. Esta sociedad habría podido evolucionar hacia la plena integración. Habría dado pie a otra capaz de armonizar los diversos elementos que la componían.

No ocurrió así. La expulsión de los judíos en 1492 y la incapacidad de integrar a los moriscos, desterrados entre 1609 y 1613, produce una realidad social amputada de algunos de los elementos radicales de su propio ser. Al tiempo que los españoles se aislaban de la modernidad (según la clásica explicación de la decadencia), España se encerraba en una «morada vital» espléndida, por muchos conceptos, pero habitada por el fantasma de aquello que

había censurado a sangre y fuego. Es así como los españoles, desde entonces, hemos vivido desviviéndonos, inseguros de una identidad que falla en algunos de sus elementos cruciales, en conflicto con nosotros mismos.

Si se consiguen dejar de lado los elementos racistas que la caracterizan, y que volverán en la versión posmoderna, la reflexión de Américo Castro abre un campo fértil a la investigación histórica de la cultura española. A partir de ese momento, esta integró, de una forma nueva, la dimensión judía y la musulmana. Aunque presentes desde mucho antes, nadie las había articulado en una hipótesis tan elegante. Castro hacía algo más, sin embargo. Lejos de limitarse a un papel positivo, de aspiraciones científicas, el historiador pasaba a ser el intérprete de todo lo que la herencia de la «casta» cristiana ha ido reprimiendo desde que se hizo con la hegemonía. El crítico Carroll B. Johnson lo llamó «historiador del inconsciente» español.[144] Para Castro, había que ir más allá de lo explícito, o de la apariencia, para sacar a la luz todo lo que está debajo de la superficie somera de lo español, identificado con la «casta» cristiana.

Américo Castro retomaba algunos de los grandes motivos del pensamiento surgido con la crisis de fin de siglo: la realidad de la formación nacional no se hacía explícita inmediatamente, ni se comprendía sólo mediante el ejercicio de la razón. Había que ir más allá y poner en juego recursos nuevos, intuitivos, narrativos, líricos también. (Como era de esperar, Castro siempre habló mucho de sí mismo.) Estos recursos son los únicos capaces de dar cuenta de una realidad infinitamente compleja. La obra de Castro remitía así a los presupuestos filosóficos del nacionalismo, y de una forma particularmente poética, muy querida, por tanto, por los nacionalistas.

La obra misma pasa a formar parte de la naturaleza multiforme e inasequible de la que trata. De ahí los cambios continuos de perspectiva, de matiz o de tonalidad que llevaron a Castro a reelaborar una y otra vez su obra, sin necesidad de aportar nuevos datos empíricos. Cambia la perspectiva, y todo cambia. La nueva

realidad así descubierta era lo que Castro llamó la «vividura» española, de plasticidad infinita, como el *élan vital* de Bergson; la huida hacia adelante en busca de Dios, por Unamuno, o la subjetividad sin sujeto de Ortega, que alcanza aquí una de sus materializaciones más llamativas. La España de Castro, como su propio sistema, está inmersa en un flujo perpetuo que desconoce lo lógico y lo racional, y permite reconciliar lo contradictorio, prescindir del principio de contradicción. La clave para entender esa España —ya lo sabemos— no es la inteligencia, sino la intuición. Había vuelto el hipernacionalismo propio de los artistas españoles de fin de siglo.

La España de Américo Castro parecía una alternativa a la España nacionalcatólica. No resulta difícil establecer la equivalencia entre los expulsados del siglo XV y del siglo XVII con los exiliados del XX: la verdadera España estaba otra vez fuera. Sin embargo, no ofrecía un modelo distinto, con rasgos propios, que hubiera podido sustituirla. Más bien suministraba una fórmula que permitía desmontar —luego se dijo «deconstruir»— la España católica mediante el ejercicio más o menos poético de ir sacando a la luz lo que la ideología nacional católica oculta. Así saldría a la superficie lo reprimido: la herencia judía o la herencia musulmana que la cultura española sofocó a partir del siglo XVI.

En parte, Castro volvía a la clásica interpretación de la historia de España según la cual nuestro país se desvió de su cauce en algún momento de su historia y desde entonces sufre una decadencia irremediable. Lo mismo habían argumentado los liberales, los progresistas, los contrarrevolucionarios y los nacionalcatólicos. Ahora bien, para Castro este desastre, que ocurre entre el siglo XV y el XVI, tiene un valor metafísico y afecta a la naturaleza de la identidad nacional. No sabemos muy bien cuál podría ser la solución, si es que la tiene. En cambio, sí se puede afirmar que lo que acaba proponiendo Castro es un sistema de sospecha generalizada, en el que cualquier realidad está sujeta a un escrutinio que llevará a descubrir una dimensión oculta, a veces incluso negada, pero que da sentido a todo lo demás. Lo que hace falta es un nuevo inquisidor,

tan paranoico como siempre con lo que se disimula tras las apariencias, engañosas por naturaleza.

La obra de Américo Castro llamaba a una respuesta. No vino de la mano de algún historiador de dentro de España. Vino de otro exiliado, Claudio Sánchez-Albornoz, historiador puro, menos amante que el primero de la crítica literaria. Sánchez-Albornoz había llegado a ser rector de la Universidad Central de Madrid. Militó en Acción Republicana, el grupo de Azaña, y tuvo un papel relevante en las Cortes durante los debates de la Constitución. Luego, en los años sesenta, sería presidente del Gobierno republicano en el exilio.

La lectura del estudio de Américo Castro provocó en Sánchez-Albornoz una indignación profunda e irreprimible. Acabó dando lugar a una respuesta monumental, que su autor tituló *España, un enigma histórico* (1957). La polémica no se cerró ahí y duró lo que duró la vida de Américo Castro, hasta 1972. Sánchez-Albornoz, como Castro, había trabajado en el Centro de Estudios Históricos. Fiel a los objetivos del Centro, también él buscaba la esencia o el secreto de España, aquello que hace de lo español algo absolutamente distinto. A diferencia de Castro, sin embargo, para Sánchez-Albornoz el nacimiento de lo español no puede ser fechado en el 711. Hay una «herencia temperamental» muy anterior, detectable en el rastro de lo visigodo, de lo hispanorromano e incluso de lo prerromano: una permanente tensión, una lucha sin tregua que se remonta a la realidad física de España, territorio áspero, inhóspito y que requiere un continuo batallar, una disposición específica a la sobriedad y a la renuncia.

Por eso el año 711 no significa para Sánchez-Albornoz el nacimiento de España. Al contrario, señala el gran desastre de nuestra historia, porque desvió a los españoles de su camino, que era naturalmente la cristiandad, lo que hoy llamamos «Occidente». Si algo marca a fuego el carácter o la identidad de lo español, es la lucha de siglos por reconquistar el solar hispano en su integridad. Esto, a su vez, acentuará la tendencia hispana a la vida de acción y de lucha, lejos del ámbito amable de la fantasía y de los abismos existenciales

de la introspección. Lo español es realista, sin remedio. La presencia de lo oriental no tuvo más relevancia que el haber sido un objeto de contradicción, que apuntaló tendencias previas. El final de la Reconquista señala la culminación de la realidad española y abre un período de fecundidad extraordinaria, ajeno —siempre según Sánchez-Albornoz— a la tonalidad sombría de lo que Castro llamó «edad conflictiva». (Y de cuya inseguridad esencial el propio Castro, siempre en trance de variar sus propias apreciaciones, sería el mejor representante.)

Siguiendo una tradición bien asentada, Sánchez-Albornoz considera que el descubrimiento del Nuevo Mundo y el desembarco de Carlos V y la dinastía de los Habsburgo volvieron a desviar la historia española de su curso natural. Ahora bien, desde entonces han prosperado algunos intentos de rectificar esta desviación, como ocurrió con la Ilustración española. Luego la invasión francesa volvió a abrir las compuertas de nuestra «herencia temperamental», nunca bien encauzada, que se desbordó otra vez en 1936. Allí donde Américo Castro veía en la lucha del español contra su naturaleza el origen de la Guerra Civil, Sánchez-Albornoz lo encuentra en la reaparición de algunas de nuestras más profundas, antiguas e indesarraigables propensiones morales.

A pesar de todo, Sánchez-Albornoz no pensaba que esa realidad fuera irremediable. Estaba convencido que era posible ensayar formas que encauzaran las inclinaciones destructivas del carácter español e hicieran prevalecer las más positivas y nobles. A Castro, le reprochaba lo que consideraba su pesimismo esencial. Para Sánchez-Albornoz, el análisis de Castro recluía a lo español en una perpetua lucha consigo mismo. También condenaba a la cultura española a un estado de insatisfacción y frustración permanente. España, según Castro, era el espacio privilegiado de la lucha cainita.

La respuesta de Sánchez-Albornoz fue bien acogida por los historiadores y, en general, por quienes se esforzaban por atenerse a la realidad de los datos comprobables. El propio Sánchez-Albornoz se entusiasmaba con la épica de la construcción nacional española.

En realidad, tanto Castro como él venían y prolongaban la pulsión nacionalista de principios de siglo. Aun así, todo en Sánchez-Albornoz resultaba decimonónico e incluso —lo que era aún peor— un poco liberal. La elaboración de Américo Castro tenía la ventaja del vuelo lírico, la subjetividad desatada, la riqueza del campo que descubría, la amplitud y la libertad interpretativa. Una España en perpetua lucha consigo misma era una idea infinitamente más atractiva que otra que proponía un programa tan prosaico como intentar organizar la convivencia para que los conflictos se pudieran resolver por medios pacíficos. A pesar de lo endeble del argumento, Américo Castro tenía mucho a su favor. La nueva crisis que llegó en los años sesenta y setenta le devolvería una actualidad inesperada.

Después del problema de España

Como ya hemos visto, Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz habían trabajado en el Centro de Estudios Históricos, fundado en 1910 durante la expansión de la Institución Libre de Enseñanza. El Centro realizó una labor monumental de sistematización y recuperación de la historia española en terrenos específicos, como el arte, el derecho, las instituciones, la arqueología o la historia. La inspiración venía, entre otros maestros, de Rafael Altamira, el gran historiador que se había esforzado por elaborar una historia de la civilización española alejada de los tópicos regeneracionistas tan difundidos en la crisis de fin de siglo, y que él mismo criticó en algunos de sus colegas. Se trataba, eso sí, de profundizar en lo propiamente español, con particular predilección —no única, en cualquier caso— en la Edad Media: la Edad Media cristiana, evidentemente, pero también la musulmana y el judaísmo español.

Uno de los personajes clave del Centro de Estudios Históricos fue Ramón Menéndez Pidal, filólogo e historiador, discípulo de Menéndez Pelayo, pero interesado en las novedades que en cuanto a enfoque y método aportaban los discípulos de Giner de los Ríos.

Menéndez Pidal había desarrollado buena parte de su trabajo cuando la Guerra Civil le obligó al exilio. Volvió a España al terminar la contienda, como muchos otros de los intelectuales y profesores contemporáneos. Aquí continuó su trabajo sobre la lengua española, la poesía popular, la épica castellana y sus estudios históricos, como los que dedicó a la personalidad de Las Casas o la de Cristóbal Colón.

Menéndez Pidal profundizó en la premisa básica de que existía una continuidad en la historia de España, continuidad que se puede percibir en la permanencia de ciertos rasgos morales (la austeridad, por ejemplo, o el sentido de la dignidad humana), en la de algunas constantes políticas (la importancia de la religión vinculada a la idea nacional) o culturales (el realismo y la escasa afición a los altos vuelos de la fantasía). Le interesó muy particularmente la Edad Media. Consideraba que fue en esos siglos cuando se forjó, no la identidad española —que en algunos de sus rasgos es anterior—, sino buena parte de las instituciones y las formas sociales que desde entonces han caracterizado el ser de España.

Sin embargo, Menéndez Pidal no elaboró una idea excluyente de la identidad española. La religión católica juega un papel fundamental en la elaboración de esta identidad, pero no la apura ni la determina para el futuro, como sostenían los entusiastas seguidores nacionalcatólicos de Menéndez Pelayo. Castilla, siendo como es central en el desarrollo de la idea de España, no es, sin embargo, su único motor. Tampoco la monopoliza. Antes de Castilla ya existían rasgos concretos de lo español que luego subsistieron, como lo español se expresa en formas e instituciones que no son castellanas. Es cierto que la lengua castellana acabó predominando en un territorio en el que existió, a diferencia de lo que se suele decir, una mayor uniformidad lingüística que en otras antiguas provincias romanas. Ahora bien, el castellano no es la única expresión de lo español.

Así es como Menéndez Pidal, mientras se mantenía fiel a una idea de España que se había ido elaborando desde finales del siglo XIX, la abrió a planteamientos que la alejaban de cualquier

intransigencia nacionalista. Hoy en día resulta difícil comprender una afirmación como la de que la austeridad forma parte de la identidad española. La Guerra Civil suscita dudas acerca de aquel sentido de la dignidad humana que, al parecer, estaba inscrito en la esencia misma de lo español. Eso no debe ser obstáculo para reconocer que Menéndez Pidal, con su gusto por el detalle, su respeto por la complejidad, su tolerancia innata, su disposición al diálogo, contribuyera a crear, después de la Guerra Civil, una forma de cultivar la historia que invitaba a dejar atrás los planteamientos tan propios del fin de siglo. España, que seguía definida como un ser con carácter propio, empezaba a dejar de ser un problema: *el* problema, por decirlo en sus términos justos. Así surgió la gran *Historia de España* que él mismo dirigió hasta su fallecimiento en 1968. La encabezó con un preámbulo que es toda una declaración profesional, ética y casi política: *Los españoles en la historia*, de 1947.

También Ortega tuvo un papel relevante en esta transición. En sus últimos años, hasta su fallecimiento en 1955, Ortega dio ejemplo de una renovada seriedad en el tratamiento de los motivos españoles. Así abría un campo ajeno a las obsesiones de fin de siglo, regeneracionistas y nacionalistas, que tanto había contribuido él mismo a dignificar en otro tiempo. De esta actitud, y de su enseñanza filosófica, surgieron nuevas reflexiones sobre la historia del pensamiento, las instituciones y la historia política española. Luis Díez del Corral, con sus estudios sobre el liberalismo doctrinario, es decir, el tronco del liberalismo español del siglo XIX, y José Antonio Maravall, con sus estudios sobre pensamiento y cultura, son dos de estos historiadores que ya no ven en España algo excepcional, aparte, y la vuelven a integrar en el contexto europeo de su tiempo. España empezaba a dejar de ser entendida como un problema y volvía a ser lo que siempre había sido: un caso —particular, como no podía ser menos— de una situación general europea.

Más tarde, Julián Marías continuó esta línea y se esforzó por elaborar el concepto de una *España inteligible*, asequible a la razón, ajena a los presupuestos propios del nacionalismo de fin de siglo. En

1970, Julio Caro Baroja publicaría un pequeño ensayo que tituló *El mito del carácter nacional*. Desmontaba de una vez —y no sin cierta irritación, bien patente en el texto— la idea de que existe un carácter nacional mantenido a lo largo de la historia, que se manifiesta en rasgos inalterables y que, como es natural, acaba por excluir a todos aquellos que no participan de él. No hay rasgo alguno que caracterice siempre a lo español y del que todos los españoles participemos: ni catolicismo, ni austeridad, ni religiosidad, ni antirracionalidad, ni realismo. Cualquier afirmación en este sentido simplifica y trivializa la realidad, y acaba por dividir, excluir, acabar con la convivencia civilizada y tolerante.

El ensayo de Julio Caro Baroja cobraba una significación aún mayor por venir de un estudioso de la antropología, que conocía en profundidad, y en toda su variedad, la cultura española. También era significativo que el autor fuera sobrino de Pío Baroja, que había flirteado con la idea de los caracteres colectivos, pero que siempre acababa por disolverlos en cuanto aparecía un individuo que, por naturaleza, los desborda y los contradice. La reelaboración de la «tercera España», con la recuperación de algunos de los grandes motivos liberales, acompañaba lógicamente a este esfuerzo.

No iba a ser fácil. En 1949, Pedro Laín Entralgo publicó *España como problema*. Laín era falangista y había sido uno de los grandes ideólogos del fascismo español. Con su ensayo, volvía a los planteamientos propios de fin de siglo. Definía la realidad de España como algo problemático de por sí, fueran cuales fueran los problemas concretos que la sociedad española tuviera que afrontar. Heredero consciente del nacionalismo español, Laín quería volver a suscitar la reflexión sobre el ser de España. Conectaba así con la evocación poética y atormentada que servía de materia a la España soñada del exilio. Como era lógico, la Guerra Civil volvía a ser explicada no en función de situaciones, conflictos y problemas concretos, sino en función de una esencia metafísica que condenaba a los españoles —como en el caso de Américo Castro— a la frustración y al enfrentamiento. Luego Laín dedicaría un estudio

clásico a la «generación del 98». Ahí estaban los antecedentes de ese nacionalismo español que Laín no había querido que se disolviera en las exaltaciones nacionalcatólicas de la dictadura de Franco.

Le respondió Rafael Calvo Serer con un panfleto titulado *España sin problema*. Con un tono excesivamente violento —que perjudicó a la tesis defendida—, argumentaba que desde el «alzamiento nacional» del 18 de julio de 1936 el problema de España había desaparecido. Depurado de su significado circunstancial y del tono polémico, el panfleto de Calvo Serer venía a afirmar que la sociedad española, a la altura de mediados del siglo XX, ya no podía ser entendida con los parámetros conceptuales elaborados en la crisis de fin de siglo y que llevaron a la cristalización de un problema español que, en sus términos exactos —tal como lo volvía a plantear Laín Entralgo—-, consistía en afirmar que España era el mayor de los problemas de los españoles. Aquello, según Calvo Serer, debía ser descartado de una vez por todas.

Como ha explicado Javier Varela en su estudio *La novela de España*, detrás de la polémica intelectual entre Calvo Serer y Laín Entralgo había una lucha por la hegemonía intelectual y cultural en la dictadura. Laín representaba a los falangistas de la revista *Escorial,* y Calvo Serer, colaborador de la revista *Arbor*, la línea católica y monárquica, próxima al Opus Dei, que algunos años después pasaría a dirigir la política y la economía españolas. Calvo Serer, personaje inquieto, acabó enfrentado a la dictadura, más aún que Laín Entralgo. Y es que el argumento de *España sin problema*, de ser explorado de forma sistemática, llevaba sin remedio a la ruptura con quienes se empeñaban en mantener la ficción de una sociedad íntegramente católica en un mundo que estaba cambiando a toda velocidad.

Gonzalo Fernández de la Mora, monárquico y próximo al Opus Dei, ofrecería años después, con su *Crepúsculo de las ideologías* (1971), una propuesta más aceptable por el régimen de Franco. El ensayo venía a ser un manual de realismo político. La política vale por las realizaciones que pone en marcha, no por las ideologías

políticas a las que sirve. El Estado de la dictadura quedaba así vaciado de la inflación ideológica a la que había sido sometido desde el inicio de la Guerra Civil. Superado el problema de España, se abría la era del pragmatismo posideológico. Este pragmatismo, que dejaba atrás incluso el conservadurismo propio de Francisco Franco, dio el tono a los últimos años de la dictadura.

La nueva revolución

Si España estaba dejando de ser un problema era porque la sociedad española empezaba a dejar atrás los traumas de la crisis de fin de siglo, del hundimiento del liberalismo y de la Guerra Civil. La ansiedad y el miedo que están en el fondo del nacionalismo, también del nacionalismo español, daban paso a una vivencia más natural y menos atormentada de la propia nacionalidad.

A finales de los años cincuenta, cuando las cosas empezaron a cambiar otra vez, la sociedad española participó, como era natural, en todo lo que estaba ocurriendo. En muy poco tiempo, todo se puso en marcha. En Estados Unidos, los movimientos de derechos civiles plantaron cara a la segregación racial que contradecía la naturaleza misma de la sociedad norteamericana, sin que esa contradicción hubiera sido percibida como tal por la mayoría (blanca) de la población. La Iglesia católica romana se reconcilió con la modernidad, con las consecuencias políticas que ya hemos visto en España. Las mujeres dejaron de estar dispuestas a cumplir el único papel de madres y amas de casa, al cuidado de la familia. El paso tendría repercusiones en la estructura familiar, el papel social de los géneros, los afectos, el trabajo. La propia sociedad en su conjunto, cada vez más próspera, requería una nueva democratización de la enseñanza, esta vez de la enseñanza superior y universitaria, y nuevas formas de organización ajenas a la jerarquización autoritaria vigente hasta ahí. La información dejaba de estar en manos de una elite.

Si la crisis de fin de siglo había llevado a apartar cualquier forma de trascendencia en la realidad social, ahora, en torno a los años sesenta, llegó el momento de dar el siguiente paso. Se trataba de interiorizar todo aquello que todavía permanecía ajeno a la estructura misma de la persona, es decir, al interior de la estructura social. A partir de aquí ya no valdría la jerarquía, ni la autoridad, ni la tradición. Pasaban a ser algo exterior, ajeno a las personas y a su voluntad. Valdrían sólo los valores y los principios (el antiguo término «virtud» resultaba demasiado comprometido) que la persona acepta libremente: aquello que hace suyo y recrea desde su propia vivencia.

El movimiento de los derechos civiles acabó con la justificación de la segregación, que a partir de ahí resultó monstruosa —como lo era, efectivamente—. La pertenencia a un grupo étnico no podía ni debía determinar la realidad personal del individuo. Lo mismo sucedió con las mujeres y otro tanto empezó a ocurrir con cualquier determinación exterior que estuviera relacionada con los roles sociales. La vida amorosa pasó a ser el campo sagrado del individuo, y la familia empezó a cambiar muy deprisa. La homosexualidad, los anticonceptivos o la práctica del aborto se fueron legalizando a lo largo de estos años en muchos países. También en España, aunque fuera más tarde. No mucho, en cualquier caso.

Una de las formas de identificación colectiva que iba a sufrir un cambio más profundo fue, como ocurrió a principios del siglo XX, la religión. La Iglesia católica ya protagonizó el cambio con las reformas de principios de los años sesenta. Al dejar de ser aceptable cualquier forma de vida que no hubiera pasado por el filtro de la voluntad individual, la religión, que seguía siendo aceptada como una forma de expresión comunitaria y social, dejaba de ser transmitida como hasta entonces se había hecho. Ahora sí que se podía empezar a decir que las sociedades democráticas y liberales habían abandonado la religión. La religión se convertía en un asunto individual, y por muy extendida y relevante que fuera la fe, incluso en el espacio público, la vida se apartaba de la religión, que dejaba de

darle sentido. En España estaba a punto de iniciarse un proceso de secularización acelerado que acabaría por hacer incomprensible la utopía nacionalcatólica intentada por la dictadura y la Iglesia católica.

Con la definitiva salida de la religión —vuelvo a utilizar el término de Marcel Gauchet— llegó también el final de las religiones sustitutorias que habían hecho acto de presencia con la crisis de fin de siglo. La primera de estas religiones políticas era el socialismo, que había suscitado la fe en que era posible una sociedad perfecta de seres libres e iguales, emancipados de cualquier atadura, de cualquier sufrimiento, y donde ya no hubiera más conflictos. La utopía del hombre nuevo y el socialismo real, realizada en la Unión Soviética, en China y en los países satélites, había sobrevivido a todas las informaciones y a todas las revelaciones que habían venido demostrando, una y otra vez, que lo que se contaba de aquellos paraísos era mentira. Ahora, con la llegada de la revolución antiautoritaria de los años sesenta y setenta, la mentira no se pudo mantener. El prestigio de los regímenes y los partidos comunistas se desplomó en poco tiempo, entre la invasión de Praga en 1968 y la publicación de *Archipiélago Gulag* en París, en 1973. Los partidos comunistas dejaron de tener cualquier credibilidad. Quedarían vivos los rescoldos de la fe, refugiados por el momento en grupos sectarios minoritarios.

El nacionalismo, por su parte, había provocado dos guerras mundiales. No sobrevivió a la segunda. Las sociedades democráticas y liberales europeas comprendieron que no se le debía volver a dar la ocasión de prender en la opinión pública. Así emprendieron la creación de un espacio común económico, luego político, que hiciera imposible su retorno. Durante mucho tiempo, el nacionalismo pareció un hecho del pasado, excluido como estaba de las grandes opciones políticas. Aun así, el fantasma del nacionalismo, como el del socialismo, no iba a desaparecer con tanta facilidad.

La salida de la religión y de las religiones políticas —la secularización— por parte de las sociedades democráticas liberales

iba de la mano de un movimiento de emancipación individual antiautoritario de matices radicales e incluso revolucionarios. Esta vertiente se reveló en los movimientos estudiantiles parisinos y norteamericanos, aunque venía de antes, fraguada en los comportamientos sociales, incluso en los más alejados de la política y la ideología. A finales de los años sesenta y durante los setenta, muchos jóvenes se hicieron la ilusión de estar protagonizando una revolución, con grupúsculos de ultraizquierda entretenidos en seguir jugando con el vocabulario socialista y, en algunos casos, con el retorno a la violencia nihilista propia del terrorismo de fin de siglo. Sí que se estaba produciendo una revolución, pero no la que se figuraban estos jóvenes nostálgicos de las religiones políticas. En el campo de la política, la consecuencia de las jornadas revolucionarias de Mayo del 68, tanto en Francia como en Estados Unidos, fue un respaldo mayoritario a opciones de centro (derecha). Los ciudadanos de las democracias liberales, definitivamente secularizados, no querían saber nada de una nueva revolución hecha en nombre de las antiguas religiones políticas.

Sí había prendido, en cambio, la revolución moral o cultural antiautoritaria, de emancipación individual. Y esta tenía efectos políticos propios, distintos de los planteados desde los pequeños grupos empeñados en mantener la fe en el socialismo. El cambio político estaba relacionado en este caso con la nueva forma de Estado surgida después de la guerra y apuntalada gracias a la prosperidad. El nacimiento del Estado de bienestar moderno durante la posguerra había culminado lo iniciado a principios del siglo XX, cuando aumentó la exigencia de que el Estado interviniera en la vida social y económica. Desde los años cincuenta, el Estado de las democracias liberales estaba preparado para hacer frente a lo que ahora iba a ocurrir. Ya no se trataba de intervenir más (o menos) en determinados sectores de la vida social. Ahora se pedía al Estado que fuera la garantía de los derechos del ser humano, entendidos no sólo como unos derechos generales y abstractos —los derechos de las

Constituciones ilustradas y liberales—, sino como derechos individuales, la forma de vida que cada persona eligiera como propia.

El Estado moderno dejaba atrás al Estado liberal del siglo XIX, que se debía limitar a garantizar el cumplimiento de la ley y el respeto a los derechos humanos: el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad. También dejaba atrás al Estado interventor o de bienestar que intentó responder a la ansiedad de la crisis de fin de siglo. Ahora el Estado cobraba una dimensión distinta, porque se iba a hacer cargo de unos derechos que atañían a lo que el individuo consideraría inalienable a partir de ahí, como son las decisiones que toma, encaminadas a lo que se llama «realización personal», en cualquier plano vital: ya sea económico, profesional, educativo o afectivo. Estaba apareciendo una nueva ciudadanía dependiente del Estado, pero convencida de que estaba procediendo a hacer una revolución. Esta ciudadanía abandonó en estos años la herencia ilustrada, hecha de derechos, pero también de deberes y responsabilidades. La sustituiría por otra que Marcel Gauchet ha llamado la «ciudadanía de los acreedores», la de la queja y la dependencia —orgullosa de serlo—. Tocqueville y Ortega, que tan bien habían descrito la mansedumbre propia de las democracias modernas, no llegaron a imaginarse que esa mansedumbre adoptaría la forma de la rebelión permanente.

En los regímenes liberales, la libertad individual y el Estado se habían sostenido sobre grandes consensos morales y culturales —deudores de la tradición— acerca de la familia, la nación e incluso la religión. Ahora, en cambio, la libertad individual, y con ella el Estado, pasaron a sostenerse sobre un único consenso, que atañe a los derechos humanos y, en primera instancia, a la libertad de la persona para decidir su vida. El nuevo liberalismo, con aires justificados de rebeldía libertaria, le exigía al Estado que sostuviera y garantizara sus exigencias de emancipación y felicidad…

Y el Estado respondió. Los desafíos que planteaba la nueva situación eran gigantescos, desde la financiación hasta la solidez de las instituciones. Sin embargo, los Estados democráticos y liberales

europeos fueron capaces de absorber el choque, aun a costa de una crisis económica como no se viviría otra hasta cuarenta años después. En España, que había vivido la misma evolución que las demás sociedades europeas, el Estado no fue capaz de responder del mismo modo. Una dictadura cuya legitimidad se basaba en el recuerdo de la Guerra Civil, sin más ideología que un nacionalcatolicismo en el que incluso la Iglesia católica había dejado de creer o un realismo descarnadamente pragmático, no podía responder a aquella revolución.

Como no era una revolución con efectos políticos inmediatos, la dictadura apostó por el crecimiento económico y por endurecer la represión política. También quiso conciliar lo irreconciliable, como era la falta de libertad política con cierta tolerancia ante la ola de libertad individual que se estaba llevando por delante los fundamentos mismos de lo que quedaba de la sociedad tradicional. Faltaban pocos años —lo que le quedaba de vida a Franco— para que todo aquello se desplomara. El cambio ya estaba en marcha mucho antes. La incapacidad de la dictadura para integrar las nuevas realidades, a diferencia de lo que estaba ocurriendo en las democracias liberales, tuvo una consecuencia propia de la situación española: politizar de una forma específica, desconocida en otros países, esta ola de renovación.

Claro que en todas partes las consecuencias de la revolución moral de los años sesenta y setenta resultaban subversivas, contraculturales como se dijo entonces y, por su carácter antiautoritario, contrarias a cualquier actitud conservadora. No en todas partes, sin embargo, aquella revolución quedó tan profundamente politizada y tan identificada con la izquierda como ocurrió en España. Lo fue hasta el punto de que durante mucho tiempo se negó el dinamismo, la vitalidad y la capacidad de emprender que caracterizaron, en casi todos los aspectos de la vida, la sociedad española de aquellos años. Lo mismo ocurrió con el concepto de nación y la vivencia de la nacionalidad. No solemos elegir la nacionalidad, por lo que desde el primer momento la

cuestión nacional estuvo entre las cuestiones que la revolución antiautoritaria debía someter a revisión. Además, la nacionalidad requería esfuerzos individuales no voluntarios, como el servicio militar. Era, por tanto, inevitable que el concepto mismo entrara en crisis, que es lo que ocurrió a finales de los años sesenta. La nueva ciudadanía, más relacionada con los derechos que con las antiguas virtudes cívicas, no podía reconocerse en una nacionalidad que parecía exigir mucho más que lo que daba. Pocas democracias liberales, a partir de ahí, serían capaces de mantener un Ejército nacional con servicio militar obligatorio. En Estados Unidos, los jóvenes manifestantes llegaron a quemar la bandera, algo inaudito hasta entonces. Más inaudito aún fue que el Tribunal Supremo norteamericano considerara que tenían derecho a hacerlo. También lo fue que en nombre de la libertad —en un razonamiento difícil de discutir, por otra parte— se legalizara la pornografía y se prohibiera el rezo en las escuelas.

Aun así, la crítica del concepto de nación perdía virulencia porque ninguno de aquellos regímenes democráticos y liberales había reivindicado nunca ninguna clase de nacionalismo. Al revés. El final de la Segunda Guerra Mundial había traído la restauración de la nación, aquello que el nacionalismo había querido destruir. La nación —inserta e imbricada, además, en instituciones supranacionales— estaba, por tanto, respaldada por un amplio consenso político. Aunque no salió indemne del envite, tampoco se vio envuelta radicalmente en el debate. Los jóvenes quemaban banderas norteamericanas, pero la misma bandera aparecía en las manifestaciones pacifistas. Otro tanto pasó poco después con la bandera británica.

En España la evolución fue distinta. Aquí la dictadura mantenía viva, aunque fuera a efectos puramente propagandísticos, la llama del nacionalismo español. En cuanto a movilización social y cultural, aquello no tenía efecto alguno. Sí lo tenía en lo simbólico y en lo político, porque monopolizaba la idea de la nación y las formas en las que esta se expresa. La historia oficial seguía siendo una historia

nacionalcatólica, excluyente de otras formas de ser español. Los símbolos nacionales aparecían como símbolos de la dictadura, no como símbolos de una nación capaz de integrar los diversos intereses y las diversas formas de entender el bien común. La misma palabra «España» estaba secuestrada por la dictadura.

Al mismo tiempo que cambiaba de dimensión, el Estado que empezó a abrirse paso con la revolución de los años sesenta y setenta varió también en cuanto a su legitimación. Hasta ahí el Estado era una instancia conservadora, encargada de preservar la continuidad y defender el principio de realidad ante los intentos de cambio. A partir de entonces, el Estado que había asumido la garantía de todos y cada uno de los derechos de los nuevos ciudadanos empezaría a adoptar como propio el discurso anticultural de aquellos años. El nuevo Estado se legitimaría por su capacidad para integrar y promover lo nuevo, no para preservar lo existente. El Estado acabaría siendo, de este modo, el principal valedor de tendencias que en su momento fueron subversivas y anticulturales, y que ahora pasaban a formar el núcleo mismo del discurso oficial. El nuevo deber del Estado sería apoyar y promover lo que muy pocos años antes se habría considerado marginal o subversivo. Lo apocalíptico quedaba integrado no ya en el sistema, sino en el corazón mismo del Estado. Como es natural, los revolucionarios se reconvirtieron en políticos, gestores y funcionarios, con nómina a cargo de los contribuyentes. Desde entonces se les paga para hacer la revolución desde el nuevo Estado, un Estado libertario y sin límites. Revolución inacabable, permanente: si dejara por un momento de proclamar su naturaleza subversiva, el funcionariado anticultural —el nuevo mandarinato— perdería su razón de ser y el Estado infinito habría topado con un límite, que es tanto como su final.

En vista de la especial posición en la que había quedado la palabra «nación» —o más simplemente, el concepto de España— esta vocación subversiva del nuevo discurso oficial se manifestaría muy especialmente en ese punto. El Estado había sido, por naturaleza, el valedor principal de la idea de nación. Dejaría de serlo

a partir de ahí. O bien se quedará mudo, sin argumentos ni capacidad de acción, ante los ataques que la nación sufre desde fuera. O bien hará de la idea de nación un objetivo que demoler, porque la nación forma parte de los mismos principios que el nuevo Estado se propone subvertir.

Contra la nación española. Segunda parte

Había diversas maneras de enfrentarse al secuestro de España por la dictadura. Ya hemos visto cómo unos cuantos intelectuales y profesores intentaron desligar la idea de España de ciertas ideas, de ciertos prejuicios, de ciertos resabios políticos. Se trataba de rescatar España de la politización a la que la tenía sometida la ideología nacionalista. La nación española, desde esta perspectiva, no debía ser identificada con el nacionalismo de la dictadura, ni con ningún otro nacionalismo.

Otra forma de enfrentarse a lo que quedaba del nacionalismo consistía en dejar de lado cualquier intento de distinguir entre España y la dictadura. En vez de aclarar e insistir en que España era un concepto político, social y cultural distinto del que la dictadura había preconizado, tomaba por objeto de la crítica el conjunto. Así como la dictadura había intentado secuestrar la idea de España, estos rebeldes —muy de su tiempo— aceptaban el planteamiento. En esta ofensiva de carácter emancipador tomaron la iniciativa las elites intelectuales y artísticas, así como los nacionalistas catalanes y vascos.

En cuanto a los primeros, se inspiraron de los motivos regeneracionistas para enfrentar otra vez la España auténtica a otra artificial, rancia y parasitaria. Esta recuperación atañía más al regeneracionismo espiritual, el regeneracionismo estético de los escritores de fin de siglo y de los institucionistas, que a los regeneracionistas políticos y económicos, prosaicos y garbanceros. Además, y como era de esperar en una época de experimentación

radical en todos los órdenes de la vida, en particular en el estético, aquellos estetas comprometidos de los años sesenta y setenta fueron más allá de sus predecesores. Ya no se trataba sólo de constatar la ruina de España, su decadencia y su degeneración. Ahora se trataba de demoler la idea misma de España, identificada con el objeto de culto nacionalcatólico elaborado por la dictadura.

El paso más audaz lo dio Juan Goytisolo, un novelista que había permanecido fiel a un cierto realismo tremendista, muy propio de la posguerra, hasta que en 1966 publicó *Señas de identidad*. Continuó con la publicación de *Reivindicación del conde don Julián* en 1970. La tradición cuenta que don Julián abrió a los musulmanes las puertas de España en el año 711. Lo hizo por despecho y por rencor, para castigar al rey que había deshonrado a su hija. En la leyenda nacional, don Julián era la encarnación misma del traidor, con algunos matices penitenciales. Ahora Goytisolo lo elevaba a los altares de la nueva subversión, un proyecto ideológico y estético en el que emprendía la destrucción simbólica de su país, encarnado en los mitos nacionalcatólicos de la dictadura. Todo iba envuelto en una aura de violencia, misoginia y escatología, exaltadas como los instrumentos más depurados de un proyecto político revolucionario: «[…] ayúdame a vivir sin suelo y sin raíces: móvil, móvil».[145] El odio al nacionalcatolicismo quedaba transferido a la nación y a la patria. Como su héroe don Julián, Juan Goytisolo se esforzaba por hacer de nuevo posible lo que en las antiguas crónicas de la invasión musulmana se llamó «la destrucción de España».

Fuera de España, son los años en los que se fragua la revolución islámica. Pronto emprendería la reislamización de los países musulmanes, y esta tuvo una excelente acogida entre los intelectuales europeos que habían vuelto a encender la llama de la revolución y que, en consecuencia, se negaban a la secularización política. Michel Foucault, paradigma intelectual de la época, visitó Teherán en busca de una «espiritualidad política». Volvían, aunque por cauces propios, las religiones políticas de principios de siglo. Y

volvían como corresponde a su naturaleza: envueltas en la violencia, el terror y la muerte.

Goytisolo tuvo que salir de España. Desde París, y luego desde Marruecos, continuó su proyecto de alumbramiento de una España anticatólica y antinacional, inspirada en la paranoia inquisitorial de Américo Castro y en el egotismo, tan característico de los intelectuales y los artistas que protagonizaron la crisis de finales del siglo XIX. Aquel egotismo también volvió con fuerza en esos años en los que resultaba de actualidad experimentar con los propios afectos, la sexualidad, el cuerpo. Como a principios del siglo XX, el yo —gran motivo foucaultiano— volvía a ser considerado la obra de arte por excelencia. Goytisolo, el Maurice Barrès del nacionalismo español posmoderno (luego posnacional), emprendió una interminable narración ensayística de corte autobiográfico. Aquí —como Barrès y como Azaña, por el que se interesaría años después— recomponía, ajustaba y corregía una y otra vez un retrato ideal, ajustado a su vez a una España cuyas claves identitarias revelaría algún día ese viaje a las profundidades del yo.[146] (Y más en particular a Oriente, como el francés que creyó contemplar en Toledo, al escuchar una «malagueña», la zarza eternamente ardiente.)

Lo mismo había hecho Américo Castro al embarcarse en la interminable empresa de perfilar una y otra vez el mapa del inconsciente español. De aquí, de Américo Castro, vino la obsesión por esa otra España de judíos y musulmanes, destruida y luego reprimida por los cristianos, y que ahora Goytisolo, el nuevo don Julián, aspiraba a encabezar frente a los «cristianos viejos» de la dictadura de Franco. Los batallones de demolición eran sobre todo, y como es natural, los musulmanes, el otro inasimilable (porque entonces pierde sus virtudes de sujeto revolucionario), presentado como un compendio de virtudes emancipadoras. (Desde Alberto Cardín, no se ha intentado un análisis antropológico y cultural del papel del Islam, y su manipulación, en la posmodernidad española.)

El motivo acababa dando pie a una renovación de la escena política. Con Goytisolo y la actualización político-estética de las tesis

de Américo Castro, llegamos a un terreno nuevo, el de la multiculturalidad posmoderna que busca acabar con el gran «relato» nacionalcatólico, centrado en la dimensión occidental, cristiana, blanca y —evidentemente— masculina y heterosexual de lo español. No es que Goytisolo fuera menos machista que la media de los españoles de su tiempo. Probablemente lo fuera más, como se comprueba en sus escritos, de una misoginia compulsiva. Así lo ha analizado la profesora Inger Enkvist en su ensayo sobre el novelista.[147] Lo importante era que la sospecha sembrada por Américo Castro se había convertido en sus manos en una arma de deconstrucción del mito nacional católico, o de la «España sagrada», desde Menéndez Pelayo a Sánchez-Albornoz pasando por José Antonio Primo de Rivera y el propio Franco. También servía para investigar un yo elevado a categoría política, en la línea de la revolución contracultural de aquellos años, destinada a convertirse en la ideología del nuevo Estado.

Aunque particularmente radical, Juan Goytisolo no fue el único escritor que siguió este camino. Bastantes años antes, Luis Martín Santos había realizado en *Tiempo de silencio* (1960) un extraordinario ejercicio de creación y de estilo al escribir una nueva novela barojiana, de aquellas que describían la ciudad como núcleo de todas las degeneraciones. Esta vez era el Madrid de los años cincuenta, y con la nueva radicalidad estética propia de estos años. En un registro menos elevado, también iba a volver el costumbrismo que congela la imagen y la identidad de lo español en un lugar común. Después del costumbrismo amable y humano del siglo XIX, Gutiérrez Solana y Valle-Inclán habían practicado lo que se puede llamar costumbrismo con pretensiones —estéticas y morales— en los esperpentos y los retratos de la España negra. Ahora el costumbrismo abandonaba esta ambición y volvía al tono prosaico, aunque esta vez para retratar una España castiza, provinciana, encerrada en un horizonte asfixiante. Para hacer el diagnóstico de *Los españoles* (1968), Luis Carandell —autor de un célebre *Celtiberia Show*— resume en un tal «Antonio Ortiz García» la pequeñez, la

sordidez y el mal gusto en que se cifra la vida de un español arquetípico. Manuel Vázquez Montalbán, desde una perspectiva comunista y nacionalista catalana, se complacerá en bucear en las claves sentimentales de lo popular.

Las elites se asoman al pueblo, lo contemplan con condescendencia y se reconocen en el retrato en negativo que pintan de sí mismas. Frente al cazurrismo de la España cañí, frente a su atraso y su desconocimiento de lo que significa la intimidad y la apertura a horizontes novedosos, las elites son cosmopolitas, cultas, de gustos refinados y con una intensa vivencia espiritual que no excluye una copiosa vida sexual. (También el sexo militó en el «antifranquismo», e incluso en el antiespañolismo.) En otra versión, y en vista de que el pueblo español es irredimible (eran los años del desarrollo), se vuelve a la España popular de Cervantes, Fernando de Rojas y otros heterodoxos, como ya ocurrió en otras resurrecciones previas de la crisis de fin de siglo. Como ya sabemos, el material literario es más manejable, en todos los sentidos, que la realidad.

En este gigantesco *revival*, también volvió el krausismo como proyecto ético alternativo a un catolicismo supuestamente encerrado en el formalismo envarado del rito y la jerarquía. Se reeditaron algunos clásicos de la escuela, en particular *El ideal de la humanidad* de Julián Sanz del Río, del que el profesor Enrique Menéndez Ureña descubrió el carácter de falsificación.[148] Es una práctica común en las religiones políticas. Gracias a esos textos, no todos falsos, una minoría selecta volvió a reivindicar como propios valores de autoexigencia y espiritualidad personal. El Opus Dei había emprendido una vía parecida ya desde su fundación en los años treinta. Ahora bien, su conservadurismo social y cultural, así como la colaboración de muchos de sus miembros con la dictadura, aunque fuera en una empresa de modernización de la economía del país, invalidaba su atractivo. El renacer del krausismo y del institucionismo, en cambio, ofrecía el triple atractivo de una posición ética, política y, sobre todo, estética propia. Frente a la vulgaridad ecléctica y pragmática de la dictadura, aquí había una invitación a la

vida buena y bella, reservada, además, para unos pocos. Y con el krausismo volvieron, como es natural, las grandes obsesiones críticas contra la nación liberal que estuvieron en el centro de la escuela.

Como si una antigua España se pusiera de nuevo en pie y reivindicara su existencia, al modo en que lo estaba haciendo don Julián en las páginas de la novela de Juan Goytisolo, también volvieron los nacionalismos que la dictadura de Franco había querido erradicar. La represión había sido política, pero también cultural, con la prohibición de enseñar en catalán, entre otros muchos ejemplos de censura e imposición. Algunos aspectos de la represión cultural se fueron suavizando relativamente pronto. Ya en los años cincuenta se volvió a publicar en catalán. La Iglesia católica contribuyó decisivamente a esta nueva *renaixença*, que daba nueva voz a ideologías y sensibilidades ajenas, por no decir contrarias, a los planteamientos liberales. Bajo planteamientos en apariencia progresistas, volvían el carlismo y el nacionalismo catalán clásico: la reivindicación militante de sociedades cerradas, tradicionales e impregnadas de religiosidad como elemento aglutinante de la identidad colectiva. El nacionalcatolicismo catalán ejercía de oposición a la dictadura de Franco.

Por el momento, este malentendido no salió a la luz. Quedó claro, en cambio, que la España que quería exaltar la dictadura no podía acabar con las diversas formas de ser español que habían ido conformando la naturaleza de España a lo largo de su historia. Además, aunque en los años cincuenta y sesenta el nacionalismo era poco más que un recuerdo siniestro para los europeos, también había encontrado un nuevo campo donde explayarse. Era el anticolonialismo surgido en los antiguos territorios dominados por las potencias europeas, en particular Francia y Gran Bretaña. Venía a articularse con un nuevo discurso antiimperialista, de inspiración marxista. Y este hacía de esos pueblos oprimidos los nuevos sujetos revolucionarios, ahora que el proletariado de los países desarrollados se mostraba, como a finales del siglo XIX, poco dispuesto a hacer la revolución.

En España había que adaptar el guión, ya que los españoles no habíamos participado en la aventura imperialista de los siglos XIX y XX. Ocurría más bien que los españoles habían sido víctimas de esa misma expansión, en 1898. La solución estaba al alcance de la mano y permitió una actualización original de la historia de España. Resultó así que no eran los españoles los que habían sido conquistados y sometidos por los musulmanes. Ocurrió al revés, porque los musulmanes trajeron la tolerancia que los visigodos desconocían. Sobre todo, cobraba un sentido nuevo el empeño de los españoles por expulsar a los invasores y recuperar un territorio que consideraban propio. En vez de significar una empresa de liberación con proyección nacional, la «reconquista» pasó a ser interpretada como un proyecto imperialista, el auténtico proyecto imperialista español, que acabó con la feliz convivencia propia de la España musulmana multicultural. Los españoles somos culpables de haber querido volver a ser cristianos y occidentales. ¿Cabe imaginar algo más repugnante? Así es como la España soñada de Américo Castro pasaba a convertirse en el ariete del discurso de la animadversión hacia España, encarnación en nuestro país del odio hacia las democracias liberales —Occidente— que el inminente colapso de las religiones políticas iba a suscitar.

Como es natural, don Julián había leído —más o menos— a Marx. Don Julián sería, por tanto, el intelectual que asumiría la tarea de hacer la revolución. Y esta, en los años sesenta y setenta, no sólo era una revolución contra las democracias liberales. También era una revolución moral y de costumbres. El padre de la Cava no vengaba a su hija del agravio de un poderoso sin escrúpulos. Se rebelaba contra la moral judeocristiana, de la que tanto se habló en aquellos años, y siempre en los mismos términos: moral coercitiva, represora de las más hondas y auténticas aspiraciones que, en general, se resumían siempre en lo mismo. A diferencia de otros idiomas —se llegó a decir entonces—, el castellano no tenía finura bastante para expresar los matices del erotismo. Volvían, actualizadas, las obsesiones

narcisistas y ególatras a veces como pornografía de calidad, de la crisis de fin de siglo, nuestro 98.

La situación recordaba, como ya hemos visto, lo ocurrido a finales de siglo, cuando el socialismo parecía acabado por los progresos de la economía de mercado y el proyecto revolucionario fue resucitado desde las filas del nacionalismo y del anarquismo. Ahora, como entonces, el nacionalismo revolucionario sedujo en primer lugar a unas elites en trance de perder la fe en la religión política socialista, y que veían en aquella reivindicación de la autodeterminación la continuación natural de su propia empresa de emancipación individual.

En nuestro país, la perspectiva era un poco distinta. Aquí los nacionalismos, desacreditados en casi todos los demás países europeos, se habían instalado casi naturalmente en la oposición. Enfrentados al carácter excluyente y uniformizador de la dictadura, los nacionalismos —el catalán, el vasco e incluso el gallego— cobraban una aura de novedad, emancipación y libertad. La apelación al pueblo, la recuperación de la identidad propia y el encanto de lo natural encajaban muy bien con esa búsqueda de lo auténtico en la que se acababan de embarcar de nuevo las sociedades democráticas. El nacionalismo, además de participar en la oposición a la dictadura, quedaba impregnado del irresistible aroma emancipador y libertario de los nuevos tiempos.

Se reforzaba así, con nuevos matices, la empresa de demolición de la España tradicional —ahora nacionalcatólica— sin hacer el esfuerzo de distinguir esta de la naturaleza misma de España. Como en los planteamientos nacionalistas de principios de siglo, que a su vez eran una variante del regeneracionismo, España volvía a ser una entidad artificial, parasitaria y explotadora: la encarnación misma de todo aquello que a los individuos o a los pueblos les impide ser lo que son y lo que de verdad quieren ser.

Esta actitud no era del todo ajena, además, a los planteamientos de la izquierda española. Como ya hemos visto, en el bando republicano se había producido, durante la Guerra Civil, un rebrote

españolista con la exaltación de motivos, figuras y símbolos patrióticos. Aquello no duró mucho. Ni siquiera lo heredó la España soñada y sublime del exilio, que se reconocía mejor en la España virgen y poética de la Institución Libre de Enseñanza y en los escritores nihilistas de fin de siglo. En realidad, la izquierda española no se había esforzado por elaborar un discurso nacional ni una posición que integrara la idea de la nación en su propuesta política. La ausencia de una idea de España y la de un proyecto nacional en la izquierda facilitaba un acercamiento que venía favorecido por el recuerdo idealizado de la Segunda República. La Segunda República volvía a aparecer como el ensayo precursor de la fundación de una nueva España, ajena a la dictadura y que podía servir de inspiración para un nuevo rebrotar de las energías reprimidas pero latentes en la izquierda y en los nacionalismos no españoles.

Al retomar los antiguos argumentos, nacionalistas y regeneracionistas, para hacer la crítica del concepto nacionalcatólico de España, se estaban retomando también los argumentos contra la nación liberal que están en la raíz de aquellos. En realidad, se estaba aplicando a la España nacionalcatólica de la dictadura de Franco los mismos argumentos que se utilizaron a principios de siglo contra la nación liberal en trance de convertirse en nación democrática. La empresa de demoliciones que Azaña quiso encabezar contra la monarquía constitucional, la sociedad y el Estado liberales, se volvía a lanzar ahora contra el régimen de Franco. Y también se estaba trazando la continuidad entre la monarquía constitucional y la dictadura, siendo así que la dictadura de Franco era una consecuencia de la empresa antiliberal, regeneracionista y nacionalista con la que se quiso dinamitar el liberalismo y la nación liberal.

Justo cuando parecía haber llegado el momento de transitar desde la dictadura hasta un Estado de bienestar liberal y nacional, como el que existía en los demás países europeos, la oposición política y cultural al régimen de Franco rescataba los elementos más destructivos propios del regeneracionismo político y estético. En

contra de lo que se estaban esforzando por hacer Julio Caro Baroja, Luis Díez del Corral, José Antonio Maravall o Julián Marías, entre otros muchos, lo que se hizo fue recuperar los elementos básicos del nacionalismo español de fin de siglo —antiliberales, antiilustrados y antirracionalistas— para argumentar así la posición en contra de una dictadura que a su vez había buscado su legitimidad ideológica en los mismos argumentos. Lo que parecía nuevo era lo más reaccionario de la tradición política y cultural española, y también lo menos aprovechable, lo más estéril. Además, a partir de ese gesto la historia moderna española, desde el siglo XVIII, resultó ininteligible y quedó convertida en una parodia, un esperpento.

La nación nacionalista quedó equiparada a la nación liberal y constitucional. Contra la primera se utilizaban los mismos argumentos a los que se había recurrido para destruir la segunda. Cualquier intento de restablecer la continuidad política y cultural después del monstruoso paréntesis de la dictadura requería volver a actualizar el legado de la nación liberal. En este punto, la cautela antirrevolucionaria de Franco facilitaba las cosas. La dictadura había preservado los cimientos administrativos y políticos del Estado creado por los liberales en el siglo XIX, y el dictador había comprendido que una de las claves de la continuidad política de nuestro país reside en la Corona. Había elementos suficientes —sin tener en cuenta el desarrollo económico y las diversas propuestas intelectuales y políticas realizadas durante los últimos veinte años de la dictadura— para articular la transición hacia la democracia con la recuperación de la nación liberal. Pues bien, con la democracia española llegaría, paradójicamente, el triunfo ideológico y cultural de un espectro: el fantasma reprimido del nacionalismo español.

La Transición

En noviembre de 1975 falleció Francisco Franco. Pasó a ocupar la Jefatura del Estado don Juan Carlos, nieto del último rey de España

e hijo del legítimo heredero, don Juan de Borbón. La huella de la dictadura se percibía en esta ruptura de la continuidad dinástica. Sería subsanada poco después, en 1977, cuando don Juan renunció a sus derechos dinásticos. Con el nuevo rey, quedaba reinstaurada la continuidad histórica de la nación.

La dinastía reinstaurada era la misma que había suscrito una alianza histórica con el liberalismo, en los años treinta del siglo XIX. Desde entonces, la dinastía y la Corona estaban comprometidas con la nación liberal, que gracias a la monarquía se inscribía en continuidad con la nación histórica, sin rupturas ni demoliciones —al menos en lo simbólico—, ni voluntad de crear una España nueva. La llegada al trono de don Juan Carlos de Borbón significaba, por tanto, que, en cuanto a la política, los españoles retomaban la situación allí donde se había interrumpido la evolución lógica de la nación liberal hacia la democracia. Se había reconstruido el lazo entre nación histórica, nación constitucional y liberalismo, entendido este al modo clásico, como el «sistema de la libertad» con división de poderes y respeto a los derechos humanos: el régimen político de la modernidad.

La evolución a la democracia había quedado paralizada con el golpe de Estado de 1923 y luego con la evolución de la Segunda República, la Guerra Civil y la dictadura. La tarea que afrontaban el nuevo monarca y su equipo era continuar la reforma allí donde había quedado interrumpida: culminar, por tanto, la instauración de la democracia. En el primer tercio del siglo XX, muchos otros países europeos habían tropezado en el mismo punto. El final de la Segunda Guerra Mundial trajo aparejada la culminación de aquel proceso político. En cuanto a la sociedad española, la Guerra Civil la dejó como hibernada en un arcaísmo político.

Ahora bien, y como ya hemos visto, la negativa del dictador a una reforma política no quería decir que la propia sociedad no hubiera evolucionado por su cuenta. La España de 1975 no era, ni en lo social ni en lo económico, la de los años treinta o la de los años veinte. Tampoco lo era en lo político. Como en el resto de Europa, los

españoles habían realizado un trabajo moral de reconciliación: trabajo individual, que se puede plasmar (o no) en símbolos colectivos, pero que debe ser llevado a cabo por las propias personas, por las familias, por los grupos y las comunidades. La reconciliación era la consecuencia del perdón, que es el fondo último de la nación. No podemos vivir juntos si no somos capaces de perdonarnos. Aquello no había impedido el recuerdo de la Guerra Civil, presente hasta la obsesión. Significaba, en cambio, que los españoles no estaban dispuestos a resucitar el espíritu de enfrentamiento civil y liquidación del adversario. Las «dos Españas» no regían ya. Adolfo Suárez, el nuevo presidente del Gobierno, lo expresó a su modo, llano y fácil de entender, cuando dijo en su primer discurso televisado, en 1976, que se proponía «elevar a la categoría política de normal, lo que a nivel de calle es plenamente normal». Lo que era normal en la sociedad española era la voluntad de convivencia, la tolerancia, el gusto por la libertad personal.

Como también era de esperar, la sociedad española que respaldaba los cambios políticos en 1975 no era un país ensimismado, enfrascado en la eterna pregunta sobre sí mismo ni en dilucidar los términos del «problema español». Lo que quería era integrarse lo antes posible en lo que entonces se llamaba la Comunidad Económica Europea. Aquello significaba la vuelta del país a su espacio natural, una Europa de la que la dictadura de Franco parecía haberla excluido. La integración en las instituciones europeas culminó con éxito en 1985. Significaba también que España, como los demás países que formaban la futura Unión Europea, renunciaba al nacionalismo como ideología y a los instrumentos naturales de este, que son la exclusión, la imposición antidemocrática, las actitudes antipolíticas y la guerra.

Este núcleo de ideas estaba en el fondo de lo que se empezó a poner en marcha el mismo mes de noviembre de 1975, que era la transición de una dictadura a una monarquía parlamentaria, liberal y democrática, por tanto. Sin embargo, muchos de los agentes políticos e intelectuales que iban a participar en ella planteaban el problema al

que se enfrentaba la sociedad española desde una perspectiva específica. Ya hemos visto cómo la reflexión histórica y cultural sobre España había conducido a líneas de pensamiento que no eran fáciles de compatibilizar. Unas llevaban a la superación de la idea de España como problema, que había sido el núcleo ideológico del nacionalismo español desde la crisis de final del siglo XIX. Otras, en cambio, habían descubierto nuevas dimensiones de este problema, con lo que volvía a primer plano aquello mismo que había contribuido a conducir a España al enfrentamiento de 1936.

En el terreno político, la oposición a la dictadura de Franco nunca se había caracterizado por una especial capacidad para el pacto. Uno de los puntos en los que la disparidad entre las fuerzas de la oposición era mayor era el de la definición de la identidad nacional española y la estructura del Estado que se deducía de esta. En 1961, socialistas, democristianos y nacionalistas llegaron a un acuerdo que preconizaba, en términos que encontraremos repetidos en las siguientes páginas, la vuelta a las estructuras correspondientes a los pueblos que integran el Estado (español), con el respeto a sus «personalidades históricas y naturales». Un año después, en Múnich, se llegó a otro pacto que hablaba de «la personalidad de las distintas comunidades naturales».[149] Estaba, por tanto, el Estado español, por una parte, y, por otra, el recuerdo de la diversidad «natural» que había llevado al Estatuto de autonomía de Cataluña en 1932 y, en 1936, al del País Vasco y al proyecto para el de Galicia.

La capacidad de respuesta de quienes habrían querido continuar la dictadura era escasa. El nacionalismo de la dictadura de Franco había caducado a finales de los años cincuenta y evolucionó luego hasta un pragmatismo de corte autoritario. No era capaz ni de soñar en presentarse como alternativa válida para lo que empezaba a emerger.

Fueron otros los que se encargarían de formular y realizar la Transición en términos legales y políticos. De la cuestión legal se hizo cargo Torcuato Fernández Miranda, redactor de la Ley de Reforma Política que permitió deshacer el nudo, aparentemente insoluble, de

pasar sin rupturas de la legalidad de un régimen autoritario a la nueva legalidad del régimen constitucional y democrático. De la cuestión política se encargó Adolfo Suárez, que consiguió convencer a los representantes en Cortes para que votaran una ley que significaba el final del régimen que ellos mismos personificaban. También puso en marcha las negociaciones que condujeron a la legalización y a la integración de las diversas fuerzas de oposición, sin las cuales la Transición carecía de legitimidad.

Nadie, en cambio, tenía interés en suscitar la cuestión de la identidad y la naturaleza de la nación española. Era una cuestión peligrosa en un doble sentido: por los planteamientos de una oposición para la que el concepto de nación española era precario, pero también por los malentendidos que suscitaba con respecto a la posición del centro derecha con respecto a sus orígenes políticos e ideológicos. La reflexión sobre España que se deducía naturalmente de su acción jurídica y política contradecía la idea de España que había preconizado la dictadura. Lo que aquí era exclusivismo, fijación en determinados rasgos culturales, exaltación de una particularidad en contra de la modernidad era, en la España de la monarquía parlamentaria que se empezaba a diseñar, integración y diálogo, primacía de lo político frente a lo cultural —que quedaba abierto a las diversas formas posibles de identificación con lo español — e insistencia en lo que la naturaleza de la nación española tenía de común con la modernidad occidental. Plantear la cuestión podía llevar, por tanto, al enfrentamiento con aquellos mismos que debían dar su visto bueno, si no se querían rupturas violentas, a la solución de continuidad que se aspiraba a elaborar.

La cuestión nacional quedó, por tanto, reducida lo esencial. En primer término, la unidad de España como base innegociable de la nueva organización del Estado. Después, la disposición a tener en cuenta la existencia de formas diversas de ser español, lo que en el vocabulario político de la oposición se llamaban «comunidades naturales», «nacionalidades» o «regiones».

El primer punto era innegociable, y en cuanto al segundo, existían tradiciones conservadoras que venían del siglo XIX y nunca habían desaparecido del todo. Estas tradiciones relacionaban la pervivencia de las formas de autogobierno local o regional con el proyecto nacional. El caso más extremo era el carlismo, pero había otras líneas menos virulentas, pero muy características, apegadas a la supervivencia de rasgos propios, unos culturales (el idioma, ciertas costumbres) y en algunos casos también jurídicos y políticos: el catalanismo anterior al nacionalismo había sido una buena muestra de esta sensibilidad, relevante en Navarra y en el País Vasco.

Teniendo en cuenta esta historia y la complejidad de la situación, se entiende que lo que empezaba a ser el centro derecha fuera asimilando con rapidez las propuestas acerca de una estructura descentralizada del Estado. También contribuyó a esta evolución la escasa disposición de Adolfo Suárez a construir un partido político. Es probable que la creación de un auténtico partido, en vez de una coalición como la UCD, hubiera suscitado cuestiones ideológicas que habrían dificultado la propia Transición.

El efecto de esta abstención no sería irrelevante. Sin partido político, los miembros de la UCD tuvieron un margen considerable de autonomía para imaginar y articular su papel en la nueva organización del Estado. Aquello fue un incentivo para la creación, tan rápida, de las autonomías, con sus gobiernos, sus competencias y sus muy completos aparatos administrativos propios. Por otro lado, la escasa entidad de las referencias ideológicas, que sin duda tuvo efectos beneficiosos al conseguir la integración de toda clase de actitudes, volvió a bloquear la reflexión sobre el proyecto español del centro derecha.

De nuevo, aunque más profundamente que antes, esta ausencia de reflexión estaba relacionada con el interés por no sacar a la luz una crítica de la dictadura que hubiera conducido a posiciones problemáticas a todos los que querían —y eran muchos, como es natural— compatibilizar su lealtad a la dictadura con su nueva lealtad a la monarquía parlamentaria. El concepto de España quedó,

por tanto, bloqueado en la dificultad del centro derecha para romper simbólicamente, aunque lo hubiera realizado de hecho, con la dictadura. De la incapacidad del centro derecha para llevar a cabo la autocrítica de su posición anterior, se deducía la imposibilidad de elaborar una idea propia de España. No la paliaba la aceptación o la incorporación de las propuestas de la oposición, ya fuera de la izquierda o de los nacionalistas. Al revés, al integrar estas en algo que parecía no tener consistencia propia, porque no había sido hecho explícito, lo que inevitablemente quedaba puesto en cuestión, aunque fuera en sordina, era la legitimidad última del centro derecha para encabezar ese nuevo proyecto político y nacional que era la democracia parlamentaria.

Una de las posibles fechas del final de la Transición es el año 1982, cuando llegó la debacle del centro derecha. La UCD acabaría dejando paso a Alianza Popular, un partido encabezado por un ministro de Franco y que parecía dar la razón a quienes tenían interés en atribuir al centro derecha una supuesta continuidad con la dictadura. Harían falta otros siete años para construir un partido de centro derecha capaz de ser una alternativa a la izquierda, y catorce para que ese nuevo partido, el Partido Popular de José María Aznar, consiguiera el respaldo suficiente para gobernar. Esta evolución, y las carencias de su propia posición no significan que el centro derecha que salía de la dictadura para encabezar la tarea de hacer de España un país democrático y liberal no hubiera tenido éxito. Fue el centro derecha el que tomó la iniciativa del cambio, el que logró la integración de todos los protagonistas, el que evitó la violencia en la medida de lo posible y el que, en un momento clave, introdujo en la Constitución la referencia a la unidad de España.

Mientras tanto, el PSOE siguió fiel a su línea de abstención en la cuestión nacional. En 1964, en el exilio, propugnó una «Confederación republicana de nacionalidades ibéricas». Lo de menos, seguramente, era lo que aquella fantasía podía querer decir. Lo importante era que demostraba la voluntad de los socialistas de mantener la distancia con la idea de nación española.

«Nacionalidad» es un término romántico, relacionado con los movimientos de emancipación nacional del siglo XIX. Hace referencia a las naciones sin Estado. Prat de la Riba lo utilizó con inteligencia en los primeros tiempos del nacionalismo catalán. De la propuesta socialista puede deducirse que en la *península* existían diversas «nacionalidades», que algunas o todas eran naciones sin Estado y que no eran españolas, sino «ibéricas», es decir, anteriores a los romanos, a los judíos, a los visigodos y a los árabes —no digamos ya a los Austrias o a los Borbones—. Además, esas «nacionalidades ibéricas», que seguían existiendo a finales del siglo XX, eran soberanas. Debían, por tanto, confederarse para formar una unidad superior que adoptaría la forma política del régimen republicano. Los socialistas saltaban desde las tribus prerromanas constituidas en «nacionalidades» a la confederación republicana, más o menos relacionada con el federalismo tradicional español, que permite obviar la definición del poder central.

Algo menos audaces se mostraron los socialistas en 1970, cuando —como ha analizado Santos Juliá, al que sigo en estas líneas — concedieron que sí existía una «unidad española» que había que respetar, «pero reconociendo la variedad de los pueblos que la integran».[150] También se declaraban en la obligación de reconocer «la personalidad regional», sin especificar más. Dos años después, Felipe González, en plena crisis del PSOE, habló de la importancia del «problema de las nacionalidades dentro de nuestro país». El PSOE reconoció entonces «las legítimas aspiraciones de los pueblos de las diversas nacionalidades ibéricas», con lo que los socialistas volvían, por lo pronto, a 1964. De ahí a la prehistoria no había más que un paso.

Por su parte, los socialistas catalanes (Federación Socialista de Cataluña) defendieron en 1974 que se debía plantear el problema de las nacionalidades, pero que eso debía ir acompañado de la aceptación del derecho de autodeterminación. Además, como la lucha de clases era más importante que cualquier aspiración burguesa, el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades

oprimidas debía subordinarse a la lucha de la clase proletaria por el socialismo. Al cabo, los socialistas preconizaban una «Federación Socialista Ibérica» que tuviera en cuenta los estatutos aprobados durante la Segunda República. Aquel mismo año de 1974, en el Congreso de Suresnes, el PSOE introdujo el término «regiones». La futura república federal se componía, por tanto, de nacionalidades —naciones sin Estado—, regiones —futuras nacionalidades— y pueblos —futuras regiones—, todos con derecho, más o menos inminente, a la autodeterminación.

Como era de esperar, el núcleo dirigente del Partido Socialista surgido del Congreso de Suresnes y encabezado por Felipe González no hizo el menor caso de estas sandeces. El realismo le llevó a respaldar la Constitución y la monarquía. En septiembre de 1979, en un nuevo congreso, Felipe González logró que el PSOE dejara de ser marxista, como había hecho el Partido Social Demócrata alemán veinte años antes. Eso no quería decir, sin embargo, que los socialistas hubieran elaborado una doctrina sobre la nación española. Lo que quería decir era que el PSOE dejaba atrás la retórica marxista —también la federativa— y con ella cualquier compromiso ideológico. Hasta entonces no había mucha relación entre lo que los socialistas proponían y lo que hacían. A partir de entonces no hacía falta ajustar nada porque el marxismo no fue sustituido por ninguna otra doctrina. Los socialistas entraban en el reino del pragmatismo absoluto, como el que había practicado y preconizado Indalecio Prieto, capaz de reconciliar regeneracionismo, socialismo y monarquía.

A finales de los años sesenta, también el Partido Comunista de España había declarado su compromiso con «la personalidad política de los pueblos catalán, vasco y gallego y de las comunidades regionales que lo decidan democráticamente». Dentro, eso sí, de la «unidad del Estado español». A diferencia de los socialistas, los comunistas no preconizaban la vuelta al régimen republicano. Pocos meses antes del fallecimiento del dictador, insistieron de nuevo en la necesidad de solucionar el problema de las nacionalidades y las

regiones, aunque también indicaron que existía una comunidad que las unía a todas «con lazos muy sólidos».

En la izquierda, los comunistas fueron los únicos en hablar de España de esta forma. Por su parte, los nacionalistas seguían fieles a los planteamientos de cuando la crisis de fin de siglo. Hablaban de España como una comunidad de nacionalidades que podían acabar constituyendo una suerte de «supernacionalidad española en la que cabrían todas las nacionalidades». Es lo que se acabaría llamando, siempre en pro de la diversidad, una «nación de naciones». El conjunto de las fuerzas nacionalistas catalanas, reunidas bajo el nombre de «Assamblea de Catalunya» en 1971, en una iglesia de Barcelona, estableció el programa nacionalista: restablecimiento del estatuto de 1932 y de la Generalidad, para conseguir el derecho a la autodeterminación. La autodeterminación no era obligadamente independencia. Significaba libertad para decidir la relación con los demás pueblos del Estado español, y se refería a Cataluña, Euskadi y Galicia. La izquierda, es decir, el PSOE, el PCE, el PSP (Partido Socialista Popular) y los «sindicatos de clase», hizo suyos estos planteamientos y el estatuto pasó a ser un instrumento de la «lucha» contra la dictadura. Al mismo tiempo, fue cobrando verosimilitud la reivindicación de alguna clase de reconocimiento político para las regiones, hasta el punto de que Santiago Carrillo habló en 1976 del «problema nacional y regional».

Con una oposición que asumía como propia la reivindicación nacionalista, como si estuviéramos en 1918 o como si desde 1939 no hubiera pasado nada en Europa y el nacionalismo tuviera la misma vigencia que entonces, el debate constitucional que tuvo lugar tras las elecciones a Cortes Constituyentes de 1977 no se presentaba fácil. No lo fue, efectivamente, pero la realidad acabó imponiéndose a las resurrecciones ideológicas.

A diferencia de lo que ocurrió con la Constitución republicana de 1931, en la que no aparecía la palabra «nación» para hablar de España, la nueva Constitución sí que especificó la existencia de «la Nación española» (art. 2). Antes de eso, en el artículo 1, precisaba

que el soberano es el «pueblo español» («La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado», art. 1.2). Como ha explicado Juan José Solozábal —al que sigo en esta interpretación del texto constitucional—, nada antecede al pueblo español, y la voluntad de este no está sujeta a ningún pacto previo entre otras instancias territoriales o históricas. Queda, por tanto, aclarado que el poder constituyente recae únicamente sobre el conjunto del pueblo español.[151]

El artículo 2 precisaba la «indisoluble unidad» de la nación española, lo que refuerza el artículo 1. También añade algo más, al insistir en que la nación española es la «patria común e indivisible de todos los españoles» (art. 2). Además de subrayar la «indisolubilidad» de la nación, al hablar de «patria» el texto sitúa la relación entre el ciudadano y la nación en un plano un poco distinto. La Constitución española requiere del ciudadano un vínculo político especialmente intenso, que es el del patriotismo. La lealtad cívica que solicita la Constitución no se agota, por tanto, en la idea de la Constitución como regla de juego o norma procedimental. La Constitución no impone el patriotismo como actitud política, pero «el orden constitucional efectivo —escribe Solozábal— perecerá si la actitud predominante en la sociedad es la de mero *acatamiento* y no verdadero *respeto* constitucional».[152]

La claridad con la que la Constitución trata la unidad de la nación y la naturaleza del único sujeto soberano constituyente está relacionada con la introducción de las «nacionalidades» y las «regiones». Aparecen después de la referencia a la patria «común e indivisible», sin cambio de frase. Además de reconocer la unidad de la patria, la Constitución también «reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas» (art. 2).

El texto constitucional no define los términos «nacionalidad» y «región». El primero no vuelve a aparecer. Tampoco distingue, más allá de esta expresión, entre «nacionalidades» y «regiones». Y no hace una relación de las mismas. En cambio, sí que especifica que las

nacionalidades y las regiones integran la nación española. Al reconocerles el derecho a la autonomía, hace de ellas el sustrato político de una organización institucional que será lo que llamamos «comunidad autónoma». Ni las nacionalidades ni las regiones son soberanas (como sí lo es la nación española), pero esa potestad derivada va más allá de la pura autonomía administrativa que corresponde a los llamados «entes locales». Por eso, como también ha explicado Juan José Solozábal, los estatutos de autonomía no tienen el mismo rango que la Constitución, pero poseen una dimensión constitucional específica, patente en la capacidad para organizar el Estado en el territorio de su competencia. De ahí la organización de una compleja jerarquía, nacional, comunitaria y local, que es la que acaba conformando el Estado español.

Entre sus antecedentes estuvieron la ausencia de reflexión sobre la nación del PSOE que acabó configurando una izquierda antijacobina, el proyecto preventivo de regionalización de España que propusieron los nacionalistas catalanes a principios del siglo XX para anular el desequilibrio entre Cataluña y el resto del país, así como el proyecto orteguiano de articulación —«redención»— de «las provincias», consecuencia, en más de un sentido, de su esfuerzo por superar la posmodernidad.

La aprobación en referéndum de la Constitución y su promulgación el 6 de diciembre de 1978 trajeron aparejados los procesos que llevaron a la aprobación de los estatutos de Cataluña (1979), del País Vasco (1979) y de Galicia (1981). Se había evitado la ceremonia de confusión retrospectiva de reinstaurar los estatutos aprobados en los años treinta. A partir de ese momento se iniciaron los procesos que llevarían a la creación de las diversas comunidades autónomas. Se seguirían las reglas definidas en el texto de la Constitución, aunque cada nueva comunidad autónoma empezó a acumular demandas sobre el poder central para reivindicar competencias cuyo único límite eran las que podían asumir las comunidades autónomas históricas, equiparadas a las «nacionalidades» del artículo 2 de la Constitución. Como ya hemos

visto, lo natural era que las regiones quisieran ser nacionalidades, y las nacionalidades, naciones.

La posibilidad de que aquello acabara con la consistencia del Estado, sometido a presiones internas que trasladaban a términos de poder autonómico y local las especulaciones ideales sobre las «comunidades naturales», las «nacionalidades» y los «pueblos» —«ibéricos» todos—, llevó a la necesidad de racionalizar el llamado «proceso autonómico». Entre 1979 y 1980, esta voluntad se manifestó en el intento de homogeneización de las competencias y la insistencia en la importancia del principio de solidaridad, contenido en la propia Constitución. Así llegaron los llamados «pactos autonómicos». Por primera vez, la UCD y el PSOE, los dos partidos mayoritarios, alcanzaron un acuerdo general sobre el proceso autonómico. Nunca hasta entonces había ocurrido nada parecido, lo que dice mucho de las condiciones intelectuales y políticas en las que se desarrolló la Transición respecto de este punto. Este acuerdo dio lugar a la LOAPA (Ley Orgánica de Armonización del Proceso Autonómico). Corregida por el Tribunal Constitucional, culminó en la Ley del Proceso Autonómico de 1983. A pesar de los cambios introducidos, esta norma continuó reflejando, como la LOAPA, un acuerdo entre los dos grandes partidos nacionales, con independencia de los partidos nacionalistas.

El proceso político de la Transición y el que llevó luego a la construcción del nuevo Estado de las autonomías sortearon buena parte de los peligros que sobre la pervivencia de la nación se habían ido cerniendo desde antes de 1975. Consiguió unos compromisos que alumbraron un resultado discutible, claro está, pero sobre el cual se pudo construir una estructura política que dio pie a cuatro décadas de estabilidad, de prosperidad, de democracia y de libertad. El supuesto abismo con el resto de Europa estaba cerrado. España había vuelto a ser lo que tantos se habían esforzado por que dejara de ser desde principios del siglo XIX: una nación democrática, liberal y constitucional.

El éxito como fracaso. La dimensión nacional de la democracia

La Transición española fue una lección de patriotismo. Después de cincuenta años dedicados al culto de las religiones políticas y al diseño de una España ideal, pura y, por tanto, excluyente y cerrada, ahora se abría paso la España real: la de la diversidad, la de las diferencias de opiniones, la de la disparidad de intereses y de objetivos. La Transición no fue, como a veces se dice, un pacto de silencio. Al revés, significó la voluntad de superar cualquier unanimidad. Sacó a la luz la realidad de un país plural en el que por fin los conflictos —los propios de cualquier realidad humana— se dirimen no mediante la exclusión y la violencia, sino mediante el diálogo y la negociación: la política. Dejar de lado la patria ideal y volverse de cara al país real, con todo lo que nos gusta y todo lo que no nos gusta, es el primer deber de la lealtad nacional. Los españoles de tiempos de la Transición lo entendieron así.

Por otra parte, el patriotismo es el sentimiento que nos induce a querer a nuestro país. Es, por tanto, la base de la virtud cívica que nos conduce a identificarnos con aquello que sentimos como propio. El patriotismo puede ser utilizado y manipulado por el nacionalismo para levantar su inexistente nación ideal, en la que sólo caben los nacionalistas. Ahora bien, el patriotismo también nos lleva a entender lo mucho que debemos a los demás, en particular a nuestros compatriotas. Por eso nos invita a considerar respetables, o incluso propias, perspectivas sobre la realidad muy distintas de la nuestra. La unión que fundamenta el patriotismo no se basa en la identificación que surge de la unanimidad. Al revés, el patriotismo nos invita a que consideremos como propio aquello que es diferente. También por eso somos capaces de perdonar. Quien se distingue de nosotros por sus intereses, sus preferencias, sus opciones de vida o sus ideas no es nuestro enemigo ni tiene por qué buscar nuestra destrucción, como nosotros no tenemos por qué buscar la suya. El patriotismo nos lleva a pensar que por encima de esas divergencias

está el sentimiento común de lealtad a la nación, a sus instituciones, a todo aquello que hace posible la diferencia. El patriotismo es, por tanto, la base de la confianza, de la tolerancia y del pluralismo. La posibilidad de la alternancia política aparece cuando comprendemos que quien no tiene las mismas convicciones ni los mismos intereses que nosotros puede gobernar lo que es común a todos sin buscar nuestra destrucción.

Por eso el patriotismo, exaltado por los liberales a lo largo de todo el siglo XIX, es la base de la construcción de las naciones constitucionales del siglo XIX. Lo que exalta no es el rasgo de identidad que nos distingue de las demás naciones o de quienes no comparten nuestro ideal de nación. Al revés, exalta lo que en lo propio hay de acceso y de contribución a la humanidad universal. También por eso tiene tan poco que ver con el nacionalismo, surgido en la crisis del liberalismo de finales de aquel mismo siglo. De hecho, el nacionalismo, como ya hemos visto, es una ideología, una actitud o una religión política encaminada a destruir esa misma nación liberal. También, aunque lo utilice y lo manipule, busca acabar con el patriotismo, porque allí donde este hace posible la pluralidad y la tolerancia, el nacionalismo quiere instaurar la unanimidad. Por eso el proyecto nacionalista siempre es autodestructivo. La ansiedad y el miedo ante la amenaza interior es una forma de odio hacia uno mismo que acaba alimentando un rencor sin objeto.

Frente al nacionalismo ya irremediablemente artificial de la dictadura, la Transición a la monarquía parlamentaria abría, por tanto, la ocasión de recuperar un patriotismo capaz de poner en valor aquello que une a todos los españoles y aquello que permite que mantengamos una visión propia de la historia de nuestro país, del bien común, de las virtudes morales, de la ética. Si la Transición fue una lección de patriotismo fue porque quienes hasta hace muy poco tiempo parecían estar situados en posiciones irreconciliables encontraron la fórmula que permitiría a partir de ahí la convivencia en libertad.

En cuanto a los símbolos, se evitaron las rupturas al estilo de lo ocurrido con la Segunda República. Se mantuvo lo esencial: el himno y la bandera. El estatuto de las lenguas españolas, la unidad y la descentralización de tono federalista, así como el respeto a fórmulas jurídicas y políticas que parecían venidas de tiempos muy remotos, como las tradiciones de autogobierno en el País Vasco y en Navarra, completaban una construcción institucional en la que todos los españoles se podían reconocer. Después de un trance tan difícil como el que había abierto el desplome de la dictadura, los españoles podían iniciar el camino que les devolvería a una forma natural de vivir su propia nacionalidad. Tenían motivos más que sobrados para sentirse orgullosos de su país.

Era el momento de reconstruir aquello que la pulsión nacionalista, la que dio vida a los nacionalismos de derechas y a los de izquierdas, se había empeñado en destruir. La lógica misma de la situación llevaba a la reconstrucción de la idea de la nación como espacio común para todos los españoles, reunidos en un régimen liberal y democrático que abría la puerta a la alternancia política y al pluralismo. Se entendía bien que esa era la base del consenso, palabra que quedó convertida en el símbolo de la Transición.

Terminada la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos de los países europeos libres del totalitarismo comunista se habían esforzado por reconstruir el tejido institucional, político y moral de las respectivas naciones. También habían puesto las bases de la futura Unión Europea, un proyecto político e institucional concebido para prevenir la guerra y su causante directo, que fue el nacionalismo. Sin embargo, esta nueva construcción no implicaba la desaparición de las naciones. Esas irían cediendo soberanía, pero el principio básico sobre el que se levantaba la futura Unión seguía siendo la nación política: las democracias liberales nacionales. Ningún gobierno de ningún país europeo había dejado de profundizar y cultivar las bases de la lealtad nacional. Ni siquiera la revolución cultural de los años sesenta y setenta varió

fundamentalmente lo que los gobiernos, de cualquier signo político, sentían como una obligación.

En nuestro país, la Transición dio a entender que la sociedad española y sus responsables políticos se encaminaban a una situación parecida. La voluntad de convivencia de los españoles, la larga historia de reconciliación y de perdón, la nueva relación con las instituciones, la interiorización de la dimensión ciudadana..., todo llevaba a que cada uno realizara el trabajo —necesario— de volver a definirse como español. El punto crucial llegó en 1982, cuando el Partido Socialista ganó las elecciones. La noche de la victoria electoral, hubo banderas españolas por las calles y algún medio periodístico extranjero llegó a hablar de «los nuevos nacionalistas» españoles, con lo que probablemente quería decir «patriotas». Sin embargo, la nueva relación de los españoles con la idea de nación iba a ser distinta, más deudora con el pasado que lo que el ciclo de la Transición anunció.

La Transición había traído aparejada, como condición ineludible, la integración de los nacionalismos, en particular el catalán y el vasco, en el nuevo consenso constitucional. No se reinstauraron los estatutos previos a la dictadura porque eso habría sido contradictorio con la esencia misma de una reforma política encaminada a instaurar la monarquía parlamentaria. Aun así, los representantes de los partidos nacionalistas habían jugado un papel relevante en la negociación de la Constitución y en el establecimiento de las bases del nuevo régimen. Los nacionalistas catalanes votaron a favor de la Constitución en el referéndum de diciembre de 1978 (no así los vascos, que se abstuvieron). Los Estatutos del País Vasco y de Cataluña fueron promulgados en 1979. El de Galicia, otra de las nacionalidades consideradas históricas, lo fue en 1981. Y el de Navarra, una comunidad autónoma con una fuerte conciencia de su identidad histórica y cultural, pero que carece de nacionalismo, se promulgó en 1982.

En el caso del nacionalismo catalán, seguían vigentes las dos dimensiones del movimiento. La una era republicana y

revolucionaria. Acabó encarnada en ERC (Esquerra Republicana de Catalunya) y cumplía todos los principios populistas, antiliberales y antipolíticos que caracterizan al nacionalismo. La otra, que no carecía del todo de esa dimensión populista, la sublimaba en una propuesta al mismo tiempo conservadora, por su apego histórico al catolicismo y a fórmulas tradicionales de vida, y española, porque volvía a imaginar a Cataluña al frente de la empresa de regeneración de España. Es una tradición. Así como Azaña había intentado atraerse a la parte más moderada de los nacionalistas republicanos, los nacionalistas conservadores catalanes y sus correligionarios vascos habían colaborado, de forma muy fructífera para ellos, con Primo de Rivera y con la dictadura de Franco en la misma tarea de regeneración.

Se podía pensar, por tanto, que el nacionalismo conservador catalán, y el vasco, habían seguido un trayecto parecido al que siguió una parte del nacionalismo conservador francés a principios de siglo XX. Entonces, por lealtad a la tradición republicana y ante el desencadenamiento de la Gran Guerra, el tronco del nacionalismo francés se convirtió en un movimiento conservador, integrado en las instituciones y leal a la nación: la nación republicana en el caso francés, y constitucional y parlamentaria en el español. En el caso español, el problema consistía en saber hasta qué punto el nacionalismo catalán y el vasco habían sido capaces de dejar atrás una de sus dimensiones originales. Efectivamente, el nacionalismo catalán partía, como todos los nacionalismos españoles, de la constatación de la ruina de la nación española.

Sobre eso el nacionalismo catalán elaboraba una idea específica: para evitar su propia degeneración en la ruina de España, Cataluña debía emanciparse como nación. Ahora bien, al participar en el proceso constituyente, los nacionalistas habían aceptado el hecho de que ellos mismos formaban parte de esa nueva nación política a la que —por tanto— difícilmente podían seguir calificando de moribunda o degenerada. En vez de partir, como en la crisis de finales del siglo XIX, de la constatación de un fracaso, ahora los

nacionalismos tendrían que elaborar una nueva posición a partir de un éxito —el de la Transición, el de la nueva nación política— que ellos mismos habían contribuido a hacer realidad.

Esta situación colocaba a los nacionalismos catalán y vasco en una situación contradictoria. Ya no eran la alternativa a un fracaso, sino la alternativa a un éxito del que ellos mismos formaban parte. Josep Tarradellas, heredero del legado de la Generalidad histórica, optó por la integración. Jordi Pujol, su sucesor, optó, en cambio, por posponer cualquier solución sin renunciar a ninguna de las dos líneas. Ante «Madrid», es decir, de cara al resto de la sociedad española, el nacionalismo catalán conservador adoptó una actitud de colaboración. Nunca llegó a participar en ningún gobierno, pero los apoyó cuando estos lo necesitaron y siempre estuvo dispuesto a la negociación. Fueron los años en los que Jordi Pujol y el nacionalismo catalán, integrados en el sistema, gozaban de gran predicamento y respetabilidad en los círculos políticos, las instituciones y, en general, en todo el país.

Al mismo tiempo, y en el interior de Cataluña, el nacionalismo planteaba una actitud distinta. Los gobiernos nacionalistas, respaldados por mayorías amplias durante mucho tiempo, pusieron en marcha políticas que luego se llamarían de «construcción nacional». De ahí las políticas de inmersión y de «normalización» lingüística excluyentes del castellano. Las pretensiones pasaron de preconizar el estudio en la lengua materna de los estudiantes a la exclusión, como si fuera una lengua extranjera, del castellano. De ahí también la política de medios de comunicación «nacionales», propiedad de un gobierno catalán con ambiciones estatales. Naturalmente, estas políticas se encaminan a la generalización de la conciencia de la identidad nacional en la opinión pública catalana. Siguiendo el modelo de Prat de la Riba, se trataba de construir la unidad cultural catalana. De esa nacionalización surgiría, cuando estuviera consolidada y casi de modo natural, la independencia y el Estado soberano catalán.

El nacionalismo catalán no procedió, por tanto, a revisar el presupuesto del que había partido, que es el del fracaso de la nación española. La independencia como movimiento de emancipación no dejó nunca de estar presente en el nacionalismo catalán, ni siquiera en el nacionalismo conservador, por mucho que se templara —más que disimularse— con un cálculo realista que la difería hasta que la conciencia catalana estuviera nacionalizada, como ha explicado Francesc de Carreras. O, en otras palabras, hasta que todo catalán fuera nacionalista y hasta que fuera indiscutible la equivalencia entre catalán y nacionalista.

Se procedió a una política de reelaboración masiva de la «historia nacional», destinada a apuntalar, aunque fuera en contra de lo sucedido en la Transición, la fantasía regeneracionista, tan propia de la crisis de fin de siglo, de una nación catalana reprimida y explotada por el Estado español. Los símbolos tampoco fueron olvidados. La construcción de la nación nacionalista catalana exigía la invisibilidad de la nación española, a la que los nacionalistas catalanes seguían sin reconocer vigencia alguna. En aquellos veinte años finales de siglo XX, los nacionalistas no concedían a España otra naturaleza política que no fuera la del Estado, y en vez de hablar de «España», hablaban del «Estado español». Efectivamente, el «Estado» es una entidad artificial frente a la nación nacionalista, que es algo, como ya hemos visto, natural, orgánico, incluso de orden divino, en cualquier caso previo y superior a los individuos que la constituyen. Ante una actitud política tan insegura de sí misma como la de los políticos españoles, el nacionalismo catalán siempre podía recurrir al argumento regeneracionista según el cual la nación catalana, más auténtica —y paradójicamente más «europea» y más «moderna»— había venido para salvar España de su propia decadencia.

El nacionalismo vasco se había ido puliendo con el paso del tiempo, y había ido perdiendo (nunca del todo, en cualquier caso) la pulsión racista que, estando en la base de todos los nacionalismos, su fundador Sabino Arana había exaltado como motivo principal de su

ideología. No lo hizo hasta el punto de votar la Constitución, que el PNV, el Partido Nacionalista Vasco, rechazó en las urnas. Tampoco quiso acabar con la violencia nacionalista. La violencia es consustancial al nacionalismo. Como ya hemos visto, el nacionalismo se apropió ya en sus orígenes de las propuestas anarquistas o anarcosindicalistas. Gracias al anarquismo, por primera vez en la historia de la humanidad la violencia pura encontró una justificación política. El nacionalismo hizo suya esta justificación. La violencia pasó a ser requisito indispensable para fundar la nación nacionalista, basada en la exclusión.

Esta violencia puede ser de orden simbólico, por segregación de aquellos que no son nacionales nacionalistas y, por tanto, ponen en peligro la identidad de estos. O puede ser algo más que simbólica, cuando se ha de construir la auténtica nación, que es una nación depurada, limpia, sin contaminaciones extrañas. En el caso de los nacionalismos catalán y vasco, estas se refieren a los españoles. En los años 1970 apareció un grupo terrorista nacionalista catalán, llamado paradójicamente «Terra Lliure» (Tierra Libre: el nacionalismo barresiano no se resignaba a abandonar Cataluña). Sus miembros planearon una campaña destinada a sembrar el terror entre los no nacionalistas con capacidad de articular una actitud alternativa. La campaña culminó con el atentado de 1981 contra el entonces profesor Federico Jiménez Losantos, que había encabezado un manifiesto, conocido como el *De los 2.300*, contra la obligación de estudiar en catalán. A cambio de integrarlos como luchadores en la causa de la nación nacionalista catalana, el nacionalismo no violento consiguió su disolución en 1995.

El nacionalismo vasco, en cambio, no acabó con la violencia. Los nacionalistas mantuvieron siempre relaciones ambivalentes con ETA (Euskadi Ta Askatasuna, «País Vasco y Libertad»), el grupo terrorista fundado en 1958 al calor de los movimientos marxistas de emancipación nacional y de una deriva revolucionaria propia de unos círculos católicos siempre favorables al nacionalismo. El hecho de que el nacionalcatolicismo español insistiera en la unidad de la patria

española y de la religión no debe hacer olvidar la raíz común, religiosa, de todos estos nacionalcatolicismos españoles. ETA pudo ser considerada un grupo «antifranquista», según el vocabulario vigente desde entonces. Habría perseguido, por tanto, la democratización de las instituciones y a partir de ahí habría iniciado un proceso de integración para buscar desde el interior del sistema, y sin violencia, la satisfacción de sus ideales emancipatorios. No era así, como es bien sabido. Dos miembros de la banda terrorista lo explicaron con claridad: «Nosotros no somos antifranquistas. Somos antiespañoles».[153]

Al llegar al poder, el nacionalismo vasco inició la misma tarea de nacionalización que el catalán. El gobierno nacionalista creó su propia red de medios públicos de comunicación, promovió una política lingüística para la difusión del vasco y «nacionalizó» las ikastolas, escuelas privadas de enseñanza del vascuence y centros de propaganda nacionalista abiertos desde 1960. Prosiguió la misma política de símbolos que desencadenó lo que se llamó la «guerra de las banderas». Como era de esperar, los nacionalistas elaboraron una historia específica de la nación vasca que retomaba las obsesiones raciales y culturales de los primeros nacionalistas, en particular de Sabino Arana: España era la historia de un fracaso, un «Estado» artificial y decadente como decadente era su cultura y la etnia impura de sus pobladores. En recuerdo de los antiguos privilegios forales defendidos por los carlistas en su guerra contra la modernidad, consiguieron un estatuto especial y privilegiado para la financiación de la autonomía, el llamado «Concierto Vasco», que también existe en Navarra, otra comunidad con tradición carlista (de la que tampoco carece Cataluña).

A pesar de las ventajas conseguidas, la violencia continuó. Se intensificó tras el proceso constituyente y la reinstauración de la democracia. Los momentos más duros fueron los años entre 1978, con 65 personas asesinadas, y 1980, con 93. La ofensiva contribuye a explicar, en más de un sentido, el intento de golpe de Estado de 1981. Los atentados continuaron hasta mucho más tarde: en 2010 los

etarras cometieron el último y dejaron atrás 829 asesinados, según datos del Ministerio del Interior. Los nacionalistas vascos no consideraban ajenos a su propio proyecto a aquellos muchachos enamorados del ideal. Más bien pensaban que podían sacar provecho de sus acciones. Nunca se rompió el hilo entre el nacionalismo integrado y el nacionalismo violento. Cada uno revela una faceta distinta del mismo movimiento.

Más difícil de entender, en cambio, es la forma en la que la sociedad española se comportó ante la violencia terrorista. Salvo en los sectores directamente afectados —en particular las Fuerzas Armadas, la Policía y la Guardia Civil—, prevaleció una actitud de distancia y la condescendencia hacia las víctimas. Fueron los llamados «años de plomo», por la insensibilidad demostrada ante el dolor y la muerte de unos compatriotas. Mediados los años noventa, tal actitud era ya inconcebible. Y aunque hoy no se hayan resuelto todos los problemas que aquello evidenciaba, resulta muy difícil de entender que aquel grado de violencia no suscitara la repulsa general y una convulsión política.

Para comprenderlo, hay que recordar que el terrorismo nacionalista lleva hasta sus últimas consecuencias la premisa básica del nacionalismo, según la cual la nación —la nación constitucional de los ciudadanos— es el primer enemigo, el prioritario. El terrorismo nacionalista no asesina por una especial animadversión contra unas personas, ni siquiera contra un cuerpo del Estado como puede ser la Policía o las Fuerzas Armadas. Es cierto que las víctimas tampoco están dejadas del todo al azar, como sí era el caso del terrorismo anarquista, que buscaba en la violencia una catarsis purificadora. Los terroristas nacionalistas asesinan porque sus víctimas son —en nuestro caso— españolas, y lo que el nacionalismo busca es destruir la nacionalidad, el lazo político y moral que crea la nación. Hubo campañas políticas específicas, como la provocación al Ejército a finales de los años setenta, el exterminio de UCD en los años ochenta, o el intento de acabar con el Partido Popular en el País Vasco a finales del siglo XX. Aun así, las consideraciones ideológicas

o partidistas no son lo más relevante. El objetivo de fondo es la destrucción de la nación mediante el ataque sistemático al fundamento de esta, que es la ciudadanía o la nacionalidad, particularmente visible en el caso de la Policía, la Guardia Civil o las Fuerzas Armadas. Las víctimas de ETA lo fueron porque eran españolas y porque lo que quiso ETA fue destruir España, la nación española de los derechos y los ciudadanos.

Ante este ataque, se podía haber esperado una reacción nacionalista española que habría reafirmado el principio de la nacionalidad y lo hubiera incorporado a una actitud de defensa y exaltación de la nación, como lo estaba haciendo el nacionalismo vasco. La violencia habría servido de justificación a la violencia y habría quedado legitimada una idea de la nación española tan excluyente como la de los nacionalistas vascos. No ocurrió así, sin embargo, y ni siquiera los brotes, muy minoritarios, de exasperación ante la bestialidad de la ofensiva nacionalista consiguieron despertar esta forma de reacción. El nacionalismo español se podía dar por neutralizado y acabado.

Hubo más, sin embargo. No sólo no hubo una reacción nacionalista española en contra de la violencia nacionalista vasca. Hubo algo que se podía confundir con la indiferencia. En aquellos años, retratados en los documentales de Iñaki Arteta, algunas víctimas de los atentados terroristas nacionalistas no pudieron recibir funerales religiosos en sus parroquias porque los sacerdotes se negaban a oficiarlos. Muchas de ellas fueron enterradas en la casi clandestinidad. Casi todas se veían despojadas de la dignidad que les habría correspondido como víctimas de una violencia que afectaba, en realidad, a todos y cada uno de los españoles. El hecho de que los españoles, aparentemente, consideraran, o parecieran pensar, que esta violencia no les afectaba indica la escasa intensidad con la que habían llegado a vivir su nacionalidad —o su ciudadanía— española. El fundamento de la vida en común había quedado desamparado, sin capacidad para fructificar en una respuesta cívica y política a la violencia nacionalista. Parecía que sobre la nacionalidad y la

ciudadanía pesaba el tabú que la condenaba a ser identificada con las fórmulas nacionalistas en las que lo había querido encerrar la dictadura. Cualquier reacción contra la voluntad de destruir el vínculo de la nacionalidad o de la ciudadanía pasaba a ser considerada como manifestación de algo que había quedado atrás y con lo que nadie quería ser identificado. La dimensión nacional y ciudadana —lo que los clásicos llamaban «patriotismo»— quedaba anulado como una manifestación de nacionalismo. Superado el nacionalismo español, parecía en trance de desaparecer la nación.

Había más. Esta realidad era difícil de evitar después de una dictadura que había identificado la nación con su propio proyecto ideológico. Sin embargo, tal vez habría podido verse compensada por una elaboración intelectual, cultural y política de la nación española como sustento de la democracia liberal encarnada por la monarquía parlamentaria a partir de 1978. No ocurrió así. Como ya hemos visto, los argumentos contra el nacionalismo de la dictadura de Franco retomaron y revitalizaron aquellos mismos argumentos que el regeneracionismo —el nacionalismo español— había utilizado contra la nación constitucional o liberal en la crisis de fin de siglo. No sólo se había aceptado la identificación de lo nacional con el nacionalismo de la dictadura. También se había vuelto a tomar como adversario al adversario del nacionalismo, es decir, a la nación democrática y liberal… desde el propio sistema democrático y liberal.

Se cerraba así el círculo del nacionalismo español que, presente como fantasma, como realidad reprimida y censurada, impedía la formación de la lealtad constitucional y del patriotismo. El discurso y la actitud antinacionalista quedaban sin argumento. Sin la nación democrática, liberal y constitucional, que es aquello que quiso destruir el terrorismo nacionalista, la sociedad española no tenía recursos para elaborar una posición intelectual y política frente a este. Al haber hecho suyos los argumentos antinacionales, no quedaba nada que oponer al nacionalismo, y los sentimientos de desolación, condena, compasión e indignación, sentimientos reales y existentes, compartidos, sin duda, por la inmensa mayoría de los

españoles, quedaban reducidos al ámbito individual, sin posibilidad de ser trasladados a una acción cívica y política.

Ocurrió algo parecido ante la ofensiva ideológica y cultural del nacionalismo catalán. En este caso, a la censura y el silencio que pesaban sobre la nacionalidad española se unía la tradición política de tiempos del regeneracionismo, cuando, muy a principios del siglo XX, el Partido Conservador decidió abandonar la representación del conservadurismo en Cataluña en manos de los nacionalistas. El Partido Liberal se sumó pronto a esta decisión. Por su parte, el Partido Socialista, tras su fracaso catalán de los primeros años, acabaría representado en Cataluña por una organización que era nacionalista antes que socialista. Esa actitud permaneció viva en la mentalidad del regeneracionismo español. En la política española nunca ha dejado de estar presente la convicción de que los problemas de Cataluña son responsabilidad de los catalanes, no de quienes representan intereses nacionales españoles. Es lógico, por muy perverso que resulte: el regeneracionismo español parte de la idea de que la nación española es un fracaso y el síntoma más claro de ese fracaso es precisamente el nacionalismo catalán, que acaba siendo asumido como una actitud propia, incluso cuando se rechaza.

El resultado de esta abstención voluntaria y de la censura, o el silencio, que pesaba sobre la nacionalidad y la ciudadanía en la joven democracia española, condujeron a la imposibilidad de elaborar una alternativa al discurso nacionalista. En 1979, Federico Jiménez Losantos publicó un volumen de ensayos bajo el título azañista de *Lo que queda de España*. Podía ser entendido como una denuncia de la dificultad de la democracia para elaborar un discurso cívico contra el nacionalismo, o bien como una reivindicación del nacionalismo español que agitaba la ansiedad primera de este, que es el miedo ante la desaparición (inminente, ya lo sabemos) de la nación. El debate era serio y de fondo, pero, como era de esperar, *Lo que queda de España* fue condenado como una reivindicación nacionalista española. La denuncia cívica quedó neutralizada. No había nada que oponer a la construcción de la nación nacionalista, que fue

avanzando sin obstáculos y sin tregua en la nacionalización de Cataluña, cada vez más escindida del resto de España, cada vez más encerrada y más difícil de entender para los demás españoles.

Entonces los nacionalistas catalanes eran considerados el núcleo, la pieza básica de todo el sistema democrático y liberal español. Más tarde se descubriría —como si los nacionalistas lo hubieran ocultado alguna vez— que aquellos grandes mantenedores del sistema habían continuado la nacionalización de Cataluña y en ningún momento habían dejado de elaborar el argumento que llegaría a justificar la autodeterminación y la ruptura de España. También acabaría saliendo a la luz la corrupción sistemática que la apelación a la nación nacionalista ocultaba apenas. En 2014, Jordi Pujol, presidente de la Generalidad de Cataluña durante veintitrés años, símbolo y padre de la Cataluña nacionalista, confesó un fraude a Hacienda mantenido durante décadas. El proyecto de la Cataluña nacionalista, el sintetizado por eslóganes como el de «España nos roba», de tan clásico sabor regeneracionista, cobraba un sentido específico.

En el conjunto de España, la actitud no fue sólo de abstención. También se realizó un esfuerzo intelectual, cultural y estético encaminado a dotar de contenido a esta forma de no respuesta. En 1963 se había fundado *Cuadernos para el Diálogo*, una revista cultural y política de oposición a la dictadura, inspirada en un ideario demócrata cristiano. En agosto de 1974 publicó un número con una portada provocadora. «¿Existe la cultura española?», preguntaba la revista a un grupo de intelectuales que formaban parte de la nueva elite que se disponía a gobernar España en las siguientes décadas. Como era de esperar, muchos de ellos contestaron que no, que la cultura española no existía.

Claro que existía, pero esa cultura, por el solo hecho de ser calificada de española, dejaba de ser considerada cultura. Se imponía, por tanto, el rechazo en bloque. Volvía a jugar el reflejo nacionalista según el cual es el propio nacionalista el que decide, en función de su definición de la nación, lo que es nacional y lo que no

lo es. Desde este punto de vista, sólo podía ser español lo que la dictadura de Franco había intentado suprimir. Y como la dictadura sólo había reprimido lo explícitamente político y algunas manifestaciones de costumbres consideradas inmorales —no muy apartadas, después del desplome del nacionalcatolicismo, de lo que se había considerado ajeno al consenso moral en las demás naciones europeas—, la auténtica cultura española sólo podía ser aquella que tuviera un sesgo político de oposición a la dictadura o la que manifestara alguna clase de voluntad de emancipación cultural. Quedaba apartado de la cultura española todo aquello que no se hubiera manifestado en contra de la dictadura.

Así es como en aquellos años la única cultura española auténtica pasó a ser la del exilio. Aunque no se centrara en la cuestión política, al menos no estaba contaminada por su convivencia con la dictadura. La cultura imaginada y realizada en España entre 1939 y 1975 quedó entre paréntesis, ninguneada o censurada: un erial sobre el que pesaba la incriminación de haber, no ya colaborado, sino sobrevivido bajo la dictadura (que, en consecuencia, debía ser calificada de totalitaria). Hubo reinvenciones extraordinarias, como la de los artistas *franquistas*, en particular los informalistas o abstractos, que descubrieron entonces —ya a finales de los años sesenta— su auténtica vocación subversiva. También se procedió a la recuperación del falangismo, es decir, del fascismo español, justamente por su actitud de marginación y oposición durante la dictadura. En otro teatro madrileño, el Bellas Artes, se celebró un acto de homenaje a Ramón Serrano Suñer, eminente fascista, en el que participaron personajes de gran relevancia entre la intelectualidad y la política de izquierdas.

También se recuperó la herencia de la Institución Libre de Enseñanza. La dictadura había considerado la Institución como la encarnación de la anti España, y ahora los herederos de aquellos hombres iban a construir el argumento alternativo que iba a estar en la base ideológica, cultural y estética de la España democrática. Ya conocemos la elaboración histórica. La represión —brutal— de

tiempos de Franco quedaba equiparada a la represión sufrida por los krausistas, en particular Francisco Giner de los Ríos, nada más instaurarse la monarquía constitucional de 1876. El exilio interior —en buena medida voluntario— de los krausistas entre 1876 y principios del siglo XX quedaba equiparado al exilio de los institucionistas después de la Guerra Civil. Y la vuelta de la democracia significaba la vuelta a primera línea de quienes se consideraban sus principales valedores.

Los herederos del krausismo y de los institucionistas se convertían así en los principales mantenedores de la nueva España democrática, con los mismos argumentos utilizados para la crítica de la nación liberal y constitucional. Quedaban convertidos, como ocurrió con la crisis de fin de siglo, en los detentadores de la legitimidad ética, cultural y estética de la España democrática. Incluso en 2013, muchos años después de esta gran operación ideológica, la Institución Libre de Enseñanza, citando a un hispanista británico, seguía considerando a Francisco Giner de los Ríos el «primer español moderno».[154] Los españoles no supimos de la modernidad hasta que Giner nos la enseñó. Resulta difícil imaginar una expresión más cabal del nacionalismo.

La actitud planteaba también un problema de historia política. La referencia histórica que así, no sin ironía, quedaba señalada para la España democrática no era la monarquía constitucional. Era la monarquía de Amadeo I y la Primera República, las dos inasimilables, por razones fáciles de entender, a la monarquía parlamentaria de 1975. Quedaba la Segunda República, que después de ser considerada por la derecha del nacionalismo como la negación misma de España, pasaba ahora a convertirse en el mito fundador de la democracia española. La monarquía parlamentaria y liberal quedaba así relacionada, y de una forma que hacía imposible la continuidad histórica, con aquel régimen en el que, supuestamente, se realizó una España democrática sofocada por la reacción de los que no estaban dispuestos a aceptar la libertad. La abundante literatura sobre el «rey para los republicanos» —en gran parte bien

intencionada y necesaria— quedó como muestra de aquel malentendido que obstaculizaba la percepción de la legitimidad histórica de la monarquía parlamentaria y contribuía a ocultar lo que la monarquía representa: la alternativa cívica y nacional a los nacionalismos.

La política se proyectaba sobre un pasado aún más remoto y la España soñada del exilio cobraba una nueva dimensión, al proporcionar una clave esencialista para interpretar el nacionalcatolicismo. La obra de Américo Castro releída por Juan Goytisolo servía ahora para descubrir y denunciar la realidad de la ideología de la dictadura de Franco. El nacionalcatolicismo no era una impostura o una falsificación. Era la destilación última de toda una tradición española que culminaba en la dictadura. La censura, por tanto, no se aplicaría sólo a la cultura española bajo la dictadura. Se aplicaba a todo lo que la dictadura había intentado hacer suyo o, más allá, a todo aquello que no se hubiera manifestado en contra de ella. Los participantes en la encuesta de *Cuadernos para el Diálogo* tenían razón. La cultura española no existía porque a partir de entonces sólo existiría la cultura española que la nueva elite se encargaba de definir como tal. La dictadura de Franco no había hecho otra cosa, aunque con medios muy distintos.

También hubo un esfuerzo intelectual por elaborar una idea de la comunidad política fuera del concepto de nación. El profesor y ensayista Fernando Savater publicó en 1984 un panfleto titulado *Contra las patrias*, en el que atribuía la deriva nacionalista a la idea misma de nación o de patria. El nacionalismo, desde este punto de vista, no estaba destinado a destruir la nación. Era su instrumento y su prolongación natural. En realidad, en este punto no había diferencia entre tribu, casta, raza, nación, imperio o secta. Lo importante es siempre lo mismo: «Llegar a sentirse uno».[155] El debate con el nacionalismo —en particular el vasco, una empresa con la que Savater siempre ha estado comprometido— iba unido al final de la nación.

Se puede dejar de lado el problema de cómo encontrar el resorte moral y político que esta ciudadanía cosmopolita pone en marcha a la hora de articular y defender la tolerancia, la solidaridad o el pluralismo. Incluso así, esta posición refleja bien el vacío de una forma de legitimación política que había abandonado una de sus bazas más valiosas, como si esta perteneciera a aquello con lo que estaba debatiendo. Entre la nación nacionalista y el espíritu cosmopolita no había nada. Era la tesis del célebre artículo de 1892 («La polémica de los nacionalistas y los cosmopolitas») con el que Barrès inauguró el uso moderno del término «nacionalismo».

Los usos del nacionalismo español

Con independencia de actitudes como la de Fernando Savater, que no tenían por objetivo promocionar una posición partidista, preconizar la inexistencia de las patrias y las naciones tenía algunas ventajas prácticas. Los socialistas las debieron de comprender pronto. Efectivamente, al retirar de la vida política la dimensión nacional, también se retira la posibilidad del acuerdo básico sobre el que se funda el pluralismo y la discrepancia, aquello que en nuestro país se llama, desde la Transición, el «consenso». Una y otra vez se ha venido repitiendo que la patria, o la nación, conducen a la unanimidad. El mejor ejemplo parecía venir de la dictadura. La realidad es distinta. Al negar la existencia de la discrepancia, del conflicto y de la política, la dictadura también negaba la de la nación. Volver a rechazar la vigencia de la nación, como se hizo a partir de la Transición, significaba querer restaurar una forma de vida pública en la que la posibilidad de discrepar sería muy tenue, entre otras cosas porque el peso del debate recae de inmediato sobre el sistema, no sobre los agentes políticos. Al retirar la dimensión nacional, el sistema democrático queda a la intemperie, debilitado.

La incapacidad de la derecha española para elaborar una propuesta cultural propia contribuyó a esta situación en la que

cualquier rasgo ideológico que remitiera a lo nacional quedaba automáticamente calificado de nostálgico del nacionalismo, por no utilizar un término más crudo, que es el que se ha utilizado en el enfrentamiento político, en la enseñanza, en la calle.

En cambio, la situación encajaba con los planteamientos políticos del nuevo Partido Socialista. En el congreso de 1979, el socialismo español se había emancipado del marxismo sin dotarse de un ideario socialdemócrata, a la alemana o al estilo de los países nórdicos europeos. Los socialistas habían renunciado a la revolución, pero no por eso habían abrazado la mentalidad que abre la posibilidad de discrepar en la esfera política, porque aquello que todos los agentes políticos comparten, que es la idea nacional, garantiza la lealtad del adversario. No se llega al pacto ni al consenso con alguien cuya maldad intrínseca se escenifica una y otra vez gracias a la inexistencia de la idea nacional.

El supuesto centrismo del socialismo de Felipe González traducía, por tanto, una posición sin contenido ideológico, descarnadamente pragmática, pero con profundos efectos políticos. Sólo el PSOE, heredero de la legitimidad histórica que le daba ahora el haber ignorado siempre la idea nacional, podía gobernar la nueva España constituida en monarquía parlamentaria. Y al revés: sólo suscribiendo esos mismos presupuestos ideológicos e históricos se podía gobernar aquella España nueva en la que la ausencia de dimensión nacional dificultaba la expresión de la discrepancia. La única organización con capacidad para ejercer de oposición resultó ser la UGT, el sindicato socialista.

Felipe González supo sacar provecho del trabajo casi sistemático de autodestrucción llevado a cabo por el centro derecha. José María Aznar comprendió pronto que la situación no cambiaría si no se creaba un partido capaz de plantear una oposición de gobierno al Partido Socialista. Inició así la reforma del Partido Popular, que llevaría a la llamada «refundación» en 1989. El nuevo partido necesitaba ofrecer pruebas de su vocación de centro, alejada de cualquier malentendido nostálgico. Aparte de decisiones prácticas,

de orden puramente político —como el respaldo inequívoco al Estado de las autonomías—, Aznar eligió la figura de Manuel Azaña para dejar claro el giro. Azaña no es una figura más de la izquierda española. Es la encarnación misma del nacionalismo español de izquierdas, el nacionalismo político que intentó fundar una España nueva con la Segunda República. Aparte de la fascinación personal por el personaje, la elección de Aznar parecía revelar la intención de recuperar para el centro derecha recién refundado alguna forma de patriotismo. De una forma quizás innecesariamente complicada, se intentaba restablecer la continuidad histórica, que es lo propio de la idea nacional.

La refundación del Partido Popular tuvo lugar el mismo año en el que el derribo del Muro de Berlín señaló el colapso del comunismo. Con él llegó una oleada de descrédito del socialismo. En Gran Bretaña, Tony Blair recuperó el legado liberal, desacreditado desde principios de siglo XX, cuando el laborismo —los socialistas británicos— acabó con el Partido Liberal.[156] Aznar pudo utilizar esta reflexión desde su perspectiva y promocionó una lectura nueva de la historia contemporánea española que llevaba a recuperar aquello que el discurso oficial de la nueva España democrática se había esforzado en negar. De pronto, el legado de Cánovas, de Sagasta, de la monarquía constitucional (en términos ideológicos, la «Restauración») cobraba un nuevo sentido. Por primera vez después de mucho tiempo, se empezaba a intentar una nueva genealogía de la nación española que hiciera inteligible lo que el designio ideológico y político del regeneracionismo y el nacionalismo había convertido en un esperpento.

Como es natural, Aznar también patrocinó una nueva interpretación de la crisis del 98. Se trataba de ofrecer una alternativa a la visión que exaltaba a los regeneracionistas y a los nacionalistas políticos, espirituales y estéticos de la España de fin del siglo XIX como si, en vez de haber contribuido decisivamente a acabar con la posibilidad de democratizar el liberalismo, estos hubieran sido los únicos y auténticos fundadores de la modernidad

española. Así fue como Aznar patrocinó el lanzamiento de *La libertad traicionada*, del autor de estas líneas, en 1997.

Por estos mismos años, historiadores como Gabriel Tortella, Carmen Iglesias, Carlos Dardé o Juan Pablo Fusi, algunos de ellos alumnos de Díez del Corral y de Maravall, se esforzaron por proseguir la «normalización» de la historia de España. España no era un esperpento, ni una excepción, ni siquiera una anomalía entre las naciones europeas. Era un país europeo que se había enfrentado a los mismos retos que los demás, con instrumentos y soluciones pocas veces originales. España dejaba de ser diferente. La «normalización» de España también llevó a una nueva lectura de la historia reciente, que abandonaba el argumento nacionalista de izquierdas acerca de la Segunda República y dejaba de cifrar en aquel régimen la exclusividad de la modernización del país. Stanley Payne, entre otros, resultó decisivo en esta apertura.

Desde el Partido Popular, Aznar también diseñó una nueva política antiterrorista. Ponía el acento en el cumplimiento de la ley —después de la «guerra sucia» protagonizada por el gobierno socialista —, en el enfrentamiento abierto con la ETA y en una nueva consideración de las víctimas del terrorismo. Con ser el más simbólico, este último aspecto era también uno de los más relevantes. Al hacer de las víctimas el centro de la política antiterrorista, Aznar colocaba la nación en el eje mismo de la acción política contra el nacionalismo. El nacionalismo vasco entendió el riesgo que corría ante esta nueva actitud. Era la que mejor podía poner en cuestión su posición, hegemónica en el País Vasco, y —a falta de una idea de nación española— estratégica en el conjunto de la política nacional. ETA estuvo a punto de asesinar a José María Aznar. Luego lanzó una campaña destinada a exterminar el Partido Popular vasco. Uno de los momentos más dramáticos llegó con el secuestro y el asesinato de Miguel Ángel Blanco, entre el 10 y el 12 de julio de 1997. Los hechos, de una crueldad insoportable, pulverizaron los complejos equilibrios psicológicos, morales y políticos que los españoles habían mantenido hasta ahí en torno al terrorismo.

Tras un momento de desconcierto, el nacionalismo vasco cerró filas de nuevo. La causa de la nación nacionalista justifica crímenes como aquellos: cualquier crimen, en realidad. En respuesta, el 13 de febrero de 1998 nacía en el País Vasco la asociación cívica Foro de Ermua, en recuerdo de la ciudad donde había sido concejal Miguel Ángel Blanco. Foro de Ermua aspiraba a denunciar los crímenes terroristas, evitar las negociaciones políticas con ETA, favorecer la unidad de las organizaciones constitucionalistas y defender la Constitución. La crearon intelectuales y periodistas comprometidos en la lucha antiterrorista, entre ellos Iñaki Ezquerra y Fernando Savater, y supuso un cambio con respecto a la situación previa. Los movimientos pacifistas anteriores, como Denon Artean (Paz y Reconciliación), Jóvenes por la Paz, Bakea Orain (Paz Ahora) o, incluso, Gesto por la Paz, se habían esforzado por difundir un espíritu de reconciliación en una sociedad desgarrada y sometida a una censura nacionalista férrea, como era el País Vasco. Aun así, no fueron capaces de articular una clara defensa de los principios democráticos y cívicos de la Constitución española de 1978, ni condenar el terror sin dar la sensación de que condenaban, al mismo tiempo, la nación liberal y democrática.

El Foro de Ermua dio este paso, superó la referencia a la paz y, como ha explicado Iñaki Ezquerra, planteó una posición política y democrática en la que ya no se equiparaba a los asesinos de ETA con las Fuerzas del Estado democrático.[157] La coartada del supuesto nacionalismo español no servía ya para transigir con el terrorismo nacionalista vasco. La nueva situación creada por el Foro de Ermua hizo posible la campaña electoral de 2001, en la que por primera vez se articuló una alternativa constitucional, con el PSOE y el PP unidos frente al nacionalismo. Las diferencias aparecieron pronto, ya en la campaña electoral, porque los dirigentes socialistas seguían considerando que el adversario del PSOE no eran los nacionalistas, sino el Partido Popular. La derrota electoral provocó la desbandada de esta opción, que fue quedando en lo simbólico y lo testimonial.

La retirada del PSOE se entiende en función de una tradición ideológica en la que la idea nacional no había jugado ningún papel. Ahora bien, el fantasma del nacionalismo español no afectaba sólo a los socialistas. Tampoco el Partido Popular se había librado de él. El Partido Popular había avanzado gestos e ideas que, como las de la lucha antiterrorista o la recuperación de la España liberal, requerían la profundización en la idea de España. Acabó prevaleciendo, en cambio, lo que se llamó «patriotismo constitucional».

El «patriotismo constitucional» es un concepto difundido por el filósofo alemán Jürgen Habermas, que proporcionó contenido democrático a una identidad alemana en conflicto consigo misma desde los hechos protagonizados por el nacionalismo en el poder en los años treinta y cuarenta. Era una idea adecuada para una nación que antes del nacionalismo no había tenido existencia política. Sirvió para pensar el significado de Alemania y la naturaleza de la nación alemana en función no de criterios culturales o étnicos —los propios del nacionalismo—, sino a partir de los principios universales constitucionales.

En el caso español, identificar el patriotismo con la Constitución era un gesto confuso que no respondía a la realidad histórica y política del país. España existía como nación histórica y como nación política antes de la Constitución de 1978, que es el fruto del esfuerzo por volver a articular la nación liberal con la histórica. Lo que había que hacer —y lo que se había empezado a hacer— era recuperar la historia española para mostrar cómo la una prolonga y se basa en la otra a partir del establecimiento de la monarquía parlamentaria en 1975. Importar el modelo alemán también era, por tanto, volver a apartar la sustancia de lo español y su presencia de la vida política de los españoles. El Partido Popular renunciaba así a elaborar un argumento nacional —patriótico—, que diera sentido político y vital a la idea de España.

Las consecuencias no se hicieron esperar. En 1997, la Real Academia de la Historia publicó un volumen en el que recogió una serie de conferencias pronunciadas en la institución acerca de *El ser*

de España. El libro, como otro estudio de la Real Academia sobre los contenidos de los programas de historia en la Enseñanza Secundaria (del año 2000), fue de inmediato objeto de una dura crítica por haber rescatado, supuestamente, la idea de una esencia española ajena a la historia. Intentar dotar de contenido a la palabra «España» volvía a ser un tabú y quedaba equiparado con una reivindicación de significado nacionalista. Políticamente, quedó claro que el conjunto de la izquierda española, en particular el PSOE, se había alejado de cualquier posible renovación del pacto nacional. A partir de entonces el fantasma del nacionalismo español serviría para justificar la mano tendida a los nacionalismos vascos, catalán o gallego. En su libro de 2003 sobre los «nacionalismos franquistas», el profesor Ismael Saz Campos habló del volumen de la Real Academia de la Historia como si fuera de inspiración falangista.[158] Tampoco alcanzó toda la repercusión que podía haber tenido la literatura antinacionalista, surgida a partir de los años noventa, ya sea en la historia (Jesús Laínz), el ensayo literario (Jon Juaristi), la reflexión política (Edurne Uriarte) o el periodismo (Isabel San Sebastián), por citar sólo a cuatro autores. Libros como estos contribuyeron, sin duda, a acabar con el aura emancipadora que pudiera tener el nacionalismo, pero sin un marco general de reflexión sobre la nación española, no podían ir más allá. Los adeptos al nacionalismo, que al fin y al cabo es una religión política, no son sensibles a la crítica racional. Probablemente, esta refuerza sus convicciones.

El 14 de diciembre de 2003, en Barcelona, los socialistas catalanes y Esquerra Republicana de Cataluña (ERC), con otro partido de extrema izquierda nacionalista, firmaron el Pacto del Tinell, así llamado por el salón del antiguo palacio real donde fue rubricado. El Pacto del Tinell no era sólo un acuerdo de gobierno entre fuerzas políticas, en este caso nacionalistas y de izquierdas. El primer punto del Anexo se titulaba «Ningún acuerdo de gobernabilidad con el PP, ni en la Generalitat ni en el Estado». Según este Anexo, «los partidos firmantes del presente acuerdo se

comprometen a no establecer ningún acuerdo de gobernabilidad (acuerdo de investidura y acuerdo parlamentario estable) con el PP en el Govern de la Generalitat. Igualmente estas fuerzas se comprometen a impedir la presencia del PP en el gobierno del Estado, y renuncian a establecer pactos de gobierno y pactos parlamentarios estables en las cámaras estatales».[159] El compromiso de que no volvería nunca a gobernar «la derecha» fue el eje de la campaña popular del Frente Popular protagonizada por Azaña entre 1935 y 1936. Del mismo modo, los socialistas, casi setenta años después, practicaban la democracia para negar la posibilidad de la alternancia.

A finales del año 2000, José Luis Rodríguez Zapatero, elegido hacía poco tiempo nuevo líder del PSOE, había firmado con el gobierno del Partido Popular el llamado «Pacto Antiterrorista». Aquel acuerdo permitió la ilegalización del partido proterrorista Herri Batasuna en 2003. También debía permitir avanzar, por lo menos desde la perspectiva del Partido Popular, en una línea política nueva. La lucha contra el terrorismo no debía encaminarse sólo a acabar con el terror. También debía ser un paso en la derrota política del nacionalismo. Sin embargo, al mismo tiempo que había firmado el Pacto Antiterrorista, Rodríguez Zapatero estaba manteniendo por su cuenta negociaciones con los terroristas. Cuando Rodríguez Zapatero llegó al poder en 2004, esta sería una de las grandes líneas de su acción de gobierno. Fue una negociación accidentada, salpicada de atentados y asesinatos, que desembocó en un «cese definitivo de la actividad armada» anunciado por los terroristas el 20 de octubre de 2011. La posición inequívoca del gobierno de Aznar había debilitado al terrorismo nacionalista. En consecuencia, la política de Rodríguez Zapatero podía haber sido considerada la culminación de un largo proceso que había hecho desaparecer la violencia política de nuestro país. No fue así, sin embargo, y desde el primer momento fue presentada como una victoria política contra el Partido Popular.

Esto llevó a una parte de las víctimas de las acciones terroristas a distanciarse con extrema dureza de la política socialista, y provocó una escisión social que iba mucho más lejos de los debates que políticas como estas, siempre dolorosas, suelen suscitar. Lo que podía haber sido —como lo fue, en más de un sentido— un gran éxito de todos los españoles, con un gobierno de dimensión nacional al frente, se convirtió en una acción partidista. El final del terrorismo nacionalista no contribuyó, por tanto, a apuntalar, como hubiera podido —y debido— hacerlo, la democracia española y la nación constitucional. El nacionalismo, de hecho, salía reforzado, a costa incluso del propio socialismo. Al ofrecer el triunfo político al nacionalismo —en el País Vasco e, indirectamente, en Cataluña—, Rodríguez Zapatero no sólo minaba la posición del Partido Popular. También ponía las bases de la futura irrelevancia del PSOE en las autonomías con aspiraciones nacionalistas. Hasta ahí llegan los efectos de la animadversión hacia la idea de España.

Rodríguez Zapatero llegó al poder tras las elecciones del 14 de marzo de 2004. Como es bien sabido, estas elecciones se celebraron tras los atentados islamistas de Madrid, tres días antes. Lo ocurrido en aquellas jornadas demostró hasta qué punto era débil, en España, el consenso nacional sobre el que se levantan —todas— las democracias liberales. El Gobierno, que no confiaba en el PSOE, no convocó al principal partido de la oposición para articular una posición común. Y el PSOE, cuando el gobierno pareció empeñado en mantener la atribución de los atentados a la ETA en vez de abrir las hipótesis a lo que la propia investigación iba sugiriendo, relacionó los atentados con la presencia de tropas españolas en Irak. José María Aznar había concebido el apoyo a Estados Unidos en contra de Sadam Hussein como una oportunidad para que España volviera a la primera fila de las decisiones internacionales. En vista de la abstención de los aliados europeos de Estados Unidos, España podía jugar el papel decisivo que no había tenido desde —por lo menos— el momento en que el gobierno conservador de Eduardo Dato decidió abstenerse en la Gran Guerra, en 1914. Tal vez Aznar esperaba que,

como había ocurrido en el caso del ingreso de España en la OTAN, los socialistas fueran capaces de comprender las ventajas de la nueva posición. No fue así. En este caso, el pragmatismo propio del PSOE llevó a los socialistas a aprovechar la evidente debilidad del gobierno y del candidato del Partido Popular ante la sola sospecha de que pudieran deberse a la posición española ante la guerra de Irak.

La histeria, en buena parte programada, que caracterizó los días que mediaron entre el atentado y las elecciones, culminó la noche del 13 al 14 de marzo con las manifestaciones ilegales ante las sedes del Partido Popular. Aquellas jornadas dieron el tono a los dos mandatos de Rodríguez Zapatero. Como era previsible tras el Pacto del Tinell y la negociación con los terroristas, una de las líneas fundamentales fue volver a identificar al Partido Popular con la dictadura. Rodríguez Zapatero sacaba a la luz lo que había quedado implícito desde el momento en el que el centro derecha español dejó de esforzarse por elaborar una actitud y un discurso nacional español, algo que José María Aznar intentó rectificar, pero sólo parcialmente. El eje de esta política lo constituyó una nueva vuelta de tuerca ideológica e histórica destinada a apuntalar de nuevo la versión ortodoxa y oficial de la historia española contemporánea, en particular la que convertía la Segunda República en el mito fundador de la España democrática.

Rodríguez Zapatero lo impulsó de nuevo con la Ley de Memoria Histórica, de 2007. La Ley de Memoria Histórica respondía a una realidad sentimental y política que había quedado sin tratar desde la Transición. Efectivamente, la reconciliación y la amnistía no anulaban la realidad de los crímenes cometidos. Y los crímenes merecían otro tratamiento que no fuera el del silencio oficial. De hecho, una Ley de Memoria Histórica pensada, negociada y promulgada a partir de la voluntad de reconciliación podía haber reunido a los partidos nacionales en la continuación y la profundización de lo realizado en la Transición y antes, por la sociedad española fuera de las consignas oficiales, empeñadas en recordar una y otra vez el enfrentamiento civil. Habría sido una

escenificación definitiva del ejercicio de perdón, tan difícil, y que, sin embargo, fundamenta la naturaleza misma de la nación.

De nuevo, ocurrió al revés. La Ley de Memoria Histórica, no derogada después, fue un instrumento del gobierno del PSOE para restaurar la culpabilidad de una parte de los españoles y reivindicar un enfrentamiento civil que parecía querer resucitar el de los años treinta. Más allá de la ola compulsiva por borrar el pasado que se vivió en aquellos años, y por debajo de la identificación del Partido Popular con el «franquismo» y de la reivindicación de la izquierda como la única con legitimidad bastante para gobernar en democracia, también se ponía en cuestión la propia Transición, que aparecía ahora no como la ruptura con la dictadura, sino en continuidad con ella. Se empezó así a debatir seriamente, como nunca hasta ahí se había hecho, el orden constitucional fruto de la Transición. En la ofensiva destinada a acabar con la nación, la política del rencor ocupó el primer rango.

El paso dado por Rodríguez Zapatero abría un campo político nuevo, en contradicción con lo ocurrido en España desde antes de la muerte de Franco. La Ley de Memoria Histórica sirvió para negar la reconciliación como base de la comunidad política. Al mismo tiempo, resultaba coherente con lo que se había dejado de hacer, que era la articulación política de la nación. Desde antes de 1975, el fantasma del nacionalismo español había llevado a construir una democracia sin nación, sin sustento nacional histórico, ético y político. Rodríguez Zapatero daba el paso siguiente, que consistió en afirmar, como jefe de Gobierno, que la nación española era un concepto superado.

Lo hizo en el Senado con una intervención que sintetizaba la posición del PSOE ante este asunto: «Como no podía ser de otra manera —dijo Rodríguez Zapatero—, el Gobierno considera plenamente vigentes los conceptos constitucionales en todos sus preceptos. Y el Gobierno también tiene la libertad intelectual, e incluso creo que la obligación intelectual, de saber que en algunos casos estamos ante conceptos discutidos y discutibles, afortunadamente para el propio objetivo de buscar una convivencia

compartida en un proyecto común, que es España, que se rige por la Constitución, que tiene una clara ostentación de la soberanía, y que busca fundamentalmente que sus pueblos, sus identidades y sus singularidades estén cómodas y sean reconocidas en ese proyecto común que, repito, es España».[160]

Dicho de otro modo: había que superar la nación como modelo de comunidad política. Rodríguez Zapatero quería una España desnacionalizada, o posnacional, con una ciudadanía desligada de cualquier sentido de pertenencia a la nación. Evidentemente, es un debate legítimo en lo intelectual y en lo político. Otra cosa es que lo plantee en el Parlamento un presidente del Gobierno. También Azaña, en 1931, había sacado a relucir un debate intelectual sobre si España había dejado de ser católica. Lo que se entendió entonces es que en España no cabían los católicos, como vino a demostrarse después de 1936. Ahora, en 2007, la pregunta que se insinuaba era si en esa España posnacional tenían cabida los españoles: la negación de la nacionalidad y de la ciudadanía españolas alcanzaba su culminación política.

El proyecto de Rodríguez Zapatero consistía en un experimento por el cual se iba a poner punto final a las fronteras, los pasaportes y las naciones. Se planteaba una posición posmoderna, de superación del «relato» nacional… salvo en lo que se refería a las naciones nacionalistas. Por eso pudo ofrecer a los nacionalistas catalanes su respaldo absoluto y sin condiciones, hasta el punto de comprometerse a aceptar el Estatuto votado en Cataluña. Otorgaba así a Cataluña o al «pueblo catalán» categoría constituyente. El posmoderno se aliaba con los nacionalistas, antimodernos por naturaleza.

La España posnacional de Rodríguez Zapatero acababa siendo, naturalmente, no la España de los ciudadanos, sino la España de los pueblos y las identidades singulares. En realidad, la España posnacional es la España en la que la nación —la nación liberal y democrática— no tiene cabida. Aquí la dimensión española no viene definida por la historia y por el consenso constitucional. Viene

definida mediante un criterio ideológico con capacidad de decidir quién es español, quién no lo es y cómo se debe ser español. El nacionalismo español de izquierdas volvía así a la vida pública de nuestro país. En realidad, nunca se había ido del todo, aunque hasta ahí había permanecido en el ámbito de lo no formulado.

El cosmopolitismo del proyecto posnacional de Rodríguez Zapatero no podía dejar de ser formulado en la esfera de las creencias y las formas de vida, con una nueva insistencia en la secularización, lo que aquí hemos llamado la «salida de la religión», siguiendo a Marcel Gauchet. Esta ambición se tradujo en intentos de corte laicista y un esbozo de religión civil que intentó monopolizar el término «ciudadanía». Volvían los tiempos de la Iglesia nacional, al servicio del poder político. Lo de la ciudadanía fue lo más cerca que estuvo el proyecto de tener éxito. Ya no estábamos en los años treinta ni en los cuarenta. La ingeniería social de intención posreligiosa tropezaba ahora con una realidad social y política original, en la que la secularización convive con fórmulas culturales venidas del catolicismo.

Otra de las proyecciones del cosmopolitismo socialista de aquellos años se desarrolló en lo que se llamó «Alianza de Civilizaciones». En contra de la alianza con Estados Unidos y las democracias liberales desarrolladas —lo que Aznar llamaba la «estrategia atlantista»—, ahora se preconizó una alianza de otra naturaleza con países emergentes, muchos de ellos no democráticos ni liberales. En parte, fue la versión posmoderna y multicultural del movimiento de los no alineados durante la guerra fría. La ambición también era mayor. España, efectivamente, se disponía a exportar su revolución posnacional a un mundo regido por las alianzas multilaterales entre actores no nacionales.

Como era de esperar, el proyecto nacionalista posnacional de Rodríguez Zapatero suscitó una fuerte oposición por parte del Partido Popular, pero también por parte de organizaciones y grupos cívicos. El empeño en gobernar movilizando una mitad de España contra la otra media llevó al Partido Socialista a un relativo fracaso

en las elecciones del año 2008. Todavía no se había desencadenado la crisis económica y habría sido de esperar que en su segundo mandato Rodríguez Zapatero conseguiría la mayoría absoluta. No fue así, sin embargo. El PSOE no logró afianzar la gran coalición social anti Partido Popular que le habría permitido fundar su España posnacional. Los socialistas posnacionales siguieron, por tanto, dependiendo de las minorías nacionalistas.

Tres años después, el Partido Socialista sufrió una severa derrota en las elecciones anticipadas de 2011. En 2010, Rodríguez Zapatero había sembrado el desconcierto al variar de raíz la política económica sin explicar su nueva posición. Daba así una muestra más del pragmatismo característico del PSOE. Esta vez, sin embargo, la profundidad de la crisis impidió recuperar el crédito a la velocidad necesaria. Rodríguez Zapatero apuró hasta el límite los usos de su nacionalismo posnacional y su partido quedó descentrado, sin liderazgo, sin marco general donde negociar los intereses generales, ni siquiera los de las diversas organizaciones territoriales del propio partido.

Epílogo provisional: 2015.
FIN DE CICLO

El 9 de noviembre de 2014, la Generalidad de Cataluña organizó una consulta para saber si los catalanes querían independizarse del resto de España. La Generalidad hubiera querido celebrar un referéndum, como el que había tenido lugar poco antes en Escocia. La Constitución española, sin embargo, impide un referéndum como este. El titular de la soberanía es el pueblo español y, por tanto, sólo él está capacitado para tomar una decisión sobre la integridad territorial de la nación. Así que en vez de referéndum la Generalidad organizó una consulta informal, sin grandes exigencias de procedimiento. Al menos sería útil de instrumento de propaganda. También serviría para evaluar cuántos catalanes son independentistas.

La celebración de la consulta señalaba un punto de inflexión en la historia del nacionalismo catalán. Terminó con la estrategia, característica del nacionalismo conservador, que consistía en diferir el llamamiento abierto a la independencia mientras se llevaba a cabo la nacionalización de Cataluña. Ahora se planteaba un enfrentamiento abierto con el resto de España. Por usar una analogía histórica —siempre un poco tramposas—, Cambó estaba a punto de meterse en la piel de Companys. Es posible que los nacionalistas, conservadores o radicales, pensaran que después de tantos años de propaganda la nacionalización ya estaba hecha. También hay otros motivos que explican una decisión tan drástica.

Uno es la radicalización de la política catalana provocada por el gobierno del presidente Rodríguez Zapatero. Al haber movido el eje

de la vida política hacia la izquierda, con la alianza frentepopulista de los socialistas con los nacionalistas republicanos y la extrema izquierda, los nacionalistas conservadores se sintieron obligados a adoptar posiciones más radicales. La específica relación que el nacionalismo conservador tiene con España se desplomó. Y al desplomarse la dimensión española de la política catalana, se derrumbó el centro político. A veces se olvida que en la política catalana, el centro no se traduce sólo en una actitud de diálogo y de transigencia. Lo que subyace a esa actitud es la presencia de la idea de España en la sociedad catalana, precisamente porque el nacionalismo catalán —como cualquier otro nacionalismo— empuja naturalmente a las fuerzas políticas a la intransigencia. Es España la que centra la política catalana, la raíz del tan traído y llevado *seny*, y la que impide que todo se lo lleve por delante la *rauxa*, esa forma específicamente catalana de arrebato.

El otro motivo que contribuye a explicar la decisión de los nacionalistas catalanes hasta entonces moderados es la crisis económica. Desencadenada a finales de 2008, aunque perceptible antes, la crisis llevó a la economía española al borde de la quiebra. En el verano de 2012, estaba generalizada la opinión de que era necesario —y deseable para una parte de la opinión, que llegó a darlo por hecho— una intervención por parte de las autoridades de la unión monetaria.[161] Esta intervención no habría tenido sólo efectos financieros y económicos. También habría venido a demostrar que los españoles, después de treinta años de democracia, no sabemos gobernarnos a nosotros mismos. Para solucionar un problema propio, habríamos tenido que acudir fuera y solicitar que nos intervinieran. Habría quedado claro que los españoles somos menores de edad.

La crisis económica podía convertirse, por tanto, en crisis política, y de ahí estaba a punto de pasar a ser una crisis institucional. Los nacionalistas catalanes entendieron —no sin coherencia— que se podía transformar en una crisis nacional. Y en cuanto a crisis nacionales, las elites españolas siempre tienen a mano

el mismo recurso. No se trataba sólo de una crisis económica, que es cuestión de ajustes, de reformas legislativas, de superar las ineficiencias. Tampoco es algo debatible en términos políticos, que tengan en cuenta los intereses en juego, las circunstancias, las divergencias y las posibles salidas. Es una crisis total que atañe a nuestra identidad misma como comunidad nacional. Nos encontrábamos a las puertas de un nuevo 98: una puesta en cuestión de los fundamentos de la actividad económica, los mecanismos institucionales, y, como es natural, los principios mismos de convivencia. El problema de España, que es siempre el principal —o el único— problema al que se enfrentan los españoles, estaba a punto de estallar de nuevo. Y como estábamos volviendo a los buenos tiempos de fin de siglo, volvieron, como era de esperar, los regeneracionistas.

No hubo palabra más usada en estos años que «regeneración», como si fuera un expediente mágico que, aplicado sobre el organismo enfermo —volvemos a las metáforas médicas, por no decir chamánicas—, permite la curación casi instantánea. Como es natural, el auge de la «regeneración» y los regeneracionistas coincide con el descrédito de la política. Siempre ocurre lo mismo y el guión actualizó el repertorio que ya conocemos bien. La economía de mercado —porque estaba en trance de volver el socialismo— sólo produce desigualdades y empobrecimiento, en particular entre la clase media, lo que los regeneracionistas de los buenos tiempos llamaban «clases neutras». La democracia liberal es un régimen de falsificación, y los partidos políticos, un nido de corrupción e intereses bastardos que parasitan el bien público: hay que ponerse otra vez en camino para encontrar la verdadera democracia, la única capaz de dar voz al pueblo, siempre auténtico, siempre inmaculado. Y en recuerdo de la mitología del regeneracionismo republicano, tampoco la monarquía estuvo a salvo de las indignadas andanadas acerca de la igualdad de todos los ciudadanos, incluido el ciudadano Juan Carlos. En resumen, que había que proceder a un cambio

radical, sin contemplaciones, y refundar desde la raíz una España nueva…

El tono apocalíptico de los nuevos regeneracionistas casi igualó en decibelios y esdrújulas a los improperios escatológicos de los de principios de siglo. En este *revival* nacionalista —porque ese es el sentido de la regeneración y del regeneracionismo— era lógico que los nacionalistas catalanes entendieran que había llegado la hora de la emancipación de la nación nacionalista catalana. En realidad, los nacionalistas conservadores no estaban jugando a nacionalistas radicales. Actualizaban a Prat de la Riba, culminaban su obra y le daban por fin la dimensión nacional que el propio Prat de la Riba había apartado. Para entonces, hacía tiempo que los nacionalistas habían dejado de hablar del «Estado español». Hablaban de «España», sencillamente. El problema de si España es o no una nación había dejado de ser su problema. Como España volvía a ser lo que siempre ha sido —un país degenerado, en descomposición—, había llegado el momento de que Cataluña y los catalanes (nacionalizados) se salvaran por su cuenta.

El razonamiento sigue de forma impecable el argumento del regeneracionismo español y corre en paralelo a la propuesta posnacional del Gobierno socialista de Rodríguez Zapatero, que a su vez culminaba la empresa de desnacionalización de España iniciada ya antes de la Transición. Como ocurrió en tiempos del federalismo de la Primera República, la fundación de una nueva España, en este caso una España posnacional, requiere una nueva articulación de los elementos que van a acabar formando la nueva entidad. No debe extrañar, por tanto, que haya quien quiera abandonar lo que hasta entonces ha sido el terreno de juego común. Si se vuelve a empezar de cero —los nacionalistas, que tan conservadores se dicen, disfrutan del privilegio de borrar el pasado y el presente que no les gusta—, no se le puede reprochar a nadie que no quiera participar.

Aun así, al apurar todas las consecuencias de los presupuestos subyacentes en el nacionalismo posnacional, los nacionalistas catalanes planteaban varios problemas. Uno de ellos atañía al propio

Partido Socialista. Una cosa es acoger con los brazos abiertos el estatuto de los nacionalistas, y otra muy distinta es aceptar que Cataluña se independice y acabe con el país que se aspira a gobernar. El desafío independentista plantea a los socialistas, por tanto, la necesidad de aclarar su posición de fondo sobre el asunto. Consecuencia de esta tensión fue la insistencia socialista en la reforma constitucional, posible inicio de un nuevo proceso constituyente que abriría la puerta a un nuevo ciclo español. En realidad, este nuevo ciclo no es algo nuevo. Es la continuación de la situación que ha llevado a la sociedad española hasta el punto en el que se encontró a finales de 2014. Permitirá un nuevo reparto del poder territorial que evitará al Partido Socialista tener que proclamar su lealtad al marco nacional común. Los socialistas ofrecían una apariencia de ruptura con la intención de continuar como siempre. Volveríamos así a la casilla de salida, como si entre 1978 y 2014 no hubiera ocurrido nada.

Otro de los problemas que plantea el paso independentista del nacionalismo catalán es la nueva visión que el resto de los españoles tienen de Cataluña y, a partir de ahí, la que han empezado a forjarse de sí mismos. Cataluña gozó durante mucho tiempo del prestigio de ser una de las zonas más ricas y avanzadas de España. Los catalanes estaban considerados personas particularmente industriosas, emprendedoras, ahorradoras. Barcelona, ejemplo de modernidad, rivalizaba con Madrid por el liderazgo de España. Toda España salía ganando con esa competencia. Como es natural, el nacionalismo aprovechó esta predisposición, pero cambió su sentido. Y al decidir que había llegado la hora de la independencia, quedó claro que la Cataluña nacionalista, y con ella Barcelona, no aspiraban ya a liderar España, sino a romper con una sociedad que desprecian.

El caso se agrava dada la evolución de la situación española. Dos años después de la crisis que estuvo a punto de llevar a España a la quiebra y a la intervención, en 2012, la economía española había empezado a crecer como pocos países de la zona euro. Estaba claro que eso no iba a impedir que el neorregeneracionismo continuara en

su línea. Una vez lanzado por esta pendiente, resulta difícil que lo que también se dio en llamar el «populismo» frenara de golpe. Era cierto que detrás de la crisis había algo más, que es un cambio estructural en la cultura, el trabajo, la vida y la relación con el Estado: una crisis total, de las que tan bien describía Ortega al hablar de cambio de creencias. También es cierto que las consecuencias de esta mutación apenas han empezado a ser abordadas, dada la dificultad de articular políticamente un argumento y una posición ante un cambio tan profundo. Aun así, la recuperación había sido un hecho. Seguía habiendo muchas cosas que reformar, pero en vista de lo ocurrido, no era sostenible la consideración de España como un país moribundo y la de los españoles como seres incapaces de gobernarse a sí mismos. Los «españolitos» estábamos saliendo de la crisis y «este país» se había empezado a recuperar de una gigantesca crisis económica. Y lo habían hecho por su cuenta, sin necesidad de ser intervenidos ni de ser rescatados, y como no habían sido capaces de hacerlo otros países de «nuestro entorno», como Francia o Italia. Hay más: en este panorama, uno de los gobiernos autonómicos que sigue requiriendo una ayuda económica masiva por parte del gobierno español es el de Cataluña.

Es posible que todo esto contribuya a explicar el hecho de que en la consulta que sustituyó al referéndum para la independencia de Cataluña, los independentistas sólo consiguieron el respaldo de un 30,2 por ciento del electorado. Es un número relevante, pero pone en claro la auténtica dimensión del nacionalismo. El caso es aún más llamativo porque resulta coherente con el respaldo que las opciones nacionalistas habían venido recibiendo en las elecciones celebradas en Cataluña desde 1980. Nunca el apoyo al nacionalismo independentista subió del 34 por ciento del censo.[162] Los resultados de la consulta del 9 de noviembre refuerzan, por tanto, la idea de que el nacionalismo, en España, no es capaz de movilizar más que a una parte no determinante de la sociedad. Demuestran, por tanto, que la nacionalización de Cataluña, iniciada con todas las de la ley después de la Transición, no ha conseguido sus objetivos en los casi cuarenta

años que llevaba en marcha. No logró salir del reducto importante, pero minoritario, de los creyentes y los convencidos de antemano. Ni con todos los medios con los que ha contado en Cataluña, es decir, con el Estado, la propaganda nacionalista ha sido capaz de crear una nación nacionalista.

El resultado indicó también algo más general acerca de la sociedad española. Y es que el hecho de que la lealtad a la nación no se haya podido expresar con claridad, que no se haya fomentado e incluso que haya sido obstaculizada, cuando no censurada, no llevó a que la sociedad española hiciera suyas formas alternativas de identificación colectiva, que habrían llevado a una construcción de una comunidad política ajena a la nacionalidad y que la hubiera superado. Nadie sabe lo que viene después de dejar de ser español. Los españoles lo siguen siendo, quieren seguir siéndolo y cada vez lo manifiestan con más naturalidad y con más claridad. Así que todo indica que la sociedad española está a la espera de que las organizaciones que ejercen el liderazgo político hagan suya esta realidad con normalidad, como ya lo hicieron antes en circunstancias más difíciles. En este caso, tampoco la propaganda nacionalista española ha conseguido desnacionalizar a los españoles, ni vaciar de sentido su nacionalidad ni su ciudadanía, que es lo que se había propuesto en el intento de construir otra España, a la medida de los deseos (nacionalistas) de los adelantados de la posnacionalidad.

En estos años de crisis, se habló mucho de «fin de un ciclo» en la vida política española. El ciclo que habría llegado a su final parecía referirse a la vigencia del texto constitucional de 1978, o al sistema de partidos inaugurado entonces.

Es posible que el fin de ciclo al que se llegó en 2014 fuera distinto. Se podría referir más bien al proyecto, nacido en la Transición por razones que hemos intentando dilucidar en estas páginas, de construir una democracia liberal sin nación. Como ha escrito Andrés de Blas y había expuesto ya el autor de estas líneas, las elites españolas actuaron desde entonces en la creencia de que, conseguida la democracia, no necesitaban la nación.[163] Ángel Rivero

formuló en su estudio titulado *La constitución de la nación* la misma pregunta acerca de si se puede construir una democracia sin nación.

La respuesta es: No. España ha vivido un experimento en el que estaba en juego la creación de una comunidad política posnacional, vertebrada por lazos distintos a los que las naciones políticas e históricas habían ido formando durante siglos. El experimento, que utilizó materiales de otras crisis nacionales previas, ha llegado a su punto final. Ha sido un fracaso y cierra de una vez el ciclo de nacionalismo español surgido en torno a la crisis de fin de siglo, nuestro 98. Probablemente ha llegado la hora de librarnos de los siniestros fantasmas del nacionalismo y de que España, la idea de España y la propia palabra «España» dejen de ser un problema, un argumento político, y se conviertan en la base del asombroso éxito español de estos años: un consenso renovado sobre el que seguir fundamentando la nación de ciudadanos, con derechos y con deberes.

Aclaración final
SOBRE EL CONCEPTO DE NACIONALISMO

Guido de Ruggiero fue un liberal italiano. Nació en Nápoles y vivió en la primera mitad del siglo XX. En 1925, cuando era profesor de Filosofía en la Universidad de Roma, firmó el *Manifiesto de Intelectuales Antifascistas* redactado por su maestro Benedetto Croce. El gobierno de Mussolini destituyó a Ruggiero de sus cargos académicos y en 1942 acabó encarcelándolo. Falleció en 1948. En el epitafio que Benedetto Croce escribió para el sepulcro de su amigo, habló de su empeño en investigar el poder de la libertad, «constructora del mundo de los hombres», de su voluntad de auspiciar el retorno de la razón en tiempos oscuros y de su «fe en la humanidad».[164]

El mismo año de 1925 en el que se manifestó en contra del fascismo, Ruggiero publicó su *Historia del liberalismo europeo*. El libro se convirtió pronto en un clásico de la historia y el pensamiento político. Dos años después, en 1927, llegó una segunda edición. El capítulo quinto de la obra seguía dedicado a la libertad y a la nación, pero había un cambio en los términos. Hasta entonces, Ruggiero había hablado de «nacionalismo» para referirse a los movimientos de liberación nacional del siglo XIX, entre ellos el italiano. A partir de esta nueva edición de su manual, el autor utilizaría la expresión «sentimiento nacional». Según explicaba en una nota, había descartado el término «nacionalismo» «porque ha adquirido una significación muy diferente y hasta opuesta».[165] La palabra «nacionalismo» había quedado monopolizada y contaminada por el

fascismo. Seguir aplicándola a los movimientos nacionales y patrióticos del siglo anterior sembraba la confusión. Desvirtuaba el sentido de aquellos movimientos, liberales en su esencia, y los convertía en predecesores de la monstruosidad fascista.

El término «nacionalismo», como ya hemos visto, data de finales del siglo XVIII. Se recordará que en Francia aparece impreso por primera vez en 1798, en una obra del abate Barruel, el jesuita que se opuso a la revolución en su país. En su obra sobre el jacobinismo, Barruel escribió que el nacionalismo «sustituyó al amor general... Desde entonces fue permitido despreciar a los extranjeros, engañarlos y ofenderlos».[166] En nuestro país, muchos años antes, el padre Feijoo había distinguido entre «amor de la patria» y la «pasión nacional». El primero era «un amor justo, debido, noble, virtuoso». La «pasión nacional», en cambio, es un «afecto delincuente» que exige víctimas por millares, como los antiguos ídolos.[167] En términos muy generales, el segundo corresponde a lo que en estas páginas se ha llamado «nacionalismo». El primero, en cambio, equivale al «patriotismo», el amor al propio país que está, en su naturaleza y en sus consecuencias, próximo al amor a la libertad que caracterizó a los movimientos de emancipación nacional del siglo XIX, tan distintos de los nacionalismos del siglo XX.

Hoy se ha perdido la costumbre de distinguir entre los dos términos. La palabra «nacionalismo» se aplica a la ideología y a los movimientos políticos que nacieron en tiempos de la Revolución francesa, a finales del siglo XVIII. Por tanto, se entiende que el nacionalismo acompañó a los movimientos liberales del siglo XIX, en particular en su empeño por construir naciones modernas, dotadas de Constituciones que convirtieran a los antiguos súbditos en ciudadanos con derechos y deberes. Al mismo tiempo, también son «nacionalistas» los movimientos que se esfuerzan por construir identidades colectivas selectivas y que se proponen abolir al individuo para fundirlo en el continuo eterno, sagrado, de la cultura y la tradición nacional o de las opciones políticas correspondientes:

la sangre, la tierra y los muertos del francés Maurice Barrès o la razón republicana de izquierdas.

Así que una misma palabra sirve para designar a los patriotas liberales del siglo XIX y a los movimientos nacidos de la crisis de finales del siglo XIX, la crisis de fin de siglo que en España llamamos la «crisis del 98». En esta hipótesis, todos son «nacionalistas»: los liberales del siglo XIX, los nazis y los fascistas del siglo XX. En nuestro país, el supuesto «nacionalismo liberal» fracasó con la monarquía constitucional, pero a diferencia de lo ocurrido en otros países europeos, en España los nacionalismos sobrevivieron a la Segunda Guerra Mundial. El nacionalismo español católico, más que el falangismo, se perpetuó durante la dictadura. Por su parte, los nacionalismos vasco y catalán, que nunca abandonaron del todo la escena cultural, volvieron al primer plano político tras el nuevo descrédito de ese mismo nacionalismo español que no se ha esforzado por nacionalizar de verdad a España...

El término y el concepto de nacionalismo han demostrado, por tanto, una extraordinaria versatilidad, hasta sembrar una confusión notable. No parece que, en Francia, el «nacionalismo» de Barrès, el ideólogo y el artista de «la tierra y los muertos», sea el mismo «nacionalismo» que el político, racional y democrático, que había fundado la Tercera República como régimen duradero de la nación francesa. En términos académicos —por ejemplo, en el gran estudio de Elie Kedourie— se distingue entre «nacionalismo cultural» o «étnico», cultivado en Alemania, y «nacionalismo político» republicano, más propiamente francés. Quizás esté Barrès más cercano al primero que al segundo, y eso a pesar de haber hecho de la lucha contra los que consideraba bárbaros germanos uno de los ejes de su vida y su obra.

Este uso del término «nacionalismo» hace imposible distinguir entre el «nacionalismo» de Churchill y el «nacionalismo» de Hitler. [168] Por eso, en los manuales sobre nacionalismo que intentan aclarar la cuestión, se acumulan los adjetivos. Además de perpetuar en la teoría la distinción entre «nación cultural» y «nación política»,

hoy se habla de nacionalismo liberal, templado, «moderado» e incluso «ultra moderado», para distinguirlo de otros nacionalismos más «extremistas» y «radicales».[169] Ernst Gellner, uno de los grandes teóricos del nacionalismo, reconoce la existencia de este problema.

En vista de la amplitud y variedad de los significados, las páginas de este libro se han ceñido al ejemplo de Guido de Ruggiero. Por tanto, sólo se habla de «nacionalismo» cuando se hace referencia a los movimientos ideológicos, estéticos y políticos surgidos de la crisis de finales del siglo XIX, empezando por los franceses aparecidos durante la Tercera República y continuando con los que vinieron después, de signo político muy variado. Por «nacionalismo» y por «nacionalistas» se entiende sólo las personas y los movimientos que crearon y difundieron estas propuestas: los fascistas italianos, franceses y españoles, o los nazis alemanes, entre otros, pero también los regeneracionistas y los nacionalistas de izquierdas como los muchos españoles que han desfilado por estas páginas, desde algunos eminentes republicanos hasta los que se adscriben a la izquierda del nacionalismo catalán.

Como ya hemos visto, nuestro país no se distingue en esto de los demás europeos. La «crisis del 98» dio pie, aquí como en muchos otros países de Europa, a diversos nacionalismos: el regeneracionismo, que es el nombre que entre nosotros recibe el nacionalismo español, así como el catalán, el vasco y el gallego. Nacionalistas son también las diversas evoluciones de estas tendencias: el nacionalismo republicano, el nacionalismo institucionista, el falangismo, el nacionalcatolicismo y las diversas variantes de los nacionalismos catalán y vasco, desde el conservador o imperialista hasta el fascista, el de extrema izquierda y los terroristas. También se entiende como nacionalista la propuesta de una nación posnacional de la que se excluye la nacionalidad y la ciudadanía españolas.

El nacionalismo, tal como se entiende en las páginas de este libro, es, por tanto, un movimiento que se esfuerza por construir la nación enraizando esta en una realidad diseñada por el nacionalista para acabar con el miedo que le produce la libertad y la responsabilidad individual. Por eso, porque en la nación nacionalista no caben las diferencias ni el pluralismo, el nacionalismo es antipolítico. El nacionalismo está investido de sacralidad. Se constituye como una religión política en la que lo profano —el terreno prosaico de la negociación y las decisiones racionales, que nunca tienen la pretensión de ser absolutas ni definitivas— ha sido sustituido por algo mucho más ambicioso, más poético y, sin duda, más atractivo. Nada puede compararse al fulgor eternamente inmaculado de lo sagrado, accesible sólo mediante la iluminación intuitiva, la epifanía, la revelación. Es el nacionalismo como religión política, que tan temprano analizó Eric Voegelin en un estudio que le costó el exilio tras el acoso al que le sometieron los nazis en Austria, su país natal.[170] El objetivo primero del nacionalismo es, como ya hemos visto, acabar con la nación política que los liberales del siglo XIX —progresistas o conservadores— se habían esforzado por construir y que, en nuestro país, acabó por ser aceptada también por buena parte de los nostálgicos del Antiguo Régimen o por quienes durante mucho tiempo desconfiaron de cualquier intento de racionalizar el espacio público.

El nacionalismo del que hablan estas páginas es este, y no cualquier otro. Y la nación de la que aquí se habla no es una comunidad donde reine la unanimidad. Al contrario, es la nación que ha analizado Dominique Schnapper, la nación que se caracteriza por la voluntad de trascender mediante la ciudadanía las identidades particulares.[171] La nación es una apuesta por la racionalidad, por la política, por la democracia y por los derechos humanos. Es una apuesta por el diálogo, por el gradualismo, por el liberalismo. Por eso, porque el nacionalismo tiene por objetivo primero la destrucción de la nación, es por lo que en estas páginas se ha distinguido con el

mayor cuidado posible entre «pasión nacionalismo», por un lado, y «sentimiento nacional» o «patriotismo», por otro.

En Italia, el nacionalismo de Mussolini y su partido destruyeron los fundamentos liberales y políticos de la nación italiana tal como la había construido Cavour y la imaginaron Mazzini y Verdi. En Francia, el nacionalismo de Sorel y de Maurras aspiraba a destruir la nación republicana liberal y democrática, heredera a su vez de las ideas y de la imaginación de los liberales y los conservadores franceses del siglo XIX. En España, nuestros nacionalistas, o regeneracionistas, se empeñaron en demostrar que la nación no existía o que había quebrado. Negaron así todo el trabajo del siglo XIX. Como el argumento de aquellos nacionalistas ha permanecido vigente hasta hoy, la historia del siglo XIX, que consiste en el esfuerzo por construir la nación política liberal sin rupturas con la nación tradicional o histórica, sigue resultando incomprensible. La asimilación de la crítica regeneracionista ha dificultado la comprensión de nuestro siglo XIX y del XX. Después del esfuerzo por negar la nación, vino la invención de una nueva. Culminó primero en la Segunda República y a partir de ahí dio lugar a otras formas de invención de la nación nacionalista, de signo político muy distinto: el fascismo de la Falange y el nacionalcatolicismo. Hoy vivimos las consecuencias de otro experimento, el intento de disolver la nación en una comunidad posnacional.

Existen, evidentemente, líneas de continuidad entre el nacionalismo, tal y como lo han descrito estas páginas, y el sentimiento nacional propio del siglo XIX. Los republicanos nacionalistas recogieron buena parte de la mitología sentimental de la nación española tal como la habían codificado los liberales de un siglo antes. También se esfuerzan por inscribir su proyecto de creación de una España nueva en una línea que recoge algunos elementos de la Ilustración y, sobre todo, de la España de los siglos XV y XVI, la que quedó frustrada —supuestamente— por la

incorporación de nuestro país al proyecto imperial de los Habsburgo. La franja morada de la bandera tricolor de la Segunda República remitía a los comuneros de Castilla y a su voluntad de oponerse a la absorción de la nación, española o castellana, por el Imperio de Carlos V. Del mismo modo, los falangistas y los nacionalcatólicos volvían a la España tradicional, católica y monárquica, tan querida por los conservadores del siglo XIX, para argumentar su propio proyecto de nación nacionalista.

Estos elementos de continuidad son relevantes y podían haber servido para resaltar las grandes líneas de identificación política y cultural que existen en nuestra historia. En algunos casos ha ocurrido así. No siempre, ni mucho menos. El término «nacionalcatólico», que aparece a partir de la Guerra Civil, se utiliza hoy en día para describir la actitud de Menéndez Pelayo, fallecido mucho antes de que fueran ni siquiera imaginables el término y el proyecto que designa. Así, se proyectan sobre la obra de Menéndez Pelayo y de buena parte del liberalismo conservador y católico, realidades que no fueron las suyas. Hoy en día están agotadas y muy poco nos une a ellas. La consecuencia es que quedan destruidos los lazos que sí nos pueden unir con el patriotismo y la visión de nuestro país que tenían los conservadores del siglo XIX. También por eso, para restablecer la continuidad con nuestro propio pasado, hay que esforzarse por aclarar lo que el nacionalismo tiene de novedad y de ruptura con respecto a los movimientos nacionales y patrióticos del siglo anterior.

Así como conviene insistir en la originalidad del nacionalismo falangista o fascista y del nacionalcatolicismo con respecto al conservadurismo del siglo XIX, también es importante subrayar la ruptura que los movimientos políticos, ideológicos y estéticos de principios del siglo XX llevaron a cabo respecto de los liberales del siglo XIX y de aquellos que, ya en el siglo XX, se mantienen en la órbita de la monarquía constitucional o del republicanismo no nacionalista. Hay un corte voluntario y claro entre Martínez de la Rosa, Larra, Sagasta y Lerroux y, por ejemplo, Azaña. El mismo

Azaña, como hemos visto, hizo de la escenificación de ese corte el eje central de su proyecto literario y político. También hay un corte entre Valle-Inclán, por un lado, y Valera, Clarín y Galdós, por otro, por mucho que Galdós se agotara en el esfuerzo por establecer la continuidad entre el siglo liberal, el suyo, y lo que intuía que iba a ser el siglo XX. A partir de esta ruptura, lo pasado y lo que sobrevive del pasado en el presente queda caracterizado como algo anticuado, rancio, esperpéntico. Y una de las claves del esperpento es hacer incomprensible, o destruir, aquello que pretende parodiar.

Desde esta perspectiva, he seguido a Ernest Gellner y a otros teóricos anglosajones en su definición del nacionalismo como un movimiento encaminado a crear o a inventar una nación que no existe. Es el caso del nacionalismo catalán y del vasco. Y es el caso, también, de los nacionalismos fascistas y republicanos, así como del falangismo, del nacionalcatolicismo y de la propuesta nacionalista posnacional, empeñados todos en inventar una España a la medida de su idea de lo que debe ser la nación española. Para conseguirlo, se procedió a depurar todo aquello que no encaja en esa misma idea. Para los nacionalistas vascos y catalanes, los elementos básicos de esa plantilla fueron la raza (la sangre) y la lengua. Luego fueron sustituidas por la lengua y la cultura, aunque este último término sigue dejando entrever su auténtico significado, de orden étnico. En el nacionalcatolicismo, el elemento básico de la plantilla nacional será la religión. En los contrarrevolucionarios, la hispanidad, y en los fascistas, el Estado. En los nacionalistas republicanos, el eje del proyecto nacionalista lo constituirá la razón republicana, a la que se debe subordinar todo lo demás. En cuanto a los institucionistas, lo es la España auténtica, cuya revelación estética ha de ser aceptada como un dogma de fe si se quiere participar en la modernidad. En la España posnacional, la más enrevesada, la que agota y desmaterializa el proyecto nacionalista, lo que queda excluido es la nacionalidad y la ciudadanía españolas. En todos los casos, los españoles, para serlo, deben cumplir las exigencias y los requisitos dictados por los nacionalistas.

Estos nacionalistas no consiguieron acabar con la nación española. En su momento, sí que consiguieron evitar la democratización del régimen liberal. Tras el asalto y el suicidio de la monarquía constitucional vino la Segunda República y luego la dictadura de Franco. La Transición debía haber significado el final de este proceso, y en más de un sentido lo fue, aunque, como hemos visto, más en la sociedad que en las elites, siempre obsesionadas con el fantasma nacionalista que les impide ser españoles con libertad y les lleva a impedir que cada uno lo sea a su manera. La posibilidad de superarlo, que llegó con el gobierno de José María Aznar, provocó una respuesta ideológica y política de la que ya se ha tratado en estas páginas.

La primera línea de esta respuesta fue la de calificar de nacionalista (de nacionalista español, se entiende) el intento de volver a incorporar el hecho nacional español al discurso político. Es un recurso clásico, en el que el término «fascista» adquiere un uso intensivo y fuera de contexto. Zeev Sternhell, el gran estudioso de los orígenes nacionalistas del fascismo, ha glosado estos usos del «fascismo». «Pocos términos del vocabulario político —escribe Sternhell— han conseguido un éxito comparable al de la palabra «fascista», y sin embargo pocas nociones de la terminología política contemporánea se caracterizan por un contorno tan impreciso y tan discutido».[172] Así como en otros usos «fascista» quiso decir «no comunista», en este designa, de una forma particularmente rebuscada, pero para que se actúe en consecuencia —como siempre —, al «no nacionalista». En términos coloquiales, se recuperaba la equivalencia entre «fascista» —«facha»— y «español».

Hubo más. Hasta el principio del siglo XX, los estudios sobre el nacionalismo español habían sido escasos. Los más importantes habían sido obra del profesor Andrés de Blas, que durante mucho tiempo preconizó la prudencia en el tratamiento del asunto. Para Andrés de Blas, en 1991, «España constituye un claro y acabado ejemplo de nación de signo político o territorial». El nacionalismo

español, en consecuencia, no había sido, en general, un movimiento necesario.[173]

A partir de los primeros años del siglo XXI, aparecieron nuevos argumentos. El principal consistió en volver a afirmar la debilidad de la nación española. Entre los muchos antecedentes está lo argumentado por uno de los personajes de *La velada en Benicarló*, el diálogo que Azaña escribió en plena Guerra Civil, cuando dice que «la virtud normativa del espíritu nacional es utópica en España». De lo que otro de los interlocutores deduce, más llanamente, que la nación no existe en España.[174] Es la clásica tesis regeneracionista o nacionalista, enunciada en el momento más trágico, cuando las metáforas se han hecho realidad. En nuestros días, casi ochenta años después, se sigue dando por buena esta debilidad. Va atribuida a la inconsistencia del nacionalismo español, que no consiguió nacionalizar como es debido una España que siguió siendo premoderna, salvaje y «africana», incluso —y sobre todo— en tiempos de la monarquía constitucional, el tan maltratado régimen de la Restauración.

Se opera así un desplazamiento conceptual. Durante muchos años, la historiografía de inspiración marxista reprochó a la burguesía y al liberalismo su debilidad, su escasa voluntad de ruptura, su poca vocación revolucionaria. Ahora se achaca lo mismo al nacionalismo, que fue incapaz de cumplir su obra nacionalizadora. Uno de los textos fundadores de esta nueva interpretación de la historia de España es *Mater Dolorosa*, de José Álvarez Junco. Recibió el Premio Nacional de Ensayo en 2002, bajo un gobierno del Partido Popular. Así quedaron claros, no sin ironía, los límites del proyecto de reconstrucción de la idea nacional que durante un tiempo promocionó el centro derecha español.

La crítica en sí, ya sea al liberalismo o al nacionalismo, viene de muy lejos. Lo más relevante del argumento tampoco es la aparición de la palabra «nacionalista» en sustitución del término «liberal».

(Los términos «burguesía» y «burgués», aunque menos utilizados ahora, no andan nunca lejos). Más seria es la teoría que lo sustenta. No es otra que aquella a la que ya se ha hecho referencia en páginas previas, según la cual el nacionalismo es la ideología destinada a crear la nación. La nación es, como dijo Benedict Anderson, una comunidad imaginada, el resultado de una fabricación ideológica, una construcción —habrá quien diga «constructo»— político. En términos posmodernos, la nación es «en su esencia, poco más que la fe en un relato, un mito de origen asumido por una colectividad».[175] Un relato o una invención que son a su vez productos de un designio ideológico y una voluntad de poder.

Es el argumento que se despliega en la monumental *Historia de la nación y del nacionalismo español*, una obra coordinada por tres importantes historiadores y profesores, alejados hasta entonces del nacionalismo: el propio Andrés de Blas, Juan Pablo Fusi y Antonio Morales. Así que en vez de distinguir la nación —la nación liberal y constitucional, la nación de los ciudadanos— del nacionalismo que aspira a destruirla, se hace a la primera la consecuencia del segundo. Desde esta perspectiva, la nación española no es más que un relato mal hilvanado, producto chapucero de un nacionalismo que no supo encontrar el argumento y las herramientas para la realización de sus ambiciones. España es, por tanto, un relato fracasado. Y allí donde el nacionalismo español fracasó, triunfaron los otros nacionalismos, el catalán y el vasco, que sí lograron elaborar un relato consistente acerca de sus respectivas nacionalidades. Es la versión posmoderna del argumento contra la nación constitucional, aparecido a finales del siglo XIX en toda Europa: también en España, como es natural.

Uno de los efectos de este argumento es equiparar la nación española con la nación catalana o la vasca. Además, establece una comparación entre elementos que no son comparables, como es el movimiento de construcción de la nación liberal española con el nacionalismo antipolítico, antiliberal y antidemocrático que sostiene la nación nacionalista. Y por si fuera poco, pone el acento en el éxito de los nacionalismos frente al fracaso del patriotismo liberal. En

resumidas cuentas, todos somos nacionalistas, aunque los nacionalistas vascos, y en especial los catalanes, lo han sido con más eficacia que los españoles, que ni siquiera supieron lo que era eso del nacionalismo.

Por otra parte, el nacionalismo español sigue siendo inaceptable. Muchos años después, permanece intacta la identificación de la nación española con el proyecto nacionalista de la dictadura de Franco. Por eso, lo que se considera lícito —a efectos utilitarios— en el nacionalismo catalán o vasco no lo es en términos nacionales españoles. El nacionalismo español es al mismo tiempo débil —fracasado— e intolerable. El término «fascista» no anda lejos, otra vez, ni el abrumador complejo de inferioridad, ni las frustraciones de las elites españolas que sólo lo pueden ser a su modo, teniendo todos los demás que serlo de la misma manera. Eso es lo que significa la «España sagrada», que José María Ridao, siguiendo a Juan Goytisolo y a partir de ahí a las grandes figuras de la izquierda nacionalista, resucitó en 2009 para volver a ponerla en el punto de mira de los únicos españoles auténticos, los españoles posnacionales.[176] A los nacionalistas, de izquierdas y de derechas, les gustan las empresas de demoliciones. Como era lógico, el Premio Cervantes del año 2015 se le concedió, bajo un nuevo gobierno del Partido Popular, a Juan Goytisolo.

Es difícil que un planteamiento tan complejo y sofisticado sobre el nacionalismo español como este que preconiza una España posnacional tenga éxito fuera del ámbito académico, o de círculos intelectuales restringidos. Sin embargo, aunque no se haga explícito, proporciona la materia de la crítica a la nación y dificulta, por no decir que impide, la articulación de un discurso y una actitud nacional española. Por eso, para evitar cualquier confusión, estas páginas han seguido la indicación del liberal Guido de Ruggiero. Los términos «nacionalismo» y «nacionalista» quedan reservados para los movimientos antiliberales, antipolíticos y antidemocráticos —

antinacionales— aparecidos a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Esta selección comprende únicamente los libros consultados para la redacción de este libro. Incluye sólo estudios, trabajos y ensayos de orden general. En la medida de lo posible, los libros van citados en su versión castellana.

1. La crisis de fin de siglo

Sobre la crisis de fin de siglo:

AVILÉS FARRÉ, J., y A. HERRERÍN (eds.), *El nacimiento del terrorismo en Occidente* (Madrid, 2008).
BURROW, J. W., *The Crisis of Reason* (Londres, 2000).
BUTLER, C., *Early Modernism* (Oxford, 1994).
GAUCHET, M., *La crise du libéralisme* (París, 2007).
HOBSBAWM, E. J., *La era del Imperio (1875-1914)* (Barcelona, 1989).
NICHOLLS, P., *Modernisms* (Berkeley, California, 1995).
PICK, D., *Faces of Degeneration* (Cambridge, 1996).

Sobre algunos de los mitos surgidos en la crisis de fin de siglo:

OLENDER, M., *Las lenguas del Paraíso. Arios y semitas, una pareja providencial* (Barcelona, 2001).
POLIAKOV, L., *Le mythe arien* (París, 1971).

TAGUIEFF, P.-A., (dir.), *Dictionnaire historique et critique du racisme* (París, 2013).

Para el nacionalismo francés:

BIRNBAUM, P., *La France aux Français. Histoire des haines nationalistes* (París, 1993).
GIRARDET, R., *Le nationalisme français. Anthologie* (París, 1983).
MADAULE, J., *Le nationalisme de Maurice Barrès* (Marsella, 1943).
STERNHELL, Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français* (París, 1972).
— *Ni droite ni gauche* (París, 1983).
— *El nacimiento de la ideología fascista* (Madrid, 1994).
— *La droite révolutionnaire* (París, 1978).
WEBER, E., *Action Française* (Stanford, 1962).
— *Francia, fin de siglo* (Madrid, 1989).

Sobre la idea de nación en Francia:

MARTIN, M. M., *Histoire de l'Unité française. L'idée de Patrie en France* (París, 1982).
NICOLET, C., *L'idée républicaine en France 1784-1924* (París, 1995).

Sobre la crisis de fin de siglo en España:

ANDRÉS-GALLEGO, J., *Un 98 distinto. Restauración, desastre, regeneracionismo* (Madrid, 1998).
AVILÉS FARRÉ, J., *La daga y la dinamita. Los anarquistas y el nacimiento del terrorismo* (Barcelona, 2013).
BLANCO AGUINAGA, C., *Juventud del 98* (Madrid, 1998).
CACHO VIU, V., *Francia 1870-España 1898* (Madrid, 1978).
CEREZO GALÁN, P., *El mal del siglo* (Madrid, 2003).
FERNÁNDEZ ALMAGRO, M., *En torno al 98. Política y literatura* (Madrid, 1948).

FOX, I., *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional* (Madrid, 1997).
GRANJEL, L. S., *La generación literaria del 98* (Salamanca, 1966).
GULLLÓN, R., *La invención del 98* (Madrid, 1969).
JESCHKE, H., *La generación del 98* (Madrid, 1954).
LAÍN ENTRALGO, P., *La Generación del 98* (Madrid, 1997).
MAIWER, J. C., *La edad de plata (1902-1939)* (Madrid, 1983).
MARCO, J. M., *La libertad traicionada* (Barcelona, 1997).
PEÑA, M.ª C., *Pintura de paisaje e ideología. La Generación del 98* (Madrid, 1998).
SOBEJANO, G., *Nietzsche en España* (Madrid, 1967).

Para el regeneracionismo:

CASADO DE OTAOLA, S., *Naturaleza patria. Ciencia y sentimiento de la naturaleza en la España del regeneracionismo* (Madrid, 2010).
CHACÓN DELGADO, P. J., *Costa y el regeneracionismo en el fin de siglo* (Santander, 2013).
CHEYNE, G. J., *Joaquín Costa, el gran desconocido* (Barcelona, 1971).
ORTÍ, A., *En torno a Costa* (Madrid, 1996).
PÉREZ DE LA DEHESA, R., *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98* (Madrid, 1966).
TIERNO GALVÁN, E., *Costa y el regeneracionismo* (Barcelona, 1961).
VERDÚ DE GREGORIO, J., *Regeneracionismo y generación del 98* (Madrid, 1998).
VILLACORTA BAÑOS, F., y M.ª LUISA RICO GÓMEZ, *Regeneracionismo autoritario* (Madrid, 2013).

Sobre el africanismo español:

PEDRAZ MARCOS, A., *Quimeras de África. La Sociedad Española de Africanistas y Colonistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX* (Madrid, 2000).
SÁEZ DE GOVANGES, L., *El africanismo español* (Madrid, 1971).

Sobre el nacionalismo catalán:

CACHO VIU, V., *Els modernistes y el nacionalisme cultural* (Barcelona, 1984).
— *El nacionalismo catalán como factor de modernización* (Barcelona, 1998).
CAJA, F., *La raza catalana* (2 vols.) (Madrid, 2009 y 2013).
COLL I AMARGÒS, J., *El catalanisme conservador devant l'Afer Dreyfus 1894-1906* (Barcelona, 1994).
DE RIQUER I PERMANYER, B., *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal* (Madrid, 2001).
PABÓN, J., *Cambó* (Barcelona, 1952-1969).
PLA, X. (ed.), *Maurras a Catalunya. Elements per un debat* (Barcelona, 2012).
UCELAY-DA CAL, E., *El imperialismo catalán* (Barcelona, 2003).
VICENS I VIVES, J., *Noticia de Catalunya* (Barcelona, 1960).
— *Cataluña en el siglo XIX* (Madrid, 1960).

Sobre Ortega:

CACHO VIU, V., *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset* (Madrid, 2000).
CEREZO GALÁN, P., *Ortega y Gasset y la razón práctica* (Madrid, 2011).
ELORZA, A., *La razón y la sombra* (Barcelona, 1984).
FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Ortega y el 98* (Madrid, 1961).
FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía* (Barcelona, 1952).

GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega* (1970).
LA RUBIA PRADO, F., *Una encrucijada española* (Madrid, 2005).
MARÍAS, J., *Ortega* (Madrid, 1970).
MARTÍN PUERTA, A., *Ortega y Unamuno en la España de Franco* (Madrid, 2009).
MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega* (Madrid, 2002).
OVEJERO, A., *Ortega y la postmodernidad* (Madrid, 2000).
PAREDES MARTÍN, M.ª del C. (ed.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis* (Salamanca, 1994).
ROCKWELL, G., *Ortega y el imperativo de la modernidad* (Madrid, 1994).
SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset* (Madrid, 1986).

Sobre la monarquía:

AGUILAR RANCEL, M. A., y Ó. HERNÁNDEZ GUADALUPE, *Juan Carlos Rex* (Madrid, 2012).
ARTOLA, M., *La monarquía de España* (Madrid, 1999).
BERCÉ, Y.-M. (dir.), *Les monarchies* (París, 1997).

2. La izquierda nacionalista

Sobre la España liberal del siglo XIX:

DARDÉ, C., *La idea de España en la historiografía del siglo XIX* (Santander, 1999).
GORTÁZAR, G. (ed.), *Nación y Estado en la España liberal* (Madrid, 1994).
PÉREZ GARZÓN, J. S., y otros, *Historiografía y nacionalismo español, 1834-1868* (Madrid, 1985).
RIVERO, Á., *La constitución de la nación. Patriotismo y libertad individual en el nacimiento de la España liberal* (Madrid, 2011).

VARELA ORTEGA, J., *Los amigos políticos* (Madrid, 2001).
VILCHES, J., *Progreso y libertad. El partido progresista en la revolución liberal española* (Madrid, 2001).

Sobre liberalismo y republicanismo:

ÁLVAREZ JUNCO, J., *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista* (Madrid, 1990).
AVILÉS FARRÉ, J., *La izquierda burguesa en la II República* (Madrid, 1985).
GÓMEZ MOLLEDA, M.ª D., *La masonería en la crisis española del siglo XX* (Madrid, 1986).
JUTGLAR, A., *Pi y Margall y el federalismo español* (Madrid, 1975-1976).
MARCO, J. M., *Manuel Azaña* (Planeta, 1998).
MORENO LUZÓN, J., *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea* (Madrid, 2011).
ROMERO-MAURA, J., *«La rosa de fuego». El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909* (Madrid, 1989).
TRUJILLO, G., *El federalismo español* (Madrid, 1967).
VILCHES, J., *Emilio Castelar: la patria y la república* (Madrid, 2001).
— *Progreso y Libertad. El Partido Progresista en la Revolución Liberal Española* (Madrid, 2001).

Para los krausistas, Giner y la Institución Libre de Enseñanza:

CACHO VIU, V., *La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid, 1962).
GIL CREMADES, J. J., *Krausistas y liberales* (Madrid, 1975).
GÓMEZ MOLLEDA, M.ª D., *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid, 1966).
MARCO, J. M., *Francisco Giner de los Ríos. Estética, pedagogía y poder* (Madrid, 2008).

PIJOAN, J., *Mi don Francisco Giner (1906-1910)* (Madrid, 2002).

Sobre el anticlericalismo:

ALBERTÍ ORIOL, J., *La Iglesia en llamas: la persecución religiosa en España durante la Guerra Civil* (Barcelona, 2008).
ÁLVAREZ TARDÍO, M., *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión durante la Segunda República española* (Madrid, 2002).
ARBELOA, V. M., *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930)* (Madrid, 2009).
CARO BAROJA, J., *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (Madrid, 1980).
CONNELLY ULLMAN, J., *La Semana Trágica* (Barcelona, 1972).
DELGADO, M., *La ira sagrada* (Barcelona, 1992).

Sobre la Segunda República:

ÁLVAREZ TARDÍO, M., y F. DEL REY (eds.), *El laberinto republicano* (Barcelona, 2012).
ÁLVAREZ TARDÍO, M., y R. VILLA GARCÍA, *El precio de la exclusión. La política española durante la Segunda República* (Madrid, 2010).
BERAMENDI, J. G., y R. MAÍZ (comps.), *Los nacionalismos en la España de la II República* (Madrid, 1991).
CHERNICHERO DÍAZ, C. A., *El Estado integral en la Constitución de la II República: proceso político, sistema parlamentario y conflictos territoriales* (Cádiz, 2007).
MOA, P., *Los orígenes de la guerra civil española* (Madrid, 2009).

Sobre el PSOE:

ALONSO DE LOS RÍOS, C., *La izquierda y la nación* (Barcelona, 1999).

CONTRERAS, M., *El PSOE en la II República: Organización e ideología* (Madrid, 1980).
DE TORO, S., *Madera de Zapatero* (Barcelona, 2007).
ELORZA, A., y M. RALLE, *La formación del PSOE* (Barcelona, 1989).
GUERRA, D., *Socialismo y nacionalismo en España (1873-1939)* (Madrid, 2012).
— *Socialismo y federalismo (1873-1976)* (Madrid, 2014).
JULIÁ, S., *Los socialistas en la política española.1879-1982* (Madrid, 1997).
PETTIT, P., *Examen a Zapatero* (Madrid, 2008).
ROMÁN, P., *El PSOE en la transición española* (Madrid, 1987).
RUIZ MANJÓN, O., *Fernando de los Ríos* (Madrid, 2007).

3. Los nacionalistas de derechas

Sobre el pensamiento contrarrevolucionario:

BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo* (Madrid, 2000).
— *El fuste torcido de la humanidad* (Barcelona, 2002).
COMPAGNON, A., *Les antimodernes* (París, 2005).
HERRERO, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (Madrid, 1988).
HOLMES, S., *Anatomía del antiliberalismo* (Madrid, 1999).
STERNHELL, Z., *Les anti-Lumières* (París, 2010).

Sobre Menéndez Pelayo:

LAÍN ENTRALGO, P., *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* (Madrid, 1944).
SANTOVEÑA SETIÉN, A., *Marcelino Menéndez Pelayo* (Santander, 1994).

Sobre la dictadura de Primo de Rivera:

BEN-AMI, S., *La dictadura de Primo de Rivera. 1923-1930* (Barcelona, 1983).
GONZÁLEZ CALLEJA, E., *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria* (Madrid, 2005).
QUEIPO DE LLANO, G., *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera* (Madrid, 1987).
TUSELL, J., *Radiografía de un golpe de Estado. El ascenso al poder del general Primo de Rivera* (Madrid, 1987).

Sobre el pensamiento de derechas:

ELORZA, A., «Las raíces ideológicas del franquismo», en *La modernización política en España* (Madrid, 1990).
GONZÁLEZ CUEVAS, P., *Acción Española: Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)* (Madrid, 1998).
— *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días* (Madrid, 2000).
— *Maeztu: Biografía de un nacionalista español* (Madrid, 2003).
GRACIA, J., *Estado y cultura* (Barcelona, 2006).
MORODO, R., *Acción Española. Orígenes ideológicos del franquismo* (Madrid, 1980).

Para el carlismo:

ARÓSTEGUI, J., J. CANAL y E. GONZÁLEZ CALLEJA, *El carlismo y las guerras carlistas* (Madrid, 2003).
CANAL, J., *El carlismo: dos siglos de contrarrevolución en España* (Madrid, 2000).
OYARZUN, R., *Historia del carlismo* (Madrid, 1969).

Sobre la Falange y el fascismo español:

GIL PECHARROMÁN, J., *José Antonio Primo de Rivera. Retrato de un visionario* (Madrid, 2003).
GRACIA, J., *La resistencia silenciosa* (Barcelona, 2004).
MAINER, J. C., *Falange y literatura* (Barcelona, 1971).
PASTOR, M., *Los orígenes del fascismo en España* (Madrid, 1975).
PAYNE, S., *Franco y José Antonio* (Barcelona, 1997).
PENELLA, M., *La Falange Teórica. De José Antonio Primo de Rivera a Dionisio Ridruejo* (Barcelona, 2006).
RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J., *Literatura fascista española* (2 vols.) (Madrid, 1987).

Para la dictadura de Franco:

ANDRÉS-GALLEGO, J., *¿Fascismo o Estado católico?* (Madrid, 1987).
BEN-AMI, S., *La revolución desde arriba: España 1936-1979* (Barcelona, 1980).
BONET CORREA, A., *Arte del franquismo* (Madrid, 1981).
DE BLAYE, E., *Franco ou la monarchie sans Roi* (París, 1974).
DE LA CIERVA, R., *Franco. La historia* (Madrid, 2000).
DÍAZ, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)* (Madrid, 1983).
DÍAZ SÁNCHEZ, J., *La idea de arte abstracto en la España de Franco* (Madrid, 2013).
GIL PECHARROMÁN, J., *El Movimiento Nacional (1937-1977)* (Barcelona, Planeta, 2013).
GUBERN, R., *«Raza» (un ensueño del general Franco)* (Madrid, 1977).
PAYNE, S., y J. PALACIOS. *Franco* (Madrid, 2014).
PEMÁN, J. M., *Mis encuentros con Franco* (Barcelona, 1976).
REDONDO, G., *Política, cultura y sociedad en la España de Franco*, 3 vols. (Pamplona, 1998-2008).

ROZENBERG, D., *La España contemporánea y la cuestión judía* (Madrid, 2010).
SALGADO ARAUJO, F., *Mis conversaciones privadas con Franco* (Barcelona, 1976).
SAZ CAMPOS, I., *Fascismo y franquismo* (Madrid, 2004).
SUÁREZ, L., *Francisco Franco y su tiempo* (Madrid, 1984).

Para el nacionalcatolicismo:

ÁLVAREZ BOLADO, A., *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)* (Madrid, 1976).
BOTTI, A., *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)* (Madrid, 1993).
CUENCA TORIBIO, J. M., *Catolicismo contemporáneo de España y Europa* (Madrid, 1999).
CUENCA TORIBIO, J. M., *Catolicismo social y político en la España contemporánea* (Madrid, 2003).
— *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo* (Madrid, 2008).
PAYNE, S., *El catolicismo español* (Barcelona, 2006).
TUSELL, J., *Franco y los católicos* (Madrid, 1984).

Sobre religión y política:

BURLEIGH, M., *Poder terrenal* (Madrid, 2005).
— *Causas sagradas* (Madrid, 2006).
FERRY, L., y M. GAUCHET, *Le Religieux après la religion* (París, 2004).
GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (París, 1985).
— *La religion dans la démocratie* (París, 1998).
LILLA, M., *The Stillborn God* (Nueva York, 2007).
VOEGELIN, E., *El asesinato de Dios* (Buenos Aires, 2009).
— *Las religiones políticas* (Madrid, 2014).

4. El fantasma del nacionalismo español

Para la nueva revolución:

A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad* (Madrid, 1993).
— *Modernidad e identidad del yo* (Barcelona, 1995).
BECK, U., *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* (Barcelona, 1998).
— *La individualización* (Barcelona, 2003).
BECK, U., A. GIDDENS y S. LASH, *Modernización reflexiva* (Madrid, 1997).
BRUCKNER, P., *La mélancolie démocratique* (París, 1990).
— *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz* (Barcelona, 2001).
— *La tentación de la inocencia* (Barcelona, 2002).
BRUCKNER P., y A. FINKIELKRAUT, *El nuevo desorden amoroso* (Barcelona, 2001).
GAUCHET, M., *La démocratie contre elle-même* (París, 2002).
GLUCKSMANN, A., *Occidente contra Occidente* (2004).
— *El discurso del odio* (Barcelona, 2005).
LIPOVETSKY, G., y J. SERROY, *La estetización del mundo* (Barcelona, 2015).
ROSANVALLON, P., *La contre-démocratie* (Paris, 2006).

Sobre la leyenda negra:

GARCÍA CÁRCEL, R., *La leyenda negra. Historia y opinión* (Madrid, 1992).
JUDERÍAS, J., *La leyenda negra* (Madrid, 1974).
PÉREZ, J., *La leyenda negra* (Madrid, 2012).
POWELL, P. W., *Árbol de odio* (Madrid, 1972).
SCHULZE SCHNEIDER, I., *La leyenda negra de España* (Madrid, 2008).

Sobre la imagen de España:

BURNS MARAÑÓN, T., *Hispanomanía* (Madrid, 2014).
NÚÑEZ FLORENCIO, R., *Sol y sangre. La imagen de España en el mundo* (Madrid, 2001).

Sobre las dos Españas:

GARCÍA ESCUDERO, J. M., *Historia política de las dos Españas* (Madrid, 1975).
JULIÁ, S., *Historias de las dos Españas* (Madrid, 2004).

Para la Transición y la democracia:

ÁLVAREZ TARDÍO, M., *El camino a la democracia en España: 1931 y 1978* (Madrid, 2005).
BURNS MARAÑÓN, T., *Conversaciones sobre el socialismo* (Barcelona, 1997).
— *Conversaciones sobre la derecha* (Barcelona, 1997).
CARR R., y J. P. FUSI, *Spain: Dictatorship to Democracy* (Londres, 1979).
DE LA GRANJA, J., J. BERAMENDI y P. ANGUERA, *La España de los nacionalismos y las autonomías* (Madrid, 2001).
NOURRY, P., *Juan Carlos: Un rey para los republicanos* (Barcelona, 1987).
POWELL, Ch., *España en democracia (1975-2000)* (Madrid, 2001).
PREGO, V., *Así se hizo la Transición* (Barcelona, 1996).

Sobre la «normalización» de España:

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *España. Tres milenios de Historia* (Madrid, 2004).
FUSI, J. P., *España, la evolución de la identidad nacional* (Madrid, 2000).

FUSI, J. P., y J. PALAFOX, *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad* (Madrid, 1997).
IGLESIAS, C., *No siempre lo peor es cierto* (Madrid, 2008).
LINZ, J., *Nación, Estado y lengua. Obras escogidas 2* (Madrid, 2008).
NÚÑEZ FLORENCIO, R., *El peso del pesimismo. Del 98 al desencanto* (Madrid, 2010).
REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *España. Reflexiones sobre el ser de España* (Madrid, 1997).
RINGROSE, D., *España 1700-1900. El mito del fracaso* (Madrid, 1996).
TORTELLA, G., *El desarrollo de la España contemporánea* (Madrid, 1994).
VARELA, J., *La novela de España. Los intelectuales y el problema español* (Madrid, 1999).

Para la crítica de los nacionalismos:

BLANCO, R. L., *Nacionalidades históricas y regiones sin historia* (Madrid, 2005).
CLEMENTE, J., *El oasis catalán* (Madrid, 2005).
DE CARRERAS, F., *Paciencia e independencia* (Barcelona, 2014).
DÍAZ HERRERA, J., *Los mitos del nacionalismo vasco* (Barcelona, 2005).
EZKERRA, I., *Estado de excepción* (Barcelona, 2001).
GARCÍA CÁRCEL, R., *La herencia del pasado* (Madrid, 2011).
JUARISTI, J., *El bucle melancólico* (Madrid, 1997).
LAÍNZ, J., *Adiós, España* (Madrid, 2004).
SAN SEBASTIÁN, I., y C. GURRUCHAGA, *El árbol y las nueces* (Madrid, 2000).
URIARTE, E., *Cobardes y rebeldes: por qué pervive el terrorismo* (Madrid, 2003).

Epílogo provisional: 2015. Fin de ciclo

BÉJAR, H., *La dejación de España (*Madrid, 2008).

GARCÍA DE CORTÁZAR, F. (coord.), *La nación española* (Madrid, 2001).

SOSA WAGNER, F., e I. SOSA MAYOR, *El Estado fragmentado* (Madrid, 2006).

Sobre el concepto de nacionalismo:

ANDERSON, B., *Comunidades imaginadas* (México D.F., 1993).

ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid, 1974).

ARMSTRONG, J. A., *Nations before Nationalism* (Chapel Hill, Carolina del Norte, 1982).

DE BLAS GUERRERO, A., *Nacionalismos y naciones en Europa* (Madrid, 1994).

DE RUGGIERO, G., *Historia del liberalismo europeo* (Granada, 2005).

DELANNOI, G., y P.-A. TAGUIEFF (eds.), *Teorías del nacionalismo* (Barcelona, 1993).

— *Encuentros con el nacionalismo* (Madrid, 1994).

FUSI, J. P., *Identidades proscritas* (Barcelona, 2006).

— *La patria lejana* (Madrid, 2003).

GAUCHET, M., *À l'épreuve des totalitarismes* (París, 2010).

GELLNER, E., *Naciones y nacionalismos* (Madrid, 1988).

HOBSBAWM, E. J., *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona, 1991).

KEDOURIE, E., *Nacionalismo* (Madrid, 1985).

RANGEL, C., *Del buen salvaje al buen revolucionario* (Barcelona, 1976).

SCHNAPPER, D., *La communauté des citoyens* (París, 2003).

SMITH, A. D., *Nacionalismo y modernidad* (Madrid, 2000).

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, *Nationalism*, <http://plato.stanford.edu/entries/nationalism/>.
TODOROV, T., *Nosotros y los otros* (Madrid, 2010).

Sobre el nacionalismo español:

ÁLVAREZ JUNCO, J., *Mater Dolorosa: La idea de España en el siglo xix* (Madrid, 2003).
BALFOUR, S., y A. QUIROGA, *España reinventada. Nación e identidad desde la Transición* (Barcelona, 2007).
DE BLAS, A., *Sobre el nacionalismo español* (Madrid, 1989).
DÍAZ NIEVA, J., y E. URIBE LACALLE, *El yugo y las letras* (Madrid, 2005).
FORCADELL, C., P. SALOMÓN e I. SAZ. *Discursos de España en el siglo xx* (Valencia, 2009).
GARCÍA ROVIRA, A. M.ª (ed.), *España, ¿nación de naciones?* (Madrid, 2002).
MORALES MOYA, A., J. P. FUSI AIZPURÚA y A. DE BLAS GUERRERO (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español* (Madrid, 2013).
ORTEGA CANTERO, N. (ed.), *Paisaje, memoria histórica e identidad nacional* (Madrid, 2005).
SAZ CAMPOS, I., *España contra España* (Madrid, 2003).

Para el patriotismo:

ABASCAL, S., y G. BUENO, *En defensa de España. Razones para el patriotismo español* (Madrid, 2008).
BERNS, W., *Making Patriots* (Chicago, 2001).
GONZÁLEZ QUIRÓS, J. L., *Una apología del patriotismo* (Madrid, 2002).
MARCO, J. M., *Una historia patriótica de España* (Barcelona, 2011).
NOONAN, P., *Patriotic Grace* (Nueva York, 2008).

NUSSBAUM, M., y otros, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»* (Barcelona, 1999).
PRIMORATZ, I., y A. PAVKOVIC, *Patriotism. Philosophical and Political Perspectives* (Burlington, Vermont, 2007).
SCRUTON, R., *England and the Need for Nations* (Londres, 2004).
URIARTE, E., *España, patriotismo y nación* (Madrid, 2003).

Notas

1. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Trotta y Liberty Fund, 2010, pp. 121-122.

2. Eric Hobsbawm, *La era del imperio (1875-1914)*, Barcelona, Labor, 1989, p. 86.

3. Jesús Pabón, *El 98, acontecimiento internacional*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1952, p. 32.

4. Jesús Pabón, *El 98, acontecimiento internacional*, ed. cit., p. 46.

5. Ibíd., p. 33.

6. Marcel Gauchet, *La crise du libéralisme*, París, Gallimard, 2007, p. 214.

7. John A. Hobson, *Imperialismo*, Madrid, Capitán Swing, 2009, p. 23.

8. John A. Hobson, *Imperialismo*, ed. cit., pp. 114, 21, 21-22.

9. Ibíd., p. 215.

10. E. J. Hobsbawm, *La era del imperio (1875-1914)*, ed. cit., p. 69.

11. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 293-344.

12. Pedro González Cuevas, «Maurice Barrès y España», <http://www.historiacontemporanea.ehu.es/s0021-con/eu/contenidos/boletin_revista/00021_revista_hc34/es_revista/adjuntos/34_09.pdf>.

13. Maurice Barrès, *Greco ou le secret de Tolède*, París, Plon, 1923, p. 7.

14. Ibíd., p. 71.

15. Maurice Barrès, *Greco on le secret de Tolède*, ed. cit., pp. 83-84.

16. «Je suis un jardin où fleurissent des émotions sitôt déracinées», M. Barrès, *Le jardin de Bérénice*, París, Bibliothèque-Charpentier, 1894, p. 109.

17. Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, París, Félix Juven Éditeur, 1902, p. 11.

18. Cit. en Raoul Girardet, *Le nationalisme français (1871-1914)*, París, Seuil, 1992, p. 7.

19. Benito Feijoo, *Amor de la patria y pasión nacional*, en *Obras escogidas*, Madrid, M. Rivadeneyra, BAE, 1863, p. 141.

20. M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, ed. cit., pp. 12-13.

21. Ibíd., p. 8.

22. Cit. en Jacques Madaule, *Le nationalisme de Maurice Barrès*, Marsella, Sagittaire, 1943, p. 61.

23. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, París, PUF, 2013, p. 166.

24. George Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976, p. 11.

25. Isaiah Berlin, «Prefacio» a G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, ed. cit., p. 34.

26. Max Nordau, *Fin de siglo*, Jaén, Ediciones del Lunar, 1999, pp. 24, 28 y 30.

27. M. Gauchet, *La crise du libéralisme*, ed. cit., p. 150.

28. *Ibíd.*, p. 152.

29. Debo esta referencia a Ángel Rivero.

30. Joaquín Costa, «Doble llave al sepulcro del Cid», en *Oligarquía y caciquismo*, Madrid, Alianza, 1967, p. 156.

31. Borja de Riquer y Permanyer, *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 193.

32. Enric Ucelay-Da Cal, *El imperialismo catalán*, Barcelona, Edhasa, 2003, p. 717.

33. Cit. en Rafael Olivar Bertrand, *Prat de la Riba*, Barcelona, Aedos, 1964, pp. 104-105.

34. E. Ucelay-Da Cal, *El imperialismo catalán*, ed. cit., p. 594.

35. E. Ucelay-Da Cal, *El imperialismo catalán*, ed. cit., p. 489.

36. Gaziel (Agustín Calvet), *Tot s'ha perdut*, Barcelona, RBA y La Magrana, 2013.

37. Cit. en Pedro Cerezo Galán, *El mal del siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 49.

38. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*, t. VIII, Madrid, Revista de Occidente y Alianza Editorial, 1983, p. 355.

39. J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, en *Obras completas*, t. I, ed. cit., p. 280.

40. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, Espasa Austral, 1967, p. 141.

41. J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, ed. cit., pp. 273-274 y 279. La última cita, de *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., pp. 362-363.

42. M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, ed. cit., pp. 45 y 80.

43. VV. AA., *Los españoles vistos por sí mismos*, Madrid, Dossat, 1992, p. 83. En el mismo volumen, el retrato de «El Patriota», por Ignacio de Castilla.

44. Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 118-119.

45. B. Pérez Galdós, *Amadeo I*, en *Episodios nacionales*, t. V, Madrid, Aguilar, 1990, p. 237.

46. B. Pérez Galdós, *Amadeo I*, en *Episodios nacionales*, t. V, p. 278.

47. S. Juliá, *Los socialistas en la política española, 1867-1982*, Madrid, Taurus, p. 38.

48. Cit. en Carlos Forcadell, Ismael Saz y Pilar Salomón (eds.), *Discursos de España en el siglo xx*, Valencia, Universitat de València, 2009, p. 26.

49. *España está por hacer* es el título de un discurso que Prieto pronunció en Cuenca el 1 de mayo de 1936.

50. L. Araquistáin, *El ocaso de un régimen*, Madrid, Espasa, 1930, pp. 17 y 19.

51. Ibíd., p. 139.

52. Cit. en C. A. Chernichero Díaz, *El Estado integral en la Constitución de la II República*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2007, p. 26.

53. M.ª D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1981, p. XXI.

54. José Pijoan, *Mi don Francisco Giner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

55. M.ª D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*, ed. cit., p. 472.

56. David Castillejo, *Los intelectuales reformadores de España I*, Madrid, Castalia, 1997, p. 487.

57. José García-Velasco, «Francisco Giner de los Ríos», en <http://www.residencia.csic.es/jae/protagonistas/18.htm>.

58. J. Vilches, *Emilio Castelar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 67-68.

59. Gumersindo Trujillo, *Introducción al federalismo español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1967, p. 19.

60. Ibíd., pp. 94-95.

61. Cit. en ibíd., p. 123.

62. A. Jutglar, «Introducción», en V. Almirall, *España tal como es*, Barcelona, Anthropos, 1983, p. 41.

63. Ibíd., p. 23.

64. Ibíd., p. 26.

65. Melchor Fernández Almagro, cit. en Andrés de Blas Guerrero, *Tradición republicana y nacionalismo español (1876-1930)*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 37.

66. Cit. en Miguel Artola, *Partidos y programas políticos. 1808-1936*, Madrid, Aguilar, t. II, 1974, p. 109.

67. Cit. en A. de Blas Guerrero, *Tradición republicana y nacionalismo español*, ed. cit., p. 78.

68. Cit. en A. de Blas Guerrero, *Tradición republicana y nacionalismo español*, ed. cit., p. 81.

69. Joaquín Romero Maura, *La rosa de fuego*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 270-353.

70. Cit. en A. de Blas, *Tradición republicana y nacionalismo español*, ed. cit., p. 104.

71. Manuel Azaña, «Nota sobre un baile español», en *Obras completas,* México, 1966, 1968, t. I, p. 217.

72. M. Azaña, «Tres generaciones del Ateneo», en *Obras completas,* ed. cit., t I, p. 624.

73. M. Azaña, «Una Constitución en busca de autor», en *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 487.

74. M. Azaña, «La vanidad y la envidia», en *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 502.

75. M. Azaña, «La libertad de Cataluña y España», en *Obras completas*, ed. cit., t. III, p. 574.

76. M. Azaña, «Discurso en el campo de Comillas», en *Obras completas*, ed. cit., t. III, p. 269.

77. M. Azaña, «Mi rebelión en Barcelona», en *Obras completas*, ed. cit., t. III, p. 71.

78. M. Azaña, «Diario 1918», en *Obras completas*, ed. cit., t. III, p. 851.

79. M. Azaña, «Discurso del 18 de julio de 1983», *Obras completas*, ed. cit., t. III, p. 378.

80. M. Azaña, «Discurso en Barcelona», en *Obras completas*, ed. cit., t. III, p. 378.

81. M. Azaña, «Discurso 13-10-1931», en *Obras completas*, ed. cit., t. IV, p. 51.

82. M. Azaña, «Diario 1915», en *Obras completas*, ed. cit., t. III, p. 817.

83. J. Ortega y Gasset, «D. Gumersindo de Azcárate ha muerto», en *Obras completas*, ed. cit., t. III, pp. 11-12. El texto entre corchetes es mío.

84. J. Ortega y Gasset, «*Vieja y nueva política*», en *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 280.

85. A. Calvet (Gaziel), *Tot s'ha perdut*, Barcelona, RBA, 2013.

86. Cit. en José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. III, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

87. R. Herr, *España y la revolución del siglo xviii*, Madrid, Aguilar, 1990, p. 183.

88. Vicente Cárcel Ortiz, «La Iglesia durante el reinado de Isabel II», en José Luis Comellas (coord.), *Historia General de España y América*, t. XIV, Madrid, Rialp, 1990, p. 414.

89. Ibíd.

90. Stanley Payne, *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 2006, p. 129.

91. José Andrés-Gallego, «Sobre las formas de pensar y de ser», en *Historia General de España y América*, t. XVI-1, Madrid, Rialp, 1992, p. 286.

92. D. Castro y A. Morales Moya, «Patriotismo institucionista. La idea de España en la Institución Libre de Enseñanza», en Antonio Morales Moya, Juan Pablo Fusi Aizpurúa y Andrés de Blas Guerrero (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013, p. 351.

93. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986, t. I, p. 29.

94. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. cit., t. II, p. 1038.

95. Ibíd., t. I, p. 26.

96. Zeev Sternhell, *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 13.

97. Proclama del 12 de septiembre de 1923, en Jordi Casassas Ymbert, *La dictadura de Primo de Rivera (1923-1930). Textos*, Barcelona, Anthropos, 1983, p. 82.

98. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 293-341.

99. Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Seuil, 1983, p. 26.

100. Véase también Xavier Plá (ed.), *Maurras a Catalunya*, Barcelona, Quaderns Crema, 2013.

101. Julio Gil Pecharromán, *José Antonio Primo de Rivera. Retrato de un visionario*, Madrid, Temas de Hoy, 2003, p. 192.

102. Cit. en Stanley Payne, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Barcelona, Planeta, 1997, p. 222.

103. Ibíd., p. 177.

104. José Antonio Primo de Rivera, *Obras completas*, Madrid, Editora Nacional, 1952, p. 27.

105. J. A. Primo de Rivera, «Discurso de proclamación de Falange Española de las JONS», Valladolid, 1934, en ibíd., p. 30.

106. J. A. Primo de Rivera, «Ni izquierdas ni derechas: España entera», Sevilla, 1935, en ibíd., p. 186.

107. José Ortega y Gasset, «Prólogo para franceses», 1937, en *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa, 1937, p. 60.

108. José Antonio Primo de Rivera, «Discurso de la fundación de Falange Española», 1933, *Obras completas*, Madrid, Editora Nacional, 1952, p. 26.

109. José Antonio Primo de Rivera, «Discurso de clausura del segundo Consejo Nacional de la Falange», 1935, *Obras completas*, ed. cit., p. 125.

110. Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 138 y ss.

111. Ibíd.

112. Véase Paul Aubert, «La "guerra civil" de Miguel de Unamuno», *Circunstancia*, año VII, n.º 19, mayo 2007, <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/961/circunstancia/ano-vii---n--19---mayo-2009/articulos/la-guerra-civil-de-miguel-de-unamuno>.

113. Stanley Payne, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Barcelona, Planeta, 1997, p. 291.

114. Stanley Payne, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, ed. cit., p. 601.

115. Pedro González Cuevas, *Historia de las derechas españolas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 376.

116. Cit. en Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 365.

117. Cit. en ibíd., p. 247.

118. Dionisio Ridruejo, *Casi unas memorias*, Barcelona, Planeta, 1976, p. 103.

119. J. Díaz Sánchez, *La idea de arte abstracto en la España de Franco*, Madrid, Cátedra, 2013.

120. Stanley G. Payne, *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 2006, pp. 229 y 230.

121. Isidro Gomá, «Catolicismo y patria», en *Pastorales de la guerra de España*, Madrid, Rialp, 1955, p. 198.

122. Citado en José Manuel Cuenca Toribio, *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, Madrid, Actas, 2008, p. 32.

123. Cit. en José Manuel Cuenca Toribio, *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, ed. cit., pp. 75 y 77.

124. Alfonso Álvarez Bolado, *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976, pp. 196 y 198.

125. S. Payne, *El catolicismo español*, ed. cit., pp. 245-246.

126. S. Payne, *El catolicismo español*, ed. cit., p. 258.

127. Mariano José de Larra, «El día de difuntos de 1836», *Obras*, t. II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas Ediciones, 1960, p. 280.

128. Vicente Cacho Viu, «La imagen de las dos Españas», *Revista de Occidente*, n.º 48-49, Madrid, 1985, pp. 49-77.

129. J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política*, en *Obras completas*, t. I, Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1993, p. 286.

130. R. de Maeztu, «La encina y la hiedra», en *Obra*, ed. de Vicente Marrero, Madrid, Editora Nacional, pp. 857-858. También en «La antipatria», de 1935, *ibíd.*, p. 246.

131. Gaziel, *Tot s'ha perdut*, Barcelona, RBA, 2013.

132. A. Machado, «Campos de Castilla», en *Poesías completas I*, Madrid, Espasa-Calpe, Fundación Antonio Machado, 1989, p. 582.

133. Véase Santos Juliá, «La nación contra el pueblo: dos Españas y... ¿la tercera?», en A. Morales Moya y otros, *Historia de la nación y del nacionalismo español*, ed. cit., pp. 733-751.

134. Salvador de Madariaga, *España. Ensayo de historia contemporánea*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 407.

135. Vicente Cacho Viu, *Las tres Españas de la España contemporánea*, Madrid, Ateneo de Madrid, 1962.

136. Véase Eve Giustiniani, «El exilio de 1936 y la *tercera España*. Ortega y Gasset y los *blancos* de París, entre franquismo y liberalismo», *Circunstancia*, n.º 19, mayo 2009.

137. Ramiro de Maeztu, «Ideales a medias», *Obra*, ed. cit., p. 1239.

138. Gregorio Marañón, *Ensayos liberales*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, p. 130.

139. M. Azaña, «Carta a E. Salazar Chapela, 26-02-1939», en *Obras completas*, ed. cit., t. III, p. 561.

140. M. Azaña, «Tres generaciones del Ateneo», 1930, en *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 635.

141. Luis Cernuda, *Díptico español*, en *Poesía completa*, Madrid, Siruela, 1993, vol. I, pp. 501-502.

142. F. Sopeña, *Atlántida. Introducción a Manuel de Falla*, Madrid, Taurus, 1962, p. 44.

143. A. Morales Moya, «La formación histórica de España: la polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz», en A. Morales y otros, *Historia de la nación y el nacionalismo español*, ed. cit., pp. 364-365.

144. Carroll B. Johnson, «Sobre la historia de una inseguridad», en *Homenaje a Américo Castro*, Madrid, Universidad Complutense, 1987, p. 98.

145. Juan Goytisolo, *Reivindicación del conde don Julián*, Madrid, Cátedra, 1985, p. 195.

146. J. Goytisolo, *El lucernario. La pasión crítica de Manuel Azaña*, Barcelona, Península, 2004.

147. I. Ekvist, *Los múltiples yos de Juan Goytisolo*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2001.

148. E. Menéndez Ureña, *El «Ideal de la humanidad» de Sanz del Río y su original alemán*, Madrid, UPCO, 1992.

149. Cit. en S. Juliá, «Nación, nacionalidades y regiones en la transición política a la democracia», en J. Moreno Luzón (ed.), *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 2011, p. 260.

150. Todas las citas de los párrafos siguientes sobre el PSOE, el PCE y los nacionalistas catalanes, en S. Juliá, «Nación, nacionalidades y regiones en la transición política a la democracia», en Javier Moreno Luzón (ed.), *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 2011, pp. 257-283.

151. Juan José Solozábal, «Las naciones de España», en A. Morales Moya y otros, *Historia de la nación y del nacionalismo español*, ed. cit., pp. 921-933.

152. Ibíd., p. 925. Subrayado en el texto.

153. Cit. en Patxo Unzueta, *Los nietos de la ira: nacionalismo y violencia en el País Vasco*, Madrid, El País Aguilar, p. 91.

154. En Javier Moreno Luzón y Fernando Martínez López (eds.), *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas. I. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, Madrid, Fundación Giner de los Ríos e Institución Libre de Enseñanza, 2013.

155. Fernando Savater, *Contra las patrias*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 31.

156. Véase, por ejemplo, «Liberalism Rediscovered», *The Economist*, 5 de febrero de 1998.

157. Iñaki Ezquerra, «El movimiento cívico del País Vasco», en *Cuadernos de Pensamiento Político*, n.º 15, julio/septiembre 2007.

158. I. Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 413.

159. Cit. en <http://www.sarasqueta.com/tinell2.pdf>.

160. Diario de Sesiones del Senado (DSS) 17/11/2004, p. 922. Cit. en Jorge del Palacio, «El Partido Socialista Obrero Español y la 'cuestión nacional' (1868-1918)», <http://www.upo.es/proyectos/export/sites/proyectos/nacionalismo_esp/carpetadescar/Jorge_del_Palacio_Martxn_Texto_completo.pdf>.

161. Joaquín Estefanía, «¿Cómo hemos llegado hasta aquí?», *El País*, 9 de junio de 2012.

162. *La Vanguardia*, 27 de noviembre de 2012.

163. A. de Blas, «Las causas del independentismo», *El País*, 3 de enero de 2015.

164. <http://it.wikipedia.org/wiki/Guido_De_Ruggiero>.

165. Guido de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*, Granada, Comares, 2005 p. 413.

166. Cit. en R. Girardet, *Le nationalisme français (1871-1914)*, ed. cit., p. 7.

167. B. Feijoo, *Amor de la patria y pasión nacional*, en *Obras escogidas*, ed. cit., p. 141. Véanse también Á. Rivero, *La constitución de la nación*, Madrid, Gota a Gota, 2011, pp. 32-38, y J. M. Marco, *Una historia patriótica de España*, Barcelona, Planeta, 2011, pp. 338-339.

168. Pierre-André Taguieff, *Dictionnaire historique et critique du racisme*, París, PUF, 2013, p. 2012.

169. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2010).

170. E. Voegelin, *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta, 2014.

171. D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, París, Gallimard-folio, 2003, p. 73.

172. Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Seuil, 1983, p. 16.

173. Andrés de Blas Guerrero, *Tradición republicana y nacionalismo español (1876-1930)*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 13 y 16.

174. M. Azaña, *La velada en Benicarló*, en *Obras completas*, ed. cit., t. III, pp. 448 y 449.

175. Tomás Pérez Viejo, «La representación de España en la pintura de historia decimonónica», en A. Morales Moya y otros, *Historia de la nación y del nacionalismo español*, ed. cit., p. 479.

176. José María Ridao, «Destruir la España sagrada», *El País*, 8 de mayo de 2009.

Sueño y destrucción de España
José María Marco

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico,
mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción
de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes
del Código Penal)

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© de las imágenes de la portada: Akg-Album y Shutterstock

© José María Marco, 2015

© Editorial Planeta, S. A., 2015
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2015

ISBN: 978-84-08-14207-2 (epub)

Conversión a libro electrónico: J. A. Diseño Editorial, S. L.