

## LOS DEL 98 Y LA POLÍTICA<sup>1</sup>

---

Una aclaración previa sobre el título de nuestra conferencia: “Los del 98 y la política”. Con el “los” apuntamos a un grupo de escritores que tienen que ver con el año 1898, “año del desastre”, como se le llamó entonces en España. Con ello, tomamos posición desde el primer momento en la cuestión tan traída y tan llevada hasta nuestros días de si se puede hablar propiamente de una “Generación del 98”, expresión con la que designó Azorín, años más tarde, al grupo integrado por él mismo, Unamuno, Baroja, Maeztu, Valle-Inclán y Machado. Se trataba, a nuestro juicio, de escritores que, si bien compartían en su obra y su actitud algunos rasgos importantes —luego veremos cuáles—, distaban mucho de tener la conciencia de grupo de adoptar un proyecto común y, por tanto, de la necesidad de establecer, entre ellos, las correspondientes relaciones mutuas. Sin embargo, vivían en la misma época, sufrían la misma realidad y se enfrentaban a problemas vitales y nacionales semejantes. Eran los años inmediatamente anteriores y posteriores al 98, año en que las prácticas viciosas de la política de la Restauración se ponen al desnudo con la humillante derrota militar que en Cuba inflige el incipiente y voraz imperialismo yanqui. El 98 adquiere el carácter de un referente emblemático de esa dura y penosa realidad y, por ello, es justo

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el Encuentro Internacional “A cien años de la Generación del 98”, organizada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1 al 3 de diciembre de 1998). Publicada en el volumen de Leopoldo Zea y María Teresa Miaja (comps.), *98: derrota política*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia / FCE, 2000.

poner en relación con ese año a ese grupo de jóvenes escritores inconformes, rebeldes y críticos. No se trata, por tanto, de que individual o colectivamente irrumpen en escena precisamente en ese año en que todas las heridas del dolorido cuerpo de España, ya abiertas, muestran el desgarrón brutal de la escandalosa derrota en Cuba. No hay en ellos referencias directas a la guerra injusta de Cuba, si se exceptúan algunos pasajes de artículos sobre ese país. Como este pasaje de 1896 sobre los soldados españoles, que Blanco Aguinaga transcribe: "Oprime el corazón de los hombres verdaderamente humanos el ver a esos pobres hijos del pueblo, arrancados por la fuerza a sus hogares y destinados a ir a matarse con hombres que ningún daño les han hecho".

O este otro pasaje, de 1898, refiriéndose al sojuzgamiento de Cuba, en el que Unamuno protesta: "Aquí todo se tiene en cuenta menos la razón y la voluntad de los cubanos. Hay muchos que protestan contra [...] la vieja idea de que una nación sea patrimonio del monarca; pero les parece bien que un pueblo sea patrimonio de otros".<sup>2</sup>

No obstante, la ausencia de sus referencias directas al "año del desastre", los del 98 se han manifestado, con anterioridad, contra la corrupción, la miseria y la decadencia de la España que simboliza ese año. Por ello, aunque no han tenido que esperar al 98 para sentirse heridos y sacudidos por esa realidad, es legítimo ponerlos en relación con esa fecha y llamarlos simplemente así: "los del 98". Queda pues aclarado que se trata de un grupo de escritores que no llega a constituir lo que se ha dado en llamar "la Generación del 98". Pero ciertamente hay una afinidad entre ellos que se define por varios rasgos comunes, y entre ellos están: 1) su espíritu crítico, de protesta e inconformidad con la España de su tiempo; 2) su intento de explicarse esos males (corrupción, mentira, decadencia, etcétera); 3) su radicalismo en ese intento. Por este empeño de llegar a sus raíces, la inconformidad, ex-

---

<sup>2</sup> Ambas citas las tomo del excelente libro de Carlos Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*. Madrid, Taurus, 1998, pp. 13-14.

plicación y crítica de ellos se distingue de las de los escritores —también preocupados por esa dramática realidad—, como Clarín y Galdós, que les han precedido y de los políticos que “le van [al pueblo] con la cantinela de la regeneración” (palabras de Unamuno) cuando se trata de salvar a la nación. A grandes males, los grandes remedios, con los que sueñan Unamuno, Baroja, Maeztu y Azorín desde sus posiciones radicales, socialistas o anarquistas.

Pero, a los tres rasgos distintivos señalados, hay que agregar un cuarto: la conciencia de que ellos no sólo son creadores de la obra literaria correspondiente, sino la conciencia crítica de una sociedad que no puede darse en el resto de ella. Se ven a sí mismos encarnando la figura del intelectual que, años antes, ha emergido en la Francia liberal, burguesa, con el “¡Yo acuso!” de Zola en el proceso Dreyfus. La figura del intelectual que, desde entonces, no sólo se extenderá a España, y no sólo en el medio liberal europeo, sin también —ante la necesidad de transformar revolucionariamente la sociedad— contra la burguesía misma. Y a esa necesidad responde en los medios revolucionarios, la idea de llevar, desde fuera, la conciencia de clase a los proletarios, ya sea por los intelectuales, según Kautsky, o por el partido, como vanguardia intelectual y política, según Lenin. En España, la figura del intelectual como conciencia crítica y depositaria de la verdad histórica se presenta con los del 98, en su más alto protagonismo con Miguel de Unamuno.

Ahora bien, a partir de los rasgos comunes mencionados, todos son diferencias, no sólo literarias, sino también ideológico-políticas. Así pues, los del 98 no sólo se mueven como escritores en su espacio propio, y no sólo intervienen intelectualmente al explicarse y criticar la realidad, sino que también actúan real y efectivamente para tratar de cambiarla. Y esa intervención es justamente la política. Política en el sentido más amplio y profundo, no reducida a la actividad en el seno de partidos o instituciones y, por supuesto, no en el sentido degradado que Unamuno denuncia como “politiquería”.

Pues bien, entendida en su auténtico sentido, la relación del intelectual con la política se da en general en tres planos o niveles: 1) en su actitud: positiva al involucrarse con ella, o negativa al aislarse en la imaginaria "torre de marfil", o al despreciarla: Unamuno y Baroja pueden ejemplificar estas actitudes opuestas; 2) en los efectos de la obra, independientemente de las intervenciones de su autor, como vio Engels en la novela de Balzac, obra de un conservador, monárquico, que desnuda, sin embargo, la sociedad francesa de su tiempo. Algo semejante encontramos en la novela del escéptico y pesimista Baroja que, con su realismo corrosivo, incita al rechazo y al cambio de la sociedad presente; 3) al intervenir no sólo en el plano de las ideas con sus actitudes y su obra, sino directamente en la lucha política, ya sea como militante de una organización política —militantes políticos fueron en diversos momentos Unamuno, Maeztu y Azorín—, ya sea sin militar en partido alguno, como es el caso de Valle-Inclán y Antonio Machado.

Aplicando a los del 98 estos tres modos de hacer política, vemos que la hacen en algunos de esos planos y, en algunos de los casos citados, en todos ellos. Podemos dividirlos, por esto, en dos subgrupos: el primero, constituido por Unamuno, Maeztu y Azorín, que son los más políticos, ya que hacen política en todos los sentidos, incluso como militantes de partidos. Y a la cabeza de este subgrupo se ubica el que hace política con más pasión hasta el día de su muerte: Miguel de Unamuno. El segundo, constituido por Baroja, Valle-Inclán y Machado se caracteriza por un pulso político más débil, aunque firme al cabo del tiempo. Baroja, desde su anarquismo intelectual es siempre escéptico o irreverente; Valle-Inclán, en esos años, estetiza la política en sus primeras obras e incluso habla de la belleza del carlismo, y Antonio Machado, no obstante su formación liberal, institucionista, ancla en un subjetivismo que le deja un tanto indiferente ante los estremecimientos de la realidad exterior. Ciertamente nos estamos refiriendo al decenio de 1895 a 1905, pues si los consideramos en su evolución posterior, en su madurez y en la fase tardía de ella, veremos que todos se sienten atraídos por la

política, en direcciones opuestas y, al final, antagónicas. Una es la que siguen Unamuno, Azorín, Maeztu y Baroja, y otra la de Valle-Inclán y Machado.

Así pues, aunque todos los del 98, al enfrentarse, tarde o temprano, a la realidad española de su tiempo no dejan de hacer política, no la hacen de la misma manera, no se entregan a ella con la misma pasión, no se embarcan en su travesía salvadora en el mismo barco, y no todos arriban al final al mismo puerto.

De todos los del 98 Miguel de Unamuno es el más político por la pasión que pone en sus actos y sus palabras y por su presencia constante en la vida política. Y ello en cualquiera que sea el campo en que actúe: en el periodismo, la universidad, la literatura, el exilio, el parlamento, la calle o la soledad angustiosa de sus últimos días salmantinos. Unamuno es el protagonista político de los del 98. Aunque todos sus compañeros del grupo comparten su preocupación por salvar a España de la corrupción, de la miseria y la decadencia, ninguno como él traduce esa preocupación en actividad política.

La conciencia política de Unamuno — como se desprende de un enriquecedor estudio de Pedro Cerezo, *El liberalismo libertario del joven Unamuno* — es bastante precoz. Es una conciencia liberal-libertaria en la que la soberanía del individuo, piedra angular de todo liberalismo, no conduce al socialismo, sino — al enfrentarse al Estado — al anarquismo. El lugar del socialismo, en Unamuno, pasa al primer plano al ingresar en 1894 en la Agrupación Socialista de Bilbao y colaborar asiduamente en *La Lucha de Clases*, órgano de expresión de dicha agrupación. Debemos a Carlos Blanco Aguinaga el haber puesto ante nuestros ojos, en su verdadera dimensión, la importancia de esta fase socialista en su vida y su pensamiento, una fase que los biógrafos de Unamuno y los estudiosos del 98 solían, y suelen todavía, pasar por alto. Aunque no podemos detenernos mucho en ella, sí nos detendremos, aunque sea muy brevemente, para subrayar que su socialismo es de inspiración marxista y que Unamuno ve en el marxismo su corriente principal.

La adhesión plena y sin reservas del joven Unamuno a Marx en esos años es resultado de su trato directo con la parte de su obra a la que tiene acceso. Por supuesto, no puede tenerlo entonces al texto —desconocido durante mucho tiempo— *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en el que resplandece en toda su magnitud el humanismo marxiano. Pero, insistimos, su adhesión a Marx es rotunda, como se pone de manifiesto en una carta suya del 12 de octubre de 1894 al director de *La Lucha de Clases* en la que le dice: “El socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de Trabajadores, la religión de la humanidad”.

Pero, junto a expresiones análogas, propias de un convencido socialista marxiano, que datan del año 97, e incluso del 98, tenemos otras en las que Unamuno pone en cuestión el materialismo y el papel primordial del factor económico que él encuentra en Marx. Ahora bien, lo que en definitiva le lleva a abandonar el marxismo es la crisis existencial religiosa que sufre en 1897. Sin embargo, no obstante este abandono, sigue manifestándose a favor del ideal socialista, años después, como lo hace en 1905 con estas palabras: “Aunque el socialismo no hubiera hecho otra cosa que dar a una buena parte del proletariado un ideal de vida, habría hecho mucho. El socialismo ha emancipado ya millones de espíritus y ha hecho a muchos hombres libres” (*La Lucha de Clases*, 17 de junio de 1905).

Ciertamente, lo que le lleva a abandonar el marxismo y el socialismo de inspiración marxiano es la conclusión a que llega en carta a Arzadun de octubre de 1897 de que el socialismo “olvida que tras el problema de la vida, viene el de la muerte”, o dicho también en términos unamunianos: que tras el problema económico está el religioso. Resulta así que mientras la cuestión presente, la de la vida económica y social, le ha llevado —del brazo de Marx— al socialismo, la cuestión existencial religiosa, la de la muerte, le lleva a abandonarlo, marcando así su trayectoria ideológico-política al desarrollarse, en el futuro, bajo el signo de este espiritualismo. Pero, entre una y otra cuestión, en pleno

periodo socialista, hay para Unamuno otra cuestión también presente y no menos vital: la que preocupa a todos los del 98: la cuestión nacional o el llamado “problema de España”. Es la cuestión a la que Joaquín Costa con su política “regeneracionista” ha tratado infructuosamente de dar solución.

Pues bien, durante la fase socialista de su pensamiento y su vida que dura cuatro años (1893-1897), precisamente en 1895, Unamuno publica cinco ensayos que más tarde recogerá en un volumen con el título de *En torno al casticismo*. Estamos así en el mismo periodo ante dos cuestiones, la nacional y la social, cuya relación mutua en Unamuno suelen ignorar sus estudiosos, ya sea porque se pasa completamente por alto su fase socialista, ya sea porque, reconociéndose y justipreciándose ésta, no se pone en relación con ella la preocupación nacional que domina en los ensayos citados. Como si un marxista —y Unamuno lo era todavía— pudiera aislar el destino de una nación del destino de los explotados o del pueblo que forman parte indisoluble de ella. En verdad, para el marxismo rígido, dogmático, que Unamuno había criticado, el interés nacional se disuelve en el interés de clase. Pero ciertamente, entre uno y otro, no puede disolverse ni excluirse cierta relación. Por ello Unamuno denuncia, en más de una ocasión, el falso patriotismo que sólo encubre el interés de la oligarquía: sus negocios. Así pues, el “problema de España” —de verdadero interés nacional— no puede separarse del problema social, la explotación de una clase, o de un pueblo entero. No hay, pues, incompatibilidad entre el Unamuno que en sus artículos de *La Lucha de Clases* pugna por emancipar a los trabajadores del capitalismo y el Unamuno que aspira a salvar a España de una situación que, en el último ensayo de *En torno al casticismo*, caracteriza como un “desesperante marasmo y por una doble pobreza, material y espiritual”, que Unamuno —como buen marxista por entonces— pone en su justa relación: “La pobreza económica explica nuestra anemia mental”. Y agrega: “Pocas verdades más hondas que la de que en la jerarquía de los fenómenos sociales los económicos son los primeros principios, los elementos”.

O sea, la preocupación nacional por ese marasmo y anemia mental, que el país ofrece, no la disocia Unamuno — como vemos — de las condiciones materiales. La disociará más tarde cuando deje de ser marxista y se enfrente al problema de España como un puro problema espiritual que descansa en sí mismo, al margen de las condiciones materiales. Pero, por ahora, para él la relación está clara. Y, en cuanto a la solución que ofrece en el ensayo citado para salir del marasmo de España, está el romper el aislamiento del que arranca su “miseria mental” y buscar internamente al sujeto de esa emancipación nacional, o sea, el pueblo. Dicho con las propias palabras de Unamuno: “Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo. El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia”.

No hay, pues, incompatibilidad entre el Unamuno al que le duele España y el Unamuno al que le duele también como socialista la explotación de sus compatriotas, los trabajadores españoles. Como no hay tampoco exclusión, aunque no se recubran totalmente, entre su concepción de la historia como lucha de clases y su idea de la verdadera historia como la intrahistoria que hace cada día callada, soterradamente, con su esfuerzo, su trabajo y su lucha, el pueblo.

Ciertamente, como ya hemos señalado, Unamuno abandonará pronto — por las carencias que en él encuentra — el socialismo de inspiración marxista, aunque lo mantendrá durante algunos años como ideal. Pero cierto es también que después de la crisis religiosa que sufre en 1897 la cuestión social, que hasta entonces había estado para él en el primer plano, abarca una franja cada vez más estrecha en su pensamiento hasta desaparecer por completo. Su lugar, hasta el fin de sus días, lo ocupará el “problema de España”, pero — ya sin contenido social — espiritualizado y ajeno a la realidad concreta económico-social. El problema central desde los primeros años del siglo será — insistimos —, sin el contenido social y popular anterior, el del objetivo — ¿exterior o interior? — hacia el cual ha de moverse España. Y el pensamiento de Unamuno se moverá entre dos extremos: el quijotismo y el antiquijotismo, aunque en



el fondo la oposición entre ambos sea más aparente que real si establecemos el verdadero significado de uno y otro.

Mirando hacia atrás, a su pasado, Unamuno lanza primero su propuesta del antiquijotismo. Debe morir don Quijote y con él las ansias imperiales de una nueva España tradicional, volcada hacia fuera, para que viva el Alonso el Bueno, que se recluye en su casa para administrarla. Ciertamente, el quijotismo contra el cual se arroja Unamuno es una mentira como tantas mentiras de esa España, tras la cual se esconden, como ya lo había descubierto antes, los más sórdidos intereses materiales. Pero, en los primeros años de este siglo, Unamuno imprime un nuevo sesgo a su visión de los males de España y a su propuesta de solución. Ya no ve el quijotismo con la carga negativa que le llevó a gritar: “¡Muera don Quijote!”, sino el que, liberado de las mentiras y vicios de la España tradicional, va a permitir su reconstrucción. Se trata, pues, del rescate de don Quijote, un rescate que reclama, como línea de acción, abominar de Europa, de la Europa de la modernidad y de la ciencia. De ahí el grito desconcertante de Unamuno: “¡Que inventen ellos!” La modernidad a que se apunta es, claro está, la europea burguesa, cuya superación ya no está —para Unamuno— en el socialismo, sino en una vuelta hacia atrás, hacia el alma de España “eterna”, y, en realidad, hacia una España premoderna, preburguesa. Se trata, por tanto, de una solución conservadora, regresiva, que como “reforma espiritual” se traducirá cada vez más categóricamente en acciones políticas reaccionarias. Así, por ejemplo: 1) al oponerse en 1905, no obstante el decidido antimilitarismo de algunos de sus escritos, a la ley de jurisdicciones que pretende sustraer a la competencia militar delitos de opinión o supuestos insultos al patriotismo del ejército; 2) al no solidarizarse con la campaña internacional contra la ejecución del anarquista Ferrer, o 3) al apoyar, en 1910, la intervención militar colonial española en África. Y todavía en 1914, al estallar la primera Guerra Mundial, Unamuno adopta, en consonancia con su actitud antimoderna, aislacionista, una posición abstencionista en la confrontación en España entre alia-

dófilos y germanófilos. El grito: “¡Que invente ellos!” lo traduce ahora, al parecer, en el grito: “¡Que se maten ellos!”

Es verdad que Unamuno pronto rectificará este abstencionismo y se pronunciará a favor de los Aliados, participando incluso en mítines masivos para apoyarlos. Pero no lo hará sumándose a la retórica aliada de la defensa de la libertad y la democracia que se proclama, sino invocando la necesidad — como él dice — de “salvar los eternos principios de la civilización cristiana” occidental.

En la década de los veinte, los males de la vieja política española persisten y su balance desde el “año del desastre” no puede ser más negativo. La puerta de las soluciones posibles sigue cerrada a piedra y lodo desde el poder, y, como intento de salvación de las responsabilidades de la monarquía, se implanta en 1923, con el aval del rey, la dictadura del general Primo de Rivera, “ganso real” o “botarate”, como Unamuno le llama. Unamuno se enfrenta a ella desde el primer momento, así como a la monarquía que le sostiene, lo que le vale la prisión, la deportación y el exilio. Pero le vale también, al caer la dictadura siete años después, ser recibido en España por intelectuales y multitudes con todos los honores imaginables. Volvía como el hombre que más abiertamente se había opuesto a la monarquía, allanando así el camino de la República. Pero ¿volvía como republicano? Pronto se despejaría la incógnita. Primero, al invocar a su vuelta a España el lema de resonancias carlistas: “Dios, patria y ley”, y poco después, ya proclamada la República en 1931, con sus primeros actos políticos. Sin embargo, Unamuno se resistía a definirse pues — como él decía — lo que le interesaba siempre era indefinirse o confundirse, borrar límites ajenos o propios. Pero sus actos lo van definiendo con precisión; así, al inaugurar el curso de 1931 en la Universidad de Salamanca, de la que la República apenas nacida lo ha nombrado rector, lo hace en nombre de “Su Majestad España”. Y en su actuación en las Cortes Constituyentes el significado político de sus invocaciones anteriores a Dios y a España se pone claramente de manifiesto al rechazar

el proyecto de Estatuto de Cataluña, así como el artículo de la nueva Constitución que pretendía salir al paso del papel dominante de la Iglesia católica con la organización laica del Estado. Su reaccionarismo le lleva no sólo a concentrar sus ataques en los republicanos, sino también a elogiar el régimen de la Restauración e incluso a entrevistarse con el dirigente fascista José Antonio Primo de Rivera y asistir a un mitin de la Falange.

Mientras tanto, la tensión social y política iba creciendo día tras día en el país. El gobierno republicano quedaba, cada vez más, entre el fuego cruzado de las fuerzas sociales más retardatarias, que no aceptaban los tímidos recortes de la República a sus privilegios, y el de las clases trabajadoras, que no aceptaban, ni en la ciudad ni en el campo, el ritmo lento y timorato del gobierno ante sus seculares demandas. En esta tensa situación, la polarización adquiría caracteres violentos, pues la derecha provocaba y la izquierda respondía. Y, mientras tanto, el ejército se preparaba para “salvar” a España, pero, en verdad, para atender frente a la República a las exigencias de las fuerzas tradicionalmente más reaccionarias: el clero, los latifundistas y la oligarquía, las mismas a las que los del 98 habían enfrentado cuarenta años antes. Después del triunfo electoral del Frente Popular en febrero de 1936, el espectro de la guerra civil rondaba hasta tomar cuerpo el 18 de julio con la sublevación militar contra el poder legítimo y legal de la República.

Unamuno se suma públicamente, desde el primer día, a los militares sublevados, acepta ser concejal del nuevo ayuntamiento salmantino, calla ante el asesinato de un amigo y colega suyo, y preside el comité depurador de profesores e intelectuales de la provincia. Finalmente, como rector de la Universidad de Salamanca, firma un llamamiento a los universitarios de todo el mundo, en el que avala y justifica la sublevación “para defender nuestra civilización cristiana occidental, que ha formado Europa, contra una ideología oriental destructora”. Sólo protesta el 12 de octubre de 1936, en el último discurso de su vida, en la Universidad de Salamanca, cuando después de oír gritar al ge-

neral Millán Astral: “¡Viva la muerte! ¡Muera la inteligencia!”, pronuncia indignado estas palabras:

Éste es el templo de la inteligencia. Yo soy el sumo sacerdote. Siempre he sido, a pesar del proverbio, profeta en mi tierra. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza, pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir. Y para persuadir necesitaríais algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Creo inútil exhortaros a que penséis en España. He dicho.

¿Significaban estas audaces palabras una rectificación de su adhesión a los sublevados? Así debieron ellos interpretarlas, cuando poco después fue destituido como rector y decretado su arresto domiciliario. Y, sin embargo, un texto suyo entregado a finales de ese mismo año al académico francés Jérôme Tharaud y dos cartas dirigidas, con fechas del 7 y 13 de diciembre de 1936, respectivamente, a don Quintín de la Torre —documentos publicados años después— nos permiten responder con fundamento a la cuestión antes planteada de si, en la soledad angustiosa de sus últimos días —murió el 31 de diciembre de 1936—, acabó por repudiar al franquismo. Y la respuesta sólo puede ser negativa. Cierto es que Unamuno denuncia en esos escritos el “estúpido régimen de terror de la vanguardia” que, a juicio suyo, no se justifica por la barbarie o el “salvajismo de las hordas marxistas”. Lo que Unamuno denuncia, en definitiva, son los medios empleados, pero no el “alto fin” que, según él, está en juego. O sea, salvar “la civilización occidental cristiana, puesta en peligro por el bolchevismo”, fin al que sirve —cito literalmente— “el movimiento a la cabeza del cual está el general Franco”. Cierto es que en los escritos citados hay expresiones con las que se trata de borrar las diferencias entre uno y otro campo, porque —según Unamuno— no se está ante una guerra civil, sino “incivil”, entre los “hunos y los hotros” (ambos con *h*). Antes ha dicho que esta guerra es una respuesta al bolchevismo, pero también dice —en un plano más abstracto, religioso o metafísico— que

es la reacción de un pueblo desesperado “que no encuentra su fe propia, una fe — agrega— que no se la pueden dar “los hunos” (de nuevo con *h*), los marxistas; tampoco se la pueden dar los “hotros” (también con *h*). De esta manera, la Guerra civil queda encajada en su esquema existencial, espiritualista, de *El sentimiento trágico de la vida*. Pero al relacionar con ese esquema el hecho histórico, concreto, de la Guerra civil, no se puede ocultar que el cristianismo agónico de Unamuno —siempre combatido por las altas jerarquías de la Iglesia— y el cristianismo institucionalizado, católico, que tanto denostó, borran sus diferencias para avalar y justificar el franquismo como la cruzada “en defensa de la civilización cristiana occidental”. En cuanto a la referencia unamuniana al “salvajismo o barbarie de las hordas marxistas”, la represión espontánea e incontrolada de los primeros meses en la zona republicana no puede compararse en modo alguno con el frío, sistemático y organizado terror masivo del franquismo, que se extendió muchos años después de finalizar la Guerra civil.

Por lo que se refiere al intento de Unamuno de situarse por encima de los unos y los otros (ahora sin *h*) resultaba utópico, ya que mantenía en pie — con su reafirmación franquista — el principio mismo que los dividía. Triste final de quien en su juventud, y aún en su madurez, había denunciado el sórdido interés particular que lo sustentaba. De este modo, el protagonista político más importante de los del 98 ponía la contradicción en su propia conciencia no sólo con el lejano pasado de su juventud radical, socialista, sino también con el cristianismo agónico de la madurez, que poco tenía que ver con el principio cristiano occidental que ahora invocaba. Y con esta contradicción, ya al final de su vida, pone término a una trayectoria política que se extiende entre los polos antagónicos del socialismo de su juventud y el franquismo, reafirmado, de sus últimos días.

¿Fue éste el destino que aguardaba a los del 98? No a todos, pero sí a la mayoría. Azorín evoluciona desde su tremendismo anarquista, más teórico que práctico, hacia un temprano conservadurismo, con algunos años de militancia política, hasta su

adhesión no ruidosa, pero adhesión al fin, al franquismo. Baroja, el irreverente, escéptico y pesimista que desprecia toda política, acaba por arribar al mismo puerto. Maeztu, lúcido crítico socialista del capitalismo en su juventud, se adelanta a sus compañeros del 98 en su involución ideológica y llega a la Guerra civil como fundador de un partido de extrema derecha, Renovación Española, cantando loas al fascismo y como ideólogo de la hispanidad. Pero no todos los del 98 hacen esa travesía y llegan a ese puerto. No la hacen ni Valle-Inclán ni Antonio Machado.

Valle-Inclán partirá de un carlismo más estético que político, que tiene para él “el encanto de las catedrales”, pero deslumbrado por las revoluciones de México y Rusia irá labrando una obra literaria en la que el culto a la belleza se conjuga con un rico contenido político y social. En sus últimos años se identifica claramente con la República y el Frente Popular, pero atento su oído a las voces más revolucionarias. Antonio Machado, aunque formado en el ambiente liberal y ético laico de la Institución Libre de Enseñanza, no muestra gran interés en su juventud por la política activa y su contenido radical. Sí le sucede, en cambio, la poesía. En su trayectoria poética, pronto dice adiós al subjetivismo, a la tentación modernista, para encaminarse hacia una poesía con la que busca la comunión, el diálogo, y acaba por asumir un compromiso político. Congruentemente con él, Machado se encuentra alineado —y no sólo como espectador, sino como actor, de acuerdo con sus propias palabras— con el Frente Popular en los tormentosos meses que preceden a la Guerra civil y, abiertamente, durante toda ella con la República agredida y con el pueblo, a la vez que produce una altísima poesía de guerra. En conclusión, a la hora de hacer un balance de la relación de los del 98 con la política, no sólo hay que registrar la cosecha que, a favor de la libertad, la democracia y la justicia social dejaron Valle-Inclán y Machado, sino también lo que a ella contribuyeron, en una fase temprana de su vida y su obra, Unamuno, Azorín, Maeztu y Baroja. Ciertamente, eso fue antes de que su empeño noventayochista de salvar a España virara

---

en dirección opuesta, al desprender su aventura, con su sesgo metafísico, especulativo, espiritualista, de la realidad económica y social española, desprendimiento que, al final, marcó su trayectoria política reaccionaria.