

En torno a la generación «fin de siglo»: los límites de la renovación cultural

ANTONIO RIVERA GARCÍA

1. La crisis finisecular: más allá del regeneracionismo. El primer acierto del libro de Pedro Cerezo *El mal del siglo*¹ consiste en la gran importancia concedida a la crisis de fin de siglo. Cerezo propone sustituir el nombre *generación del 98* por el de *generación finisecular*, pues no sólo el problema de España, simbolizado por la fecha del desastre colonial, basta para comprender a los intelectuales de este periodo. Esto ya lo apuntaba en cierto modo Azaña cuando decía que fue una generación «mucho menos nacional de lo que ellos pensaban; que navegaban con la corriente de egolatría y antipatriotismo desencadenada en otros climas»². Lo cierto es que los hombres del 98 viven intensamente la crisis de fin de siglo que afecta a toda Europa: en la obra de estos literatos, como ha puesto de relieve Cerezo en la primera y extensa parte de su libro, influye decisivamente la crisis política del liberalismo, la crisis social, pues no olvidemos que estamos en el momento álgido de la lucha de clases, la intelectual del positivismo que desemboca, en el caso español, en el pesimismo o nihilismo de los autores finiseculares, la religiosa, que en nuestro país se agudiza con el enfrentamiento entre el laicismo liberal o republicano y el neocatolicismo contrarrevolucionario, así como la crisis existencial y estética.

En segundo lugar, Cerezo acierta en abordar esta generación dentro del contexto regeneracionista de crítica a la Restauración, aunque, desde luego, los intelectuales de fin de siglo vayan mucho más lejos, pues terminarán considerando al regeneracionismo un movimiento superficial, que no trataba de sanar la raíz de los problemas, que no pretendía realmente la creación de un hombre y de un pueblo nuevos. Cerezo expone con claridad las diferentes direcciones del regeneracionismo finisecular: desde la reaccionaria o tradicionalista de un Ganivet o Isern, para quienes regeneración significaba restaurar las creencias y valores tradicionales que habían sido erosionados por la modernidad, hasta la más progresista, la del insitucionismo de inspiración krausista, que vinculaba estrechamente emancipación, ciencia y europeización; o desde el regeneracionismo sombrío, pesimista o melancólico de Mallada, Isern, Picavea, Ganivet e incluso Costa, hasta el más optimista de Luis Morote, Azcárate o el gran Rafael Altamira, quien en su *Psicología del pueblo español* criticaba a aquellos que, en lugar de discernir los elementos sanos del país para anteponerlos a los enfermos, se limitaban prácticamente a denigrar a nuestro pueblo ante propios y extraños (*MS*, pp. 230-231). Más allá de esta regeneracionista revolución desde arriba, la de Costa o del krausismo, o de la revolución desde abajo de las escuelas socialistas, los noventayochistas aspiraban a una revolución

1 *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003. Como se trata del libro comentado, todas las citas referidas a éste se indicarán en el interior del artículo con la abreviatura *MS* y la página correspondiente.

2 M. Azaña, «¡Todavía el 98!», en *Plumas y palabras*, Crítica, Barcelona, 1990, 3.^a ed., p. 179.

interior o en la raíz. Un hombre nuevo exigía lo que Cerezo denomina «la revolución en la raíz, de índole ética y estética, incluso religiosa como es el caso de Unamuno» (*MS*, p. 458).

En tercer lugar, Pedro Cerezo ha analizado la crisis finisecular, y así lo expresa el subtítulo de su obra, como un episodio de la secular y creativa tensión entre Ilustración y Romanticismo³. Ciertamente, durante el período de juventud de estos intelectuales, o bien su posición se adecuaba a la actitud ilustrada que latía en el fondo del regeneracionismo, sobre todo en su modalidad institucionista o krausista, o bien fueron proclives a las ideologías revolucionarias de izquierda. Tal es el caso del primer Unamuno socialista, del Azorín anarquista o del Maeztu fabiano. Pero, tras la crisis de la desfalleciente Ilustración decimonónica y el desengaño finisecular, surge en estos autores un profundo pesimismo o nihilismo, un egotismo trascendente o un idealismo que, en mi opinión, demuestra el espíritu romántico de esta generación. El mismo Cerezo afirma que «proyectaron su primer idealismo hacia el ámbito interior de una reforma de conciencia» (*MS*, p. 458), reforma que, sin duda, se debe considerar como la mejor aportación de los noventayochistas. También tiene razón Pedro Cerezo cuando sostiene que esta retirada a «las galerías de la subjetividad» (*MS*, p. 463) ya viene apuntada por el propio regeneracionismo porque, en la medida que «había psicologizado el problema de España como el problema del hombre español», había insistido en la *romántica* «dimensión interior de la reforma» (*MS*, p. 460), dentro de la cual se moverán los hombres de la generación finisecular. De ahí que, entre los aciertos del libro, debamos destacar el hecho de situar el origen de este grupo de literatos en el marco del regeneracionismo de la Restauración.

Tras la lectura de este libro, el lector tiene la impresión de que la figura clave del fin de siglo es Unamuno, el literato que mayor espacio ocupa en *El mal del siglo*. Por lo demás, el análisis de los dos Unamuno permite explicar con claridad la evolución de esta generación desde la inicial actitud más o menos ilustrada a la actitud *neo-romántica* o *modernista* (*MS*, p. 38) de su madurez. Unamuno, como el resto de sus compañeros, recibió la notable influencia de los filósofos Schopenhauer y Nietzsche. Pedro Cerezo demuestra con claridad que en los hombres del 98 cabe apreciar una constante tensión entre utopismo y escepticismo, entre la voluntad de creación o impulso de vida, que tiene a Nietzsche como su mejor representante, y la renuncia o apetito de disolverse en la nada, en la «seducción nirvánica» o en la «tentación nadista» que procede de Schopenhauer. No obstante, Nietzsche acaba «ganando la partida a Schopenhauer»: «el pesimismo fuerte y activo de la voluntad de creación» termina imponiéndose sobre «el pesimismo débil de la renuncia» (*MS*, p. 549).

Otra de las cuestiones centrales de este libro es el concepto de «egotismo trascendental», con el cual Cerezo ha tratado de comprender a esta generación. El autor señala que «el egotismo no es sólo el culto al yo, rayando a veces en lo histriónico, sino el cultivo del yo, la labra de la personalidad como una viviente obra de arte» (*MS*, p. 534). Unamuno, el más metafísico de su generación, escribe incluso que en el reino de la libertad queda abolida la naturaleza, en él triunfa el espíritu de creación sobre la realidad exterior, y, por tanto, desaparece el abismo entre el querer y el poder. A propósito de la *Vida de don Quijote y Sancho*, Cerezo nos explica así las claves de este egotismo: «ser es operar [...], operar es poder, capacidad originaria de dar forma a la propia vida, y poder es querer, voluntad de ser, de ser-se, como acostumbra a decir Unamuno, en cuanto origen de sí mismo. Y querer es a una [...] crear/crear. La autoelección equivale, pues, a una autocreación» (*MS*,

3 En opinión de Cerezo, la mejor Europa, la Europa heterogénea, surge del conflicto entre Ilustración y Romanticismo: «Habitualmente se identifica a Europa exclusivamente con la Ilustración, es decir, con el progreso científico/técnico y la organización democrática del Estado. Pero existe también, como recordaba el maestro Unamuno, la Europa del idealismo, el romanticismo y la fe fraterna.» (*MS*, p. 740).

p. 579). Todo esto permite valorar la generación fin de siglo como un ejemplo más de ese esteticismo moderno que difumina las fronteras entre arte y realidad, que convierte al hombre en artista de su propia existencia. Una vez más, la influencia nietzscheana resulta evidente: no está lejos de aquí el superhombre capaz de dar sentido él solo a toda su existencia. En el «hacerme yo Dios» de Unamuno («no es ser poseído por Dios —escribe nuestro literato—, sino poseerle, hacerme yo Dios, sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto») late la famosa sentencia nietzscheana («muertos están todos los dioses, ahora queremos que viva el superhombre») que habla de la sustitución de una omnipotencia, la del Hacedor, por otra, la de la criatura. La generación finisecular, en la línea de la estética romántica del genio, se centra así en el autor y en la imaginación creadora, lo cual contrasta con esa estética ilustrada, la kantiana, que tanta importancia atribuye al espectador.

El romántico egotismo de los literatos del 98 se puede apreciar también en el hecho de que Unamuno, el mejor representante de esta generación, otorgue más importancia al «sentido propio» que al ilustrado y republicano *sensus communis*: «El más raro de los sentidos —escribe el autor de *En torno al casticismo*— es el sentido propio; lo más raro es encontrar quien tenga estilo, quien sea él, quien exista» (MS, p. 537)⁴. Por el contrario, el vasco critica a esos intelectuales que se convierten en «los hombres del sentido común y de la lógica» (MS, p. 569). Cerezo añade que el egotismo transcendental de los Unamuno, Azorín o Baroja desemboca en una cultura del yo/héroe. Esta cultura, basada en la ejemplaridad del héroe (MS, p. 534), conduce incluso, a lo más extraordinario, a lo más excepcional, que es el martirio: «Hay que hacerse —escribe Unamuno— mártires: testigos de esa cultura; y el mártir da su vida por la palabra, por la libertad de la palabra. Da su vida pero no la quita a los otros» (MS, p. 708). Después de leer este fragmento, está claro que el egotismo del héroe/mártir no se puede confundir con el egoísmo. Cerezo señala así que en Unamuno la «consciencia es conocimiento participativo, es con-sentimiento, y consentimiento es compadecer». De esta manera, sentir «es un con-sentir, un sentir conjuntamente la realidad [...], tomar parte en una experiencia com-pasiva en el sentido literal de sentir lo otro, lo radicalmente otro, y con el otro» (MS, p. 523). Para Unamuno, hacerse un yo es contagioso, tiene un carácter «irradiativo y difusivo», sirve para combatir el egoísmo⁵ y ayuda a la creación de un nosotros, pues un «egotista solitario es un contrasentido, porque no podría sentirse yo sino frente y junto a otros yoes» (MS, p. 538).

Sin embargo, el pensamiento centrado en el estado de excepción trágico, el del héroe y mártir unamuniano, no parece que sea el más adecuado para renovar la mentalidad española y construir una nueva nación: un país de hidalgos como el nuestro, creo que estaba más necesitado de ciudadanos que de héroes, mártires o superhombres. Un hombre de la generación posterior, Álvaro de Albornoz, verá uno de los grandes defectos del carácter español en la rigidez mental, en el *todo o nada* de la justicia absoluta, tan característica del hidalgo y del honor español. Pero había sido uno de los héroes de fin de siglo, Larra, quien mejor lo había expresado en su artículo *Dios nos asista*: «Nosotros, con todo, nos volveremos siempre extremos; y un hombre, aquí, ha de ser un dios o un pícaro. No hay medio. Precisamente no es ni lo uno ni mucho menos lo otro».

4 «Este sentido propio —comenta Cerezo— da la diferencia fundamental entre los hombres. Hay quien por falta de vigor se resigna a ser integrado en un sistema objetivo, y quien, por exceso de él, se afirma creadoramente contra toda reducción cosificadora. Lo segundo es existir de veras, esto es, con ganas de ser. Y no hay término medio: 'El perfecto equilibrio entre el espíritu y el mundo es imposible [...]'.» (MS, p. 537).

5 «Y tal egotismo —escribe Unamuno— es el único verdadero remedio del egoísmo, de la avaricia espiritual, del vicio de conservarse y ahorrarse, y no tratar de perennizarse dándose.» (MS, p. 538).

El egotismo *neo-romántico* de la generación finisecular parte también de una antropología muy cuestionable, que no aprecia las limitaciones de la mayoría de los seres humanos. Un buen ejemplo de ello es el pensamiento de Unamuno sobre la agónica «fecundidad de la antítesis», la cual no puede resolverse ni ser superada por la síntesis (*MS*, p. 516). El hombre normal, el de una república de ciudadanos, es un hombre limitado y simplificador del cosmos. La idea de sencillez resulta lo más opuesto a ese pensamiento de la antítesis propio del superhombre, del héroe o del poeta/profeta de Unamuno: la sencillez, y por extensión la síntesis, es la forma que utiliza el intelecto finito para protegerse de la realidad indiferente e infinita. Por el contrario, el vasco defiende «el principio dialéctico fecundo de la concordancia de las discordancias», o lo que suena aún peor: «la labor de comprensión y de constantes y de convivencia aun en medio de la *guerra civil* que es el estado íntimo y fecundo de nuestra España» (*MS*, p. 714). *Concordia discors* que, por lo demás, coincide con la definición schmittiana de la Iglesia católica como una *complexio oppositorum*.

El autor de *El mal del siglo* interpreta en la línea egotista de Unamuno, en relación con la «fecundidad de la antítesis», esta conocida nota perteneciente a *Los Complementarios* de Machado: «nunca estoy más cerca de pensar una cosa, que cuando he escrito la contraria». Ciertamente, con ella se intenta denunciar «la irreductibilidad de la experiencia de lo real a la univocidad del concepto» (*MS*, p. 516), pero quizá debiéramos preguntarnos si no se puede entender también esta frase en un sentido extensivo-ilustrado. Esto es, en el sentido de que debemos ponernos en el lugar del otro, y extender, como expresa la segunda máxima kantiana del entendimiento común, nuestro modo de pensar imaginándonos la opinión o creencia de *alter*. A la demanda de Machado sobre la necesidad de completar la crítica kantiana con una crítica de la creencia o de la opinión política (*Juan de Mairena*, XXXIII), podrían responder Dworkin, Arendt o Blumenberg que ésta ya se encontraba en la crítica del juicio reflexionante estético, o en la reflexión sobre la imaginación y el carácter insustituible de la metáfora. Mas esta crítica se halla, como apunta Jauss, muy lejos del individualismo propio de la cultura estética del XIX y, podríamos añadir nosotros, de la cultura noventayochista del héroe o del genio egotista. Cerezo apunta todo esto cuando indica que Machado, con su «desobjetivización o apertura cordial a la alteridad», «ha sufrido la quiebra del yo romántico y se ha enzarzado en una lucha intestina con el romanticismo» (*MS*, p. 758).

Más allá de la política objetiva o científica, la que parte de principios incontrovertibles, ya sean defendidos por la escolástica, el iusnaturalismo moderno, el positivismo o el marxismo, y más allá del egotismo apolítico de la generación finisecular, queda la vía relativista e *intersubjetiva* de la retórica, con sus irreductibles metáforas absolutas,⁶ y de la democracia. Éste parece ser el camino seguido por Machado, el poeta que, como escribe Pedro Cerezo, se convierte en la excepción democrática y republicana de esta generación. Machado es tanto el «viejo republicano para quien la voluntad del pueblo es sagrada» (*MS*, p. 696) y para quien no existe el hombre masa, pues lo considera una invención de la burguesía (*MS*, p. 640), como el creador de ese heterónimo o apócrifo, Juan de Mairena, para quien no hay manera de *sumar* individuos y valores cualitativos (*MS*, p. 697). Y es que la facultad de sumar, la lógica, puede desarrollarse —como decía Arendt en sus conferencias sobre Kant— en soledad sin tener en cuenta ninguna opinión, creencia o valor, mientras que sólo el diálogo, la clave de la política, hace posible la comunidad y el acuerdo de los

6 Las anotaciones de Machado sobre la metáfora se acercan a lo que Blumenberg denomina metáfora absoluta: «Si entre el hablar —leemos en *Los Complementarios*— y el sentir hubiera conmensurabilidad, el empleo de las metáforas sería no sólo superfluo, sino perjudicial a la expresión» (*MS*, p. 773).

diferentes. Otra cosa muy distinta es la obra de Miguel de Unamuno. Que no hay posibilidad de una política basada en la intersubjetiva y complementaria puesta en común de las diferencias, o en el contraste de opiniones, está claro cuando leemos este fragmento egotista del vasco, situado en la línea más irracional del existencialismo agónico: «Vivir verdad es más hondo que tener razón» (MS, pp. 516-517). La *singularidad* de esta vivencia hace imposible la racional intersubjetividad, y, por consiguiente, la comunicabilidad que se encuentra en el corazón de la precaria política moderna que ha de renunciar a vivir o encontrar verdades si desea obtener los siempre *provisionales* acuerdos. Provisionalidad que Pedro Cerezo acaba reconociendo como uno de los rasgos esenciales del pensamiento de Machado: «nada se piensa del todo, de una vez por todas, en el cierre del universo de la significación, sino siempre de camino, en un permanente ensayo que, como dijo Montaigne, no puede resolverse» (MS, p. 762).

2. La renovación cultural: más allá de la política. Para Cerezo, la importancia de estos autores se cifra en su revolución cultural, en la renovación de la mentalidad española y de las formas literarias o expresivas que emprenden; pero, desde luego, no en su actitud política, pues adolecen de «un confuso idealismo ético-poético, transcendente y transversal a la política» (MS, p. 460). De ahí que la política heroica de esta generación se caracterice por engendrar mitos, sobre todo el de don Quijote y Segismundo, y no ideas y programas. En *El mal del siglo* se admite que estos escritores, una vez pasado el radicalismo de su juventud, son, con la excepción de Antonio Machado, prácticamente unos reaccionarios desde el punto de vista político. No podemos dejar de estar de acuerdo con Pedro Cerezo cuando advierte que «la actitud que prima en todos [ellos] es la de una política fuerte, casi rayando en el despotismo ilustrado, y con una confianza en el hombre superior o la minoría inteligente, que sabe demasiado a nietzscheanismo [...]. La idea del super-hombre o del hombre superior en política, ya se lo concibiera como el cirujano de hierro, a lo Costa, o como el profeta orientador, a lo Unamuno, era una creación romántica, vinculada con el culto a los héroes [...]. Fuera de esta política, que es más voluntarista que propiamente experimental, los radicales de fin de siglo no conocieron otra política que la disidencia crítica, la resistencia trágica o bien la intervención quirúrgica. Era la consecuencia del dilema trágico *todo o nada*» (MS, p. 463). Especialmente rechazable es ese héroe de Unamuno que, «sin mediación externa democrática», «siente al unísono con las entrañas de su pueblo, y es su vocero y su conciencia, su guía y educador moral» (MS, p. 705). Aunque no lo pretenda Unamuno, estas palabras suenan demasiado cercanas a ese caudillo cuya autoridad descansa en la identidad de destino con su nación, en la identificación inmediata con el pueblo, para ser toleradas. No obstante, Cerezo indica que, con la salvedad de Maeztu, estos intelectuales «se mueven en una esfera que podríamos llamar meta-política o transpolítica». «El egotismo —agrega— reclama la soledad de los héroes de toda organización y aparato políticos, para poder formar conciencia pública o civil, que no masa electoral» (MS, p. 699).

Para la valoración final de esta generación resulta, por tanto, esencial preguntarse si la censura política que se deduce de sus escritos invalida los méritos obtenidos en el ámbito cultural. Según Cerezo, «se toma por puro reaccionarismo lo que fue retracción hacia un nivel nuevo de conciencia». Sostiene el autor de *El mal del siglo* que «el canon político no es el único índice, ni siquiera el más relevante, para medir la progresividad de una actitud. [...], es una *quaestio disputata*, aún abierta, si una reforma o revolución política tiene efectos más profundos y duraderos, para el porvenir de un pueblo, que una reforma o revolución cultural. Con razón o sin ella, la generación fin de siglo acabó adoptando la segunda alternativa, pero esta revolución cultural nada tiene que ver con el casticismo como ideología política». Por eso el mayor mérito de este grupo consiste en que realiza

una revolución o reforma cultural con la que se persigue «un nuevo modo de sentir y de conocer España en su estilo vital, esto es, en las formas de vida y costumbres, en su paisaje y paisanaje, en sus mitos literarios y en la pulsación de la vida intrahistórica, como el manantial de un necesario re-nacimiento» (MS, p. 654).

Pese a todo, creo que debemos seguir interrogándonos sobre el valor de una reforma cultural que conduce a una nefasta política y a una antropología no menos censurable; incapaces, ambas, de resistir las modernas formas de omnipotencia o de absolutismo. O, incluso, debemos seguir preguntándonos si resulta legítimo separar cultura y política. Tampoco es fácil responder a la cuestión de si reformaron realmente la cultura del pueblo español, sobre todo cuando el poeta o el literato que debía impulsarla se hallaba trágicamente solo. A veces da la impresión de que, a diferencia de la europeísta generación del 14, la generación finisecular no fue seguida por nadie, que al final fueron abandonados por todos, como reconoce el mismo Cerezo cuando expresa que el poeta/profeta Unamuno se queda poco antes de estallar la guerra civil «trágicamente solo, sin pueblo que pudiera escucharle» (MS, p. 715). En esta línea, Araquistain dirá, después de la guerra civil española, que Unamuno «nunca tuvo influencia alguna, ni creo que la tiene. No hizo escuela. Todos le queríamos, por su inteligencia agudísima, por su vasta cultura, y por la valentía de sus opiniones y por su carácter, en el fondo, infantil, bondadoso y tímido; pero nadie le seguía. Fue siempre, a solas con su conciencia o en la plaza pública, un solitario»⁷.

También resulta muy discutible el liberalismo de los hombres del 98. Cerezo sostiene que estos autores defienden una especie de libertad utópica⁸, invisible, y de *liberalismo transcendental*: «se trata de un liberalismo de actitud, transcendental respecto a programas concretos y coyunturas his-

7 L. Araquistain, *El pensamiento español contemporáneo*, Losada, Buenos Aires, 1962, p. 74. Para el socialista español, la filosofía antivital de Unamuno explica su soledad. Desde este punto de vista, el autor del agónico *Del sentimiento trágico de la vida*, el hombre que nunca comprendió ni la alegría vital de los griegos ni la *joie de vivre* moderna, constituye un ejemplo de inteligencia hipertrofiada por abuso de sus funciones. Se trata de un intelectual que, por preocuparse en exceso del peor de los males, la muerte, acaba desviándose de los fines naturales de la vida: «El instinto de conservación es saludable, pero cuando quiere trascender de la vida natural y eternizarla, le llevará a negarla, como hizo con Unamuno: ‘la vida es una preparación para la muerte’. No está de acuerdo con este pensamiento de la *Ética* de Spinoza: ‘El hombre libre en todo piensa menos en la muerte, y su sabiduría es meditación, no de la muerte, sino de la vida’.» (Ibidem, p. 73). En el escrito «Sobre la europeización» (1906), Unamuno ya denuncia la sustitución de la sabiduría por la ciencia y el desplazamiento de la atención a la muerte por el culto a la vida. El europeo moderno es así un hombre inauténtico porque se convierte en «el hombre libre de la suprema congoja, libre de la angustia eterna, libre de la mirada de la Esfinge, es decir, el hombre que no es hombre» (MS, p. 451). El principal objetivo de Unamuno consiste en volver a subordinar la ciencia a esa sabiduría centrada en la muerte, e imponer a los otros pueblos de Europa nuestro espíritu (MS, p. 452). «Eso hizo —añade ahora Araquistain en su vena crítica— España durante siglos, volver la espalda a la vida y sólo pensar en la muerte. Ya vemos el resultado. Los españoles mejores, los más inteligentes de estos siglos, como Unamuno en el nuestro, los teólogos y los místicos, renunciaron a la vida», y con ello «se perdió España para la Historia. Aunque no sea la única, creo que esa filosofía antivital es, más que ninguna otra, la causa de las desdichas pasadas y presentes de España. Quizá sea ella misma efecto de nuestra pobreza. Los pueblos prósperos y ricos no dan místicos.» (*op. cit.*, pp. 73-74).

8 Según Unamuno, «el verdadero ideal es siempre futuro y utópico, siempre *utópico*». Del mismo modo, la libertad genuina «es ideal e interior» y está relacionada con ese porvenir utópico: «sólo el porvenir —concluye el autor de *Niebla*— es reino de la libertad, pues así que algo se vierte al tiempo, a su ceñidor queda sujeto» (MS, p. 518). Cerezo comenta a este respecto que «cuando la libertad se desarraiga de su centro interior, su vuelo de trascendencia se torna errático e inconsistente, se disuelve en un tiempo disperso y fragmentario, al que no ata ningún vínculo interior ni aspiración a lo eterno» (MS, p. 518). En suma, la libertad, el *yo libre* de la generación finisecular, o al menos de Unamuno, es utópico porque no está determinado históricamente. Tanto esta utopía de la libertad como el mesianismo, el misticismo o la moderna comunidad de los impolíticos se caracterizan por su invisibilidad y por definirse mediante un conjunto de negaciones. Y es que las utopías, como decía Blumenberg, son débiles en imágenes porque toda imagen, historia o concreción destruye el ideal.

tóricas, pues Unamuno lo entiende como la condición ético-existencial de cualquier política» (*MS*, p. 709). Cerezo les atribuye de este modo la tarea de depurar el liberalismo (*MS*, p. 684). Ahora bien, parece dudoso que el anti-burgués aristocratismo cultural de esta generación, con su defensa del héroe y su oposición a la cultura de masas, y que la constante apelación de estos literatos a la verdadera libertad, baste para hablar de liberalismo, sobre todo si tenemos en cuenta que el liberalismo constituye una corriente de pensamiento íntimamente ligada al nacimiento de la burguesía europea, y en el plano político a las positivas declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano, a la división de poderes, al Estado de derecho o al parlamentarismo; todos ellos principios contrarios a la omnipotencia y garantes del estado de normalidad y estabilidad propio de la forma de vida burguesa, vida que se encuentra en las antípodas del estado de excepción trágico o estético que caracteriza al héroe finisecular.

Finalmente, también se puede cuestionar el nacionalismo de los escritores de fin de siglo, de esos hombres a los cuales les gana el alma la Castilla intrahistórica, la que verdaderamente ha hecho España, y no la Castilla del imperio y del catolicismo contrarreformador (*MS*, p. 664). Según Cerezo, el literato finisecular, el auténtico inventor de los nuevos símbolos, mitos y héroes nacionales, «no intentó nacionalizar la política, sino [...] la conciencia y el sentimiento de lo común. De ahí que sea el suyo un nacionalismo más identitario que institucional, y más antropológico cultural que propiamente ideológico». Pero, a pesar de que, con la excepción del segundo Maeztu, no se confunda su actitud con el nacional-catolicismo más castizo que ensalza la España del Imperio y de la Contrarreforma, todavía cabe sospechar si no estaremos otra vez ante una nueva versión de la nación sin Estado, sin instituciones, que ha caracterizado durante el siglo XIX a la tradición más reaccionaria y contrarrevolucionaria, opuesta a la débil tradición liberal y republicana que pretendía crear un Estado moderno que no fuera omnipotente.

Tan sólo son éstos algunos interrogantes que plantea el excepcional libro *El mal del siglo*, interesado fundamentalmente en resaltar los valores y hallazgos de una generación a cuyas preocupaciones y tensiones parece sentirse tan próximo el autor. Sin duda nos encontramos ante el mejor y más profundo texto que se ha escrito hasta la fecha sobre la generación del 98. Pedro Cerezo culmina de este modo brillantemente la empresa filosófica que, en torno a los grandes pensadores de fin de siglo, comenzó con Machado (*Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*) y prosiguió con sus libros sobre Ortega (*La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*) y Unamuno (*Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*).