

P O S T F O L I O

CUARTETO ESPAÑOL

Eduardo Subirats

Escritor, profesor de la New York University

La identidad escindida: Ganivet

Hablar sobre el ensayo español del siglo xx quiere decir hablar del «Tema de España». Familiarmente se conoce bajo este cargado acento moralista, más que de una voluntad analítica, sobre la realidad histórica y la crisis social española en las postrimerías del siglo xix y comienzos del siglo xx. El «Tema de España» constituye el centro gravitatorio de las obras de Ganivet y Maeztu, de Unamuno, Azorín o Machado y Valle Inclán... Sus dilemas y sus conceptos se prolongan hasta el ensayo del exilio posterior a la guerra civil, en obras como las de Ayala y Zambrano, y muy particularmente de Américo Castro. Esta constelación de problemas literarios y sociales comprendió las expresiones diversas de una conciencia histórica en crisis, las formulaciones de una renovada identidad cultural y política, el análisis de las propias formas de vida, la conciencia de su diferencia con respecto al desarrollo social de la Europa protestante e ilustrada, y la confrontación con un ambiguo ideal de modernidad. Pero el «Tema de España» comprende, sobre todo, el relato de la construcción de un nuevo sujeto narrativo que es, al mismo tiempo, un sujeto social e histórico, en el horizonte de las crisis sociales y culturales que experimentan las sociedades europeas más avanzadas a lo largo del siglo.

161

Esta construcción subjetiva es formulada en primer lugar negativamente. Nace bajo el signo del fracaso moral, de la conciencia de un derrumbamiento de los valores tradicionales de la cultura española, y de un pesimismo a la vez existencial e histórico. Es la crisis señalada por la fecha embleática de 1898: la independencia de la última colonia española de ultramar. España fracasó definitivamente frente a América en nombre de los valores arcaicos bajo los que llevó la empresa colonial: la cruzada cristiana, la guerra de conquista, los valores antimodernos de heroísmo, la identidad mística con lo absoluto y la concepción primitiva de un poder sustancial, en fin, la prolongada resistencia contra los valores filosóficos de la ilustración.

Esta conciencia negativa subyace de manera general al ensayo español de este siglo. «España es una nación absurda y metafísicamente imposible», se dice en el *Idearium español de Ganivet*¹. «Raza atrasada, imaginativa y presuntuosa, y por lo mismo, perezosa e improvisadora, incapaz

para todos lo que signifique evolución... pueblo de mendigos e inquisidores...», había afirmado precisamente Costa². «La sociedad española... tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora», escribió Ortega en su famosa *España invertebrada*³. Y en sus *Meditaciones del Quijote* el muy celebrado escritor señalaba todavía más adustamente: «La realidad tradicional en España ha consistido en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España»⁴. En idéntico sentido escribiría algo más tarde Américo Castro: «La vida nacional consistió en procurar detener los golpes de quienes aplicaban la razón al vivir»⁵. O bien: «España es víctima de una doctrina elaborada hace cuatro siglos...», como especificaba Azaña en su obra *Tres generaciones del Ateneo*⁶. La «enfermedad crónica» diagnosticada por Ortega en su *España invertebrada*, y como un arcaico antagonismo del vivir-morir o del «vivir desviviéndose»⁷. La misma representación del «desvivirse» la había formulado ya mucho antes Ganivet señalando que España era una «perpetua guerra civil»⁸.

La primera formulación de este pesimismo histórico en los términos de la construcción precisa de un nuevo sujeto es debida al escritor Ángel Ganivet. «Reflexionando sobre el apasionamiento —escribe en su ensayo de 1987 *Idearium español*— con que en España ha sido defendido y proclamado el dogma de la Concepción Inmaculada, se me ha ocurrido pensar... que acaso ese dogma era el símbolo, ¡símbolo admirable!, de nuestra propia vida, en la que, tras larga y penosa labor de maternidad, venimos a hallarnos a la vejez con el espíritu virgen; como una mujer que, atraída por irresistible vocación a la vida monástica y ascética, y casada contra su voluntad y convertida en madre por deber, llegara al cabo de sus días a descubrir que su espíritu era ajeno a su obra, que entre los hijos de la carne el alma continuaba sola, abierta como una rosa mística a los ideales de la virginidad».

162

La estructura de este sujeto narrativo e histórico es simple. El radical punto de partida de Ganivet sigue siendo el núcleo esotérico de una España interiorizada, platónica o románticamente definida como trascendencia, como idealidad absoluta, heroísmo sublime o sublimación mística. El sujeto que construye es, no una realidad histórica y social, sino un sueño maravilloso. Es la ilusión de una aspiración absoluta. Es la estilizada madre mística. Es también la emblemática y gratuita interpretación del Segismundo de Calderón y del Quijote de Cervantes como la contraposición simple de la idealidad abstracta del más allá contra una realidad mundana condenada como lo negativo¹⁰.

Ganivet de ningún modo fue capaz de saltar mas allá de los estrechos límites epistemológicos de la España contrarreformista. Sin embargo, tampoco exaltó el idealismo místico y heroico, como sucedió más tarde en Maeztu y el nacional-catolicismo españoles. La trascendencia de la vida como sueño y la lucha contra los molinos de viento no solamente se contraponen contra la realidad mundana de la acción social y su devenir histórico. También revierte sobre la conciencia trascendente y la escinde interiormente. El nuevo sujeto narrativo es una fortaleza dividida.

La madre mística se convierte en la conciencia desgarrada entre una trascendencia que se sabe vacía y una secularidad que se sabe arruinada. Sus signos son el drama interior, la «postración espiritual», la «abulia», la «guerra civil», el «padecimiento», la «falta de formas positivas», los elementos, en fin, que configuran el panorama pesimista de la visión ganiviteana del futuro español.

La conciencia trágica: Unamuno

La conciencia escindida y el pesimismo histórico que lo acompañaba se erigieron, no obstante, en la obra de Ganivet, en punto de partida de un proyecto a la vez intelectual y social. Ésta gravitó en torno a la exaltación de alma mística y la defensa de un quijotismo *sui generis*¹¹. Luego se elevó a una suerte de fundamentalismo regeneracionista de la nueva vida espiritual (que hay que infundir) en los individuos y por ellos en la ciudad y en el Estado¹². Finalmente se proyectó en los sueños políticos de un Estado doctrinal católico¹³, en el rechazo de cualquier forma de espíritu reformista¹⁴, en la defensa de una refundición espiritualista del viejo imperio hispánico...¹⁵. Este fundamentalismo es también el punto de partida del ideal de casta desarrollado por el joven Unamuno¹⁶.

«Hay que buscar la tradición eterna en el presente, que es intra-histórica más bien que histórica, que la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente...», se dice programáticamente en el ensayo unamuniano *En torno al casticismo*. Esta definición idealista y absoluta de tradición se confundía, no obstante su reivindicada anhistoricidad, con vagas constelaciones históricas. Unamuno estilizó en este sentido mitificante al alma castiza identificándola con lo romano y lo romance, por ejemplo¹⁷, o también con los valores de la cruzada de la Reconquista, incluida la expulsión de los judíos y la eliminación de la cultura árabe. Unamuno llegó a defender esta identidad castiza como victoria espiritual sobre los valores de la Reforma¹⁸, y principio de un individualismo radical fundado en una concepción intolerante de la fe¹⁹, estrechamente ligada a una moral ascética, e identificada asimismo con un concepto místico de trascendencia²⁰.

La obra filosóficamente más intensa de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la existencia*, reitera estos mismos momentos. La crítica del espíritu de reforma y la ilustración, el rechazo de la autoconciencia intelectual del racionalismo moderno, la crítica contra el espíritu de la utopía o las expresiones de rencor antieuropeísta cierran en este ensayo el horizonte de un reaccionario tradicionalismo. Sin embargo, el pensamiento unamuniano traspone al plano de un subjetivismo de dimensiones místicas y existencialistas el drama histórico de una conciencia escindida entre su ser absoluto y tradicional, y el principio de una modernidad radical y crítica que rechaza.

La filosofía de Unamuno defiende por un lado el ser concreto, la realidad vital inmediata e irreductible del existente humano. Américo Castro hizo notar, más que la evidente relación de esta manera de pensar con el vitalismo alemán de comienzos de siglo, su profunda vinculación al pasado español islmámico-hebraico²¹. De acuerdo con esta tradición, filosofía y religión, conocimiento y moral, universo emocional y razón se conjugan en una totalidad de la persona, lo que Ibn 'Arab llamaba «vivir con todo su ser»²².

Pero esta dimensión existencial del ser se formula al mismo tiempo en el pensamiento unamuniano bajo una premisa negativa. La muerte es la radical experiencia que define este hombre concreto. En la citada obra *Del sentimiento trágico* se dice a este respecto: «El dolor es la sustancia de la vida... la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida... allí despierta el consuelo... el dolor nos dice que existimos... es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia... es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí...»²³.

164 Establecer una semejanza entre esta conciencia negativa o trágica, y el concepto existencialista del ser-para-la-muerte de Heidegger ha sido un lugar común de los hispanistas y es enteramente legítimo. A su vez, la obra de Unamuno resalta otro motivo fundamental que se encuentra también en *Sein und Zeit*: la crítica del reino impersonal de la «costumbre», o de la vana «felicidad inmediata», como un mundo insustancial, y por tanto carente de identidad, en fin, el universo opaco e indiferente de lo social. Es lo que Heidegger define como el reino del *man*. Frente a él y contra él, Unamuno blande existencialísticamente la consciente y radical confrontación de la vida con la muerte y la nada como principio de una existencia auténtica y de su autorrevelación como ser²⁴.

Ambos momentos, el rechazo del universo de la costumbre y la afirmación de la angustia y el dolor como principio constitutivo de la conciencia de sí auténtica son complementarios. Pese a su pretendida universalidad, la estructura de este sujeto narrativo revela negativamente una sustancia histórica. Este sujeto revela el desplazamiento de un conflicto histórico. El reino ético de la costumbre comprende precisamente las formas históricas de vida de una comunidad dada. Unamuno las rechaza de acuerdo con aquel idealismo subjetivo que ya había anunciado Ganivet. La madre mística tenía que abrazarse a su trascendencia en el más allá como único fundamento de su ser, amenazado por una realidad ético-social definida por los signos del conflicto y la decadencia. La definición trascendente del ser del hombre y como ansia de eternidad en Unamuno supone la misma indiferencia hacia su realidad ético-social. Así también la conciencia unamuniana se abraza a la experiencia de la muerte y el dolor y la nada, como fundamento trascendente de una existencia realmente amenazada por una profunda crisis social.

La obra más tardía de Unamuno reitera en parte la misma constelación, y en parte señala una original, aunque dudosa alternativa. *San Manuel Bueno Mártir* es la estilización de un alma eterna, principio sustancial de una identidad cristalina, mística, sublime, defendida en su abstracta positividad como puro ideal. Este nuevo sujeto narrativo quiere el bien, la paz y la felicidad, pero sólo como mero ideal, como virtualidad, como un reino interior del más allá. De nuevo se trata de la afirmación desesperada de un alma trascendente. Frente a él, la filosofía revolucionaria, reformadora e ilustrada que encarna su contraparte, el personaje de un «indiano» precisamente, representa lo negativo: la modernidad como amenaza. La reforma del entendimiento y de la sociedad es declarada como quimera ética, mientras que la trascendencia en un imaginario más allá es elevada a principio de autenticidad moral.

El cristianismo de Unamuno no sólo asumió, sin embargo, esta dimensión existencialista, heroica y mística, sino también lo que él llamó una dimensión agónica, luchadora, y por tanto polémica con respecto al formalismo racionalizado y rutinario del catolicismo eclesiástico español. Por este camino, Unamuno reencontró una perdida dimensión espiritual en el cristianismo. Es en este sentido muy valioso el esfuerzo de interpretación de la filosofía unamuniana de la existencia en su día desarrollado por el hispanista Martín Nozik: una experiencia de la fe y una expresión del sentimiento religioso como lucha y expresión de la existencia entera bajo las dimensiones contrincantes del dolor y el anhelo de ser, de la angustia y el amor. La fe que se levantaba con la energía de verdaderos guerreros contra sus sacerdotes-guardianes²⁵. En este concepto negativo de la fe reside, sin duda alguna, el lado más interesante y original de Unamuno.

165

La modernidad ambigua: Ortega

La construcción de un sujeto místico o mistificante, el alma heroica y sustancial de Unamuno, como opuesta al espíritu negativo de la Reforma y el racionalismo ilustrado europeo, significaban una idealizada vuelta al pasado, una regeneración de la España eterna, de una historia concebida como universo de fantasías, emblemas y quimeras. Frente a esta tradición se hiergue Ortega con un gesto retóricamente progresista, y melodramáticamente liberal y dialogante con el mundo.

Ortega elevó a programa la negación de la «España caduca», como lo formula en las *Meditaciones del Quijote*. Sus reflexiones y opiniones filosófico-periodísticas se presentaban como un pensamiento reformador. «Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra», proclamó, en efecto, el filósofo español²⁶. En clara oposición a Unamuno, que invocaba la continuidad de la tradición como principio de una identidad absoluta²⁷, Ortega afirmó la necesidad de una ruptura. «Tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición»²⁸. Frente a la concepción estática de la historia que patrocinaron Ganivet o Maeztu,

Ortega abogó por un cambio, por una concepción dinámica. «La realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España» –decía a este propósito²⁹.

Y, sin embargo, más allá de algunas brillantes invocaciones, y algunas alusiones chispeantes, las *Meditaciones* orteguianas, o su *España invertebrada* no aportan una vertebración analítica mínimamente transparente, ni dan solución conceptualmente definida al dilema de una situación social, cultural e histórica reconocida como «contradictoria». Sin duda, ambos ensayos están colmados de geniales ideas. Tratándose de Ortega no podía ser menos. Pero no arrojan una visión global y consistente. No construyen tampoco un pensamiento.

Es significativo el *leit motiv* de la primera de esas obras. Ortega utiliza el emblema, esquematizado hasta la caricatura, de un *quijotismo* trascendente que no se distingue sustancialmente del trascendente, místico, heroico y quimérico quijotismo de un Ganivet, un Unamuno y un Maeztu: «... en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno... creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas» –escribe a este respecto³⁰. Allí donde Ortega trata de sintetizar en una imagen la construcción subjetiva de la nueva identidad abierta y reformadora, allí también cae en la ambigüedad de una construcción conceptualmente arcaica.

166 Por dos razones quiero circunscribir mi crítica de la filosofía cultural de Ortega al tema de la élite. Primero porque el concepto de élite definido por el filósofo español significa la construcción de un nuevo sujeto histórico. La élite es, desde esta perspectiva, correlativa y opuesta al concepto de casta. En segundo lugar, porque su definición de élite pone de manifiesto los límites de su concepto de modernidad.

El concepto orteguiano de élite nació como conciencia de una ausencia en el panorama pesimista de la modernidad española³¹. La élite era lo que tenía que ser inventado. Se trata de un viejo problema que desde Ganivet hasta Llorens recorre todo el ensayo español. En 1926, Ortega definía la élite, sin embargo, en los términos de un platonismo trivial, como «función predominantemente inútil, un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad». Positivamente la tarea del intelectual tenía que ver con la prua «frucción de ver», lejos de cualquier responsabilidad social precisamente³².

Nada de los valores intelectuales del humanismo y la ilustración. Ni mucho menos un planteamiento estrictamente moderno del papel del intelectual en las sociedades industriales complejas. En su lugar, Ortega invocó un aristocratismo *sui generis* que presupone una noción jerarquizada como único principio de cohesión social de las «masas»³³, un principio arcaico de «ejemplaridad» y «docilidad», el carácter unilitealmente constituyente de la comunidad por parte de esa casta intelectual³⁴, y hasta una afín concepción entre carismática y mesiánica de las

élites. «La misión de las masas no es otra que seguir a los mejores» —escribe a este respecto el filósofo³⁵—.

La crítica de la decadencia española de Ortega, y su proyecto reformador de la «España posible» anticipa, al mismo tiempo, la acción política de una minoría definida bajo un principio jerárquico de transformación social, basado en los valores de ejemplaridad y obediencia, sin otra legitimación de su papel dirigente que el ideal pre o anti-moderno de una autoridad carismática³⁶.

Ambigua modernidad. Sin duda, Ortega vio o vislumbró el problema. Lo atacó abiertamente. Ausencia de élite. No autonomía. Falta del espíritu educador que inauguraron la Ilustración, y el humanismo antes que ella. La ausencia de élites se plantea precisamente en su obra como el reverso del atraso español. De ahí también que la defensa de la élite se identifique con una voluntad de innovación y reforma. Por otra parte, sin embargo, ninguna referencia a los contenidos efectivos y a la discusión histórica sobre el papel social del intelectual en la Europa ilustrada y romántica. Para no hablar ya de la Europa de las vanguardias históricas de comienzos del siglo XX, sobre la que Ortega dió sobradas pruebas de no entender nada. De ahí que, a renglón seguido de su tesis pesimista sobre el Gran Ausente de la historia social y cultural española, Ortega pueda pronunciar: «que España no haya sido un pueblo «moderno»; que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho»³⁷.

167

La reforma de la memoria: Castro

También el análisis histórico de Américo Castro arranca de una conciencia pesimista. «España, o la historia de una inseguridad», reza el capítulo introductorio de su obra *España en su historia*. «Inanidad», «vivir desviviéndose», «oquedad», «dolencia insanable», «enfermedad crónica», «vivir-morir», son algunas de las metáforas que protagonizan su ensayo histórico. Castro comparte con Ortega la nostalgia por la España que hubiera podido ver; nostalgia también por aquella comunidad guiada por élites inteligentes y una actividad intelectual tan intensa como la conocieron las ciudades ibéricas del medioevo³⁸. Pero Américo Castro adoptó, a diferencia de sus antecesores, una posición intelectual analítica y crítica.

La casta, el postulado mítico del idealismo histórico de Ganivet o Unamuno, y en un sentido profundo la premisa del concepto carismático de élite en Ortega, es reformulada por Castro como una concreta realidad histórica. «La casta dirigente —escribe en este mismo sentido— creyó poder viir sola, aferrada a su creencia y a su sentimiento de ser superior, y notaba el *vacuum* irremediable en que estaba sumida al intentar salir de su encerramiento personal...

Asido al nimbo de su creencia, confiado en sí mismo y ansiando expresar lo sentido por su alma, el español se lanzó a henchir el planeta de resonancias heroicas...»³⁹. Profusión de héroes y caudillos («voluntad de fundar» lo llamaba Azaña en su ensayo sobre Ganivet⁴⁰), integralismo y absolutismo de la persona, hidalguismo, identidad basada en la posesión de una creencia mejor que los demás pueblos, avidez de oro, desprecio e incapacidad de señorío y de imperio, o anarquismo, son expuestas por Castro como condiciones históricas específicas bajo las que la España cristiana trató de defender su identidad frente a las culturas españolas que había rechazado militar y políticamente, y en nombre de valores racistas y religiosos⁴¹.

La obra de Castro debe contemplarse bajo el aspecto central de su descubrimiento de un diálogo entre las tres culturas históricas españolas, la judía, la árabe y la cristiana, sin embargo, truncado a lo largo de la historia moderna de España hasta el día de hoy. Semejante descubrimiento posee una clara dimensión intelectual y polémica. Significó una ampliación de la conciencia histórica española a una realidad cosmopolita, dialogante e inteligente, contrastada con los valores casticistas del siglo xx español. «Su propósito —como ha escrito Paulino Garagorri— excede el ámbito de la investigación del pretérito y se proyecta hacia la obtención de una vida social española exonerada en lo posible de un lastre negativo adquirido en ese pasado»⁴².

168 Por un lado, Castro reconstruyó la historia de la edad moderna española poniendo de manifiesto la riqueza y multiplicidad de sus tradiciones, culturas y formas de vida. El resultado de semejante perspectiva fue la construcción de un sujeto abierto, cosmopolita y dialogante allí donde se había impuesto la identidad de una cultura uniformada, monolítica e intransigente. Por otro lado, Castro ponía al descubierto al gran ausente de la historia cultural española: la cultura hispano-judía. Ella se revelaba ahora como la clave fundamental para una crítica hermenéutica de la identidad tradicional española y sus valores espirituales.

La perspectiva de Castro plantea dos dilemas. Por un lado su mirada ponía al descubierto una historia abscondita y un universo de valores cargado de tensiones emocionales, donde se mezclan elementos de intolerancia y racismo, bajo la conflictiva pantalla de la expulsión y el exilio. Esta mirada negativa e inquietante ha generado una respuesta agresiva a la obra de Castro, que comprende desde los ataques de Sánchez Albornoz hasta las estrategias más sofisticadas de desviación de sus tesis, propuesta por Maravall. Pero, además, Castro creaba con este análisis una nueva mirada sobre la realidad española. De acuerdo con sus tesis la cultura o las formas de vida españolas solamente pueden comprenderse desde los límites exteriores de las culturas que había expulsado: la islámica y la judía.

Esta «extraterritorialidad» de una cultura española cuyos valores más sobresalientes vivían «al margen» de la realidad tradicional española, según las palabras de Castro, fue asimismo una

preocupación central de Vicente Lloréns. Desde la expulsión de los judíos en 1492 hasta el exilio de 1936, la historia espiritual española se hace, de acuerdo con este hispanista, a base de exclusiones⁴³. La «discontinuidad», la ruptura, el ocultamiento de la vida intelectual son, en consecuencia, las características centrales de la historia cultural española⁴⁴.

El proyecto intelectual de Castro se cristaliza en torno a una interesante metáfora: la **morada vital**. Vividuría y morada vital, angostura del vivir español o de sus formas de vida, vivir muriendo o vivir desviviéndose son conceptos claves de la obra de Castro. Estas metáforas reflejan una preocupación afín a las perspectivas sobre la crisis española planteadas por Ortega y Unamuno, Fernando de los Ríos o Manuel Azaña. Los temas de la invertebración, del permanente conflicto de la sociedad española consigo misma y de su indefinida guerra civil configuran, en las mejores páginas periodísticas de Ortega, una perspectiva bastante similar. También en las congojas unamunianas reside una intuición semejante sobre la imposibilidad de una forma equilibrada de vida, de una paz, un sosiego o una convivencia equilibrada en la realidad histórica y social española. La propia pregunta existencial de Unamuno en pos de la eternidad, su enfático anhelo de «cimiento», de «suelo firme» o de la «roca de la vida» describen una idéntica preocupación. También Unamuno fue, al fin y al cabo, un español desterrado, un español sin morada.

La morada vital definía el espacio interior de un sujeto virtual. Teresa de Ávila lo describió al mismo tiempo como castillo interior y ciudad ideal. La morada espiritual es la comunidad ideal que en el espacio real de las destruidas comunidades históricas españolas ya no tenían cabida. A Teresa de Ávila las puertas a esta comunidad real le habían sido cerradas precisamente en su triple condición de judía, mujer y expresión de un sentimiento religioso colectivo de características anti-institucionales⁴⁵.

169

En el pensamiento de Américo Castro el concepto de morada apunta en una dirección opuesta. No se trata del castillo interior de una identidad ideal en el sentido de Unamuno. Tampoco de establecer una conciliación entre tradición y modernidad en nombre de un vitalismo retórico, como sucede en Ortega. Más bien Castro emprende la tarea de reconstruir los conflictos y condiciones sociales bajo las que se impusieron los valores trascendentes de la casta. Eso significaba destruir el castillo y el encastillamiento interiores de una identidad sustancial y mítica, de un concepto existencialista del individuo en términos de trascendencia de lo absoluto y de la «complementaridad» entre la plenitud y la nada que definieron el concepto unamuniano del «sentimiento trágico».

Se trataba de una doble tarea. Por una parte había que romper la identidad tradicionalista, reconstruyendo sus fracturas y sobreposiciones históricas; por otra, era preciso transformar el espacio social de la cultura española de una verdadera morada, en una real comunidad, no la comunidad ilusoria de héroes y santos, e identidades trascendentes.

La mirada de Castro resulta hoy incontemporánea por lo menos bajo dos aspectos centrales. En primer lugar, su énfasis en las raíces hebreas e islámicas de la cultura española se contrasta con el deseo de la España contemporánea de identificarse con los valores del Occidente cristiano. En segundo lugar, su análisis de los valores arcaicos de la España moderna, ligados a su pasado islámico y a la confrontación entre las tres religiones, tampoco es congruente con la nueva imaginaria histórica del eterno progresismo español.

Una cita del historiador que ha asumido implícita o explícitamente un papel predominante y normativo en la España postfranquista, José Antonio Maravall, ilustra con elocuencia la representación de un nuevo sujeto narrativo. «La aventura de los españoles en América fue uno de los primeros y más grandes hechos del hombre renacentista, nuevo personaje en el escenario de la modernidad»⁴⁶. El descubrimiento de América es vaciado de sus conflictivos contenidos semánticos en nombre de una palabra frívola: la «aventura». Su portador histórico ya no es aquella Castilla primitiva, mística y heroica que estilizó la generación del 98. El sentido político y teológico de la conquista no se plantea como la extensión de la Reconquista, con todos sus componentes religiosos, místicos y literarios de cruzada o de Guerra Santa contra el hereje, como había apuntado Américo Castro precisamente⁴⁷. Ya no se trata de la exaltación romántica y heroica que esgrimía todavía Claudio Sánchez Albornoz cuando recordaba «el espíritu religioso y guerrero, místico y codicioso a la par, de nuestras gestas de más acá del Atlántico»⁴⁸. Mucho menos, claro está, se trata de la retórica de la «realización verdadera del concepto cristiano-católico del vivir», más próxima, sin embargo, de la realidad del descubrimiento y la conquista de América durante los reinados de Isabel y Carlos V, y de sus mismas legitimaciones jurídico-teológicas⁴⁹. De acuerdo con Maravall, la colonización americana, la aventura, es la consecuencia lógica de una premisa superior: el hombre europeo. Con él comienza una nueva representación de la historia española: el nuevo sujeto.

170

NOTAS

¹ A. Ganivet, citado por Bernhardt Schmidt, *Spanien im Urteil spanischer Autoren*, Berlín, 1975, p. 124.

² Citado por Bernhard Schmidt, *Spanien im Urteil spanischer Autoren*, Berlín, 1975, p. 295.

³ Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, 1981, p. 77.

⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1987, p. 141.

⁵ Américo Castro, *España en su historia*, Barcelona, 1984, p. 22.

⁶ Manuel Azaña, *Tres generaciones del Ateneo*, p. 128.

⁷ Américo Castro, *España en su historia*, Barcelona, 1984, pp. 22 y ss.

⁸ *Ibid.*, pp. 51, 108 y 125.

⁹ Ángel Ganivet, *Idearium español, El porvenir de España*, Madrid, 1981, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹¹ *Ibid.*, pp. 10, 18 y 148, donde Ganivet reformula un ideario brutal de reconquista espiritual y cruzada trascendente en nombre de un espiritualismo quimérico esgrimido bajo un Quijote caricatural y emblemático, «creación ideal... fe en las propias ideas... renacer... marcar con el sello de nuestro espíritu» son las consignas finales que cierran este breve ensayo.

¹² *Ibid.*, pp. 131 y s., y 126.

¹³ *Ibid.*, pp. 17-27: «España se halla fundida con su ideal religioso, y por mucho que fueran los sectarios que se empeñasen en «descatolizarla», no conseguirán más que arañar un poco la corteza de la nación».

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 127-28: «si... lográsemos reconstituir la unión familiar de todos los pueblos hispánicos, e infundir en ellos el culto de unos mismos ideales, de nuestros ideales, cumpliríamos una gran misión histórica, y daríamos vida a una creación, grande, original, en los fastos políticos...».

¹⁶ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, en: M. D. U., *Obras selectas*, Madrid, 1950, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, 65.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 70-71: « España que había expulsado a los judíos y que aún tenía el brazo teñido de sangre mora, se encontró a principios del siglo XVI enfrente de la Reforma...» Esto dice uno de los españoles que más y mejor ha penetrado en el espíritu castellano, que más y mejor ha llegado a su intra-historia...»

¹⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁰ *Ibid.*, pp. 109 y ss.

²¹ *Ibid.*, pp. 558 y s. Castro destaca en este lugar aquella diferencia filosófico-religiosa entre lo que llama la concepción hispano-islámica e hispano-hebraica y la concepción clásico renacentista en un sentido de esclarecer ciertamente aquella perspectiva vitalista de Unamuno, dándole un sentido profundo históricamente y fecunda desde el punto de vista analítico. «El hombre creado de la Biblia resultó fallido una y otra vez... El hombre islámico... (es) un perdurable ensayo en el cual se ejercitan sin cesar los dedos de su creador... Sólo el griego, entre los antiguos, y su continuador, el racionalista europeo, pretendieron alcanzar la segura y absoluta verdad del ser.»

²² Américo Castro, *España en su historia*, Barcelona, 1984, p. 301.

²³ *Ibid.*, pp. 181 y ss. «Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia... quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí...» (p. 185).

²⁴ *Ibid.*, pp. 181 y s.

²⁵ Martin Nozík, *Miguel de Unamuno*, New York, 1971, pp. 38 y ss.

²⁶ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1987, p. 32.

²⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico*, *op. cit.*, pp. 32 y s.

²⁸ Ortega, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 141.

²⁹ *Ibid.*, p. 74.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, pp. 93 y s.

³² José Ortega y Gasset, «Parerga, Reforma de la inteligencia», en *Revista de Occidente*, núm. XXXI, enero 1926, pp. 122 y ss.

³³ José Ortega y Gasset, *La España invertebrada*, *op. cit.*, p. 76.

³⁴ *Ibid.*, pp. 86 y s.

³⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁶ *Ibid.*, p. 114.

³⁷ *Ibid.*, p. 110.

³⁸ *Ibid.*, p. 511: «Si la vida española se hubiera desenvuelto en un ritmo de calma y armonía, la mezcla de cristianos y hebreos...»

³⁹ Américo Castro, *España en su historia*, *op. cit.*, p. 571.

⁴⁰ Manuel Azaña en Ángel del Río y M. J. Benavente, *El concepto contemporáneo de España*, Buenos Aires, 1946, p. 391.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 564 y ss., y *La realidad histórica de España*, México, 1975, pp. 252 y ss.

⁴² Paulkino Garagorri, *op. cit.*, p. 126. Cf. también p. 44, donde se refiere a su labor de esclarecimiento y al valor terapéutico de su obra, dos motivos clásicos, por así decirlo «empedoclianos» de la labor intelectual y filosófica de la ilustración.

⁴³ Vicente Loréns, *Literatura, historia, política*, Madrid, 1967, p. 223.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁵ Tal el caso de Vives y de Juan de Valdés.

⁴⁶ José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos*, Madrid, 1986, p. 453.

⁴⁷ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁸ Claudio Sánchez Albornoz, *La Edad Media española y la empresa de América*, *op. cit.*, p. 33: «Las creaciones colonizadoras americanas de los españoles enraizaron en la historia medieval peninsular... En contraste con el ambiente burgués y heterodoxo, de signo moderno, postrenacentista y postluterano que preside la colonización inglesa en América...»

³⁹ Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*, Madrid, 1944, p. 11.