



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: El pensamiento español y la idea de América

Autor: Monclús Estella, Antonio

Forma sugerida de citar: Monclús, A. (1987). El pensamiento español y la idea de América. *Cuadernos Americanos*, 2(2), 142-175.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 2, (marzo-abril de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

EL PENSAMIENTO ESPAÑOL Y LA IDEA DE AMÉRICA

Por Antonio MONCLÚS ESTELLA
MÉDICO, ESPAÑA

1. *El sentido de la identidad del pensamiento español*

a. La polémica sobre la identidad española

UN análisis sobre la idea de América a lo largo del proceso histórico español se encuentra antes o después con el problema planteado de la identidad del pensamiento español. Y esto no solamente porque es lógico buscar el sentido de la propia identidad, en este caso la del pensamiento español, sino porque esa España que va a trasplantarse a América va a plasmar en el continente americano una serie de características, de paradojas, de problemas y tensiones que son las que constituyen precisamente la propia identidad de España y, por extensión, del pensamiento español, como hace notar Pierre Vilar en su *Historia de España*.¹ Por ello, al analizar la identidad del pensamiento español estamos analizando consiguientemente la propia identidad del ser español.

Una identidad no siempre fácil de definir, ni siquiera de encontrar. Llamen la atención unas palabras escritas por Américo Castro en *Sobre el nombre y el quién de los españoles* en las que confiesa su preocupación durante años por intentar asentar la historiografía de los españoles sobre unas bases que permitan explicar una serie de factores básicos en la historia y la identidad española. Por eso consideró que

era necesario explicar en forma plausible la peculiar situación de nuestro pueblo dentro de la vida y de la cultura de Occidente, su crónico descontento, sus luchas fratricidas, el ciego estallido de furias. Su imperio político se extendió por amplias y muy ricas zonas, duró más de tres siglos y, sin embargo, España no se enriqueció, ni los

¹ Pierre Vilar, *Historia de España*, París, Librairie Espagnole, 1960.

españoles se pusieron a tono con la cultura científica y económica de los pueblos vencidos. . . Los españoles no supieron, o no pudieron, crearse una situación culturalmente suya, políticamente firme y viable.²

Este es un tema de permanente actualidad, a cuyo tratamiento se le da en algunas ocasiones mayor importancia, como por ejemplo en nuestros días. Baste así recordar entre otros hechos, las Jornadas que bajo el título genérico *¿Qué es España?*, analizaron la identidad española en Gerona, en un Coloquio celebrado en el mes de febrero del año 84 y asimismo las Jornadas celebradas unas semanas después en Salamanca sobre un tema semejante.

En uno y otro coloquios se puso bastante de relieve, en primer lugar, una característica que podríamos denominar la conflictividad constituyente de la identidad de lo español. Una conflictividad que se reclama en ocasiones de manera apologética por muchos que, además, y de manera paradójica, niegan o la oportunidad o la fuerza temática de un análisis como el de la identidad española.

Como veremos, en esa paradoja radica tal vez otra de las características fundamentales de la identidad española. Y, por otro lado, de la conflictividad y de la paradoja surge una tercera, que es esa especie de tensión más o menos patente entre diversos modelos nacionales que por una serie de razones históricas están menos marcados en algunos momentos, mientras que en otras ocasiones sobresalen por la fuerza de sus rasgos característicos y peculiares. Bosch-Gimpera, en *El problema de las Españas*, señala con claridad el sentido de esa contradicción española, en virtud de la cual España

se halla en perpetuo periodo constituyente y son los mismos valores esenciales de la cultura española los que atraen una constante tensión y sobre los que no se está de acuerdo. Ello impide un desarrollo normal y las crisis los perpetúan. Mientras, en determinados momentos, España parece adelantarse a su época, en otros corrientes universales tardan en aclimatarse a ella y el país parece estar bajo el peso de fuerzas retardatarias.³

Esa contradicción se revela incluso cotidianamente, en ciertas épocas, en determinados lugares españoles. Hasta el punto de que

² Américo Castro, *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 117.

³ Pedro Bosch-Gimpera, *El problema de las Españas*, México, UNAM, 1981, p. 293.

Bosch afirma en un artículo de 1943 que hay palabras "tabú", como "España", "región" o "nación". La prueba es que "buenos amigos de la otra parte del Ebro no seguirán conversando con vosotros si no aclaráis si los catalanes son españoles o no, y si habláis de la nación catalana, corregirán inmediatamente: 'región'..."⁴

En efecto, es significativo que se suele casi siempre comenzar por tratar la cuestión relativa al sentido del Estado frente al sentido de la Nación o de la nacionalidad. Basta releer las páginas que reseñaron el coloquio de Gerona⁵ para poder comprobar la preocupación de los historiadores, intelectuales, pensadores en general, sobre cómo se puede analizar el tema de la identidad, comenzando precisamente por el planteamiento, que es algo más que político, de un análisis en profundidad del concepto y del sentido de lo nacional.

Toda la polémica absolutamente actual y constitucional sobre el problema autonómico trasciende de hecho los límites de lo estrictamente administrativo, puesto que hunde sus raíces en la conformación histórica de la propia identidad de España. Por eso el citado Coloquio de Gerona parece cerrarse con el análisis del sentido de lo autonómico dentro del Estado español y de la urgente necesidad de reconocer un deseo de nacionalismo en la pluralidad de naciones que constituiría esa encrucijada de pueblos que de algún modo es España.⁶ Por eso va siendo relativamente frecuente encontrar expresiones que hablen o de España como de nación de naciones o de España como conjunto de nacionalidades o incluso, como hacía notar en esas mismas fechas Savater, de las "Espanyas de España".

Manteniendo una opinión polémica, Savater llega a escribir que hay nacionalidades que precisamente se definen como resistencia contra lo español, y por eso cree que pese al tiempo que lleva funcionando nadie se cree del todo lo de que España es una, y pese a los esfuerzos por beatificarla, lo cierto es que, añade, la unidad de España sería más bien un fracaso histórico y todo lo más un reto político, entre otras cosas porque al menos dos importantes componentes del conjunto hispánico, es decir, el País Vasco y Cataluña, nunca se han sentido auténticamente España, sino prisioneros de España, colonias de España o víctimas de España.⁷

⁴ *Op. cit.*, p. 223.

⁵ *El País*, 24 de febrero de 1984, p. 30.

⁶ *El País*, 26 de febrero de 1984, p. 36.

⁷ "Las Espanyas de España", *El País*, 29 de febrero de 1984, p. 9.

Y Rubert de Ventós escribía, utilizando el elemento psicoanalítico del diván, que en realidad en ese Coloquio el solo enunciado *¿Qué es España?*, el sólo invertir los papeles y preguntarle a España desde la periferia cuál es su problema, había abierto en Gerona un nuevo tipo de discurso: parecía que el diván cambia de hombre.⁸

El propio Francisco Ayala retoma el tema de la identidad nacional con ocasión de un recuerdo sobre la figura de Ángel Ganivet y de alguna manera concluye que se favoreció a lo largo de mucho tiempo la forja de un concepto de España que estaba centrado en la supuesta Castilla Imperial, alimentándolo con una retórica que iba desde el refinamiento de los grandes prosistas y poetas hasta la baratura de los signos de la hispanidad que constituyen la parafernalia del patriotismo tradicional.⁹ Pero semejante preocupación por la búsqueda de la identidad de España desde unos planteamientos en ocasiones radicalmente cuestionadores de una situación oficialmente aceptada, va a provocar también la respuesta de quienes como Juan Goytisolo, piden que se abandone de una vez el amoroso cultivo de las señas de identidad comentando el célebre título de una novela suya.¹⁰

Y más radical es aún la postura adoptada por Laín Entralgo cuando precisamente bajo un título escueto y significativo, *Ser español*, sostiene que, sin problemas, es español por nacimiento, por educación y por decisión, nacido en España, educado en España y que habiendo podido optar ha preferido seguir viviendo en España. Y así, recordando un célebre aspecto doctrinal tomista, sintetiza diciendo que por haber aceptado ser libremente lo que es al adquirir conciencia de sí mismo precisamente lo que ya era, por eso puede decir que *hispanum sum mea voluntate*; por su voluntad y no sólo por haber nacido en ese rincón del planeta es por lo que ciertamente se considera español.¹¹

Laín añade que en una breve síntesis ese sentido del ser español que él reivindica y encuentra fundamental se basa en que se siente continuador y heredero de la españolía a que con su obra ha dado realidad la siguiente serie de españoles: los humanistas del siglo XVI y los médicos que en ese mismo siglo siguen y mejoran la anatomía de Vesalio, los *novatores* de fines del siglo XVII, los

⁸ "El diván cambia de hombre", *El País*, 10. de marzo de 1984, p. 9.

⁹ Cf. "La identidad nacional", *El País*, 16 de marzo de 1984, p. 11.

¹⁰ Cf. "Abandonemos de una vez el amoroso cultivo de nuestras señas de identidad", en *El País*, 10 de abril de 1984, p. 11.

¹¹ Cf. "Ser español", en *El País*, 23 de marzo de 1984, p. 11. Véanse también sus "Prosas Testamentarias" en el mismo periódico del 4 de abril de 1984, p. 11 y del 24 de abril de 1984, p. 11.

protagonistas de la módica Ilustración dieciochesca que son Feijóo, Mayans, los caballeritos de Azcoitia y los Amigos del País, Campomanes y Jovellanos, y dando un salto al siglo xx, Goya, cierto Balmes, Giner, Costa; y en este siglo, los mejores de la generación que levanta su cabeza en torno a los años de la Restauración como Cajal, el segundo Menéndez Pelayo, Hinojosa, Ribera, San Martín; asimismo los críticos de la generación siguiente, la del 98, incluyendo en ella a Margall, Menéndez Pidal, Asín Palacios y del mismo modo casi todos los que integran el grupo generacional del que el propio Laín se considera hijo histórico, es decir, Ortega, D'Ors, Marañón, Américo Castro, Blas Cabrera, Augusto Pi y Suñer, Río-Ortega y tantos otros.

Pese a la evidente diversidad histórica e ideológica de todos estos españoles citados por Laín, su tesis es que sí existen entre ellos, precisamente en tanto que españoles, rasgos comunes suficientemente caracterizadores. En el análisis que sigue, Laín va a responder al reto que supone desvelar esos rasgos para implícitamente acceder al sentido de la identidad, para él indiscutible, de lo español.

b. La enseñanza del proceso histórico moderno. La función del modelo castellano

EN cualquier caso considero que es necesario poner de relieve una vez más, en un contexto que trate de analizar el pensamiento español, máxime de cara a lo que significó la idea de América, que un análisis histórico por desprejuiciado que sea no puede menos de señalar la evidencia de la prioridad del sentido de lo castellano y de la identidad de Castilla en el laberinto español, por utilizar una imagen de Brenan.¹² Y ello es así porque precisamente en el momento en que se descubre América, en 1492, suceden otros dos hechos absolutamente fundamentales y constituyentes para los siglos posteriores, es decir, la expulsión de los judíos y la conquista de Granada.

No se puede olvidar, en efecto, que el Imperio Español se va a formar sobre esos hechos históricos y sus complejos componentes políticos, económicos, psicosociales, culturales. Américo Castro ha mostrado bien que los árabes y los judíos fueron mucho más que un elemento secundario, y algo muy distinto de un simple oponente

¹² *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, París, Ruedo Ibérico, 1962.

extranjero y extraño a lo que se ha pretendido que fuera lo auténticamente español por parte de la interpretación dominante que escribió la historia.

Por lo demás, el Imperio Español en su desarrollo y decadencia revela esa contradicción que A. Castro plantea cuando escribe que

el imperio español fue concebido, construido y deshecho a causa de la cooperación y de los odios entre sus tres castas. En España y en su imperio triunfó la energía y el arte de imperar de la casta hidalga, militar y religiosa, y fueron ahogados los intentos de formar una ciencia y una cultura a tono con las de Europa... En prieto enlace con el conflicto entre la honra castiza de los cristianos viejos y el no menos castizo interés de los cristianos nuevos en hacerse valer, comprendemos ahora la diferencia entre las precarias relaciones entre España y sus Indias, y las florecientes entre Inglaterra y Holanda con sus colonias ultramarinas.¹³

Por otra parte, todo lo anterior no es ajeno a la primacía de Castilla en el mapa geográfico español. Más aún, de alguna manera esa prioridad de Castilla en la conformación de la España moderna se va a hacer en oposición al sentido e identidad de otros pueblos de España, y en particular en ese momento del pueblo aragonés cuya importancia era paralela a la de Castilla. Si analizamos tanto la identidad de las instituciones, de la estructura política, y de la cultura y espíritu de convivencia del reino de Aragón, como su proyección mediterránea, podemos ver un cierto espíritu federal absolutamente moderno, y una búsqueda de la integración en una unidad superior como era el reino de Aragón de los diferentes pueblos que lo iban conformando, pero sin exigir para ello la uniformidad y el abandono de las propias señas de caracterización. Cabría recordar que no sin fundamento se ha atribuido a Fernando el Católico, rey de Aragón, una importante relación con *El Príncipe* de Maquiavelo, manual de lectura de la mayor parte de los políticos de casi todo un siglo que fue el que abrió las puertas de la modernidad en Europa.

En cualquier caso, en este tema tan estudiado y todavía hoy polémico, tal vez no se considera el punto central de la cuestión cuando se sostiene que lo que admira Maquiavelo de Fernando el Católico es precisamente su imperialismo más o menos centralista. De hecho, esa característica de alguna manera fundamental de *El*

¹³ Américo Castro, *Sobre el nombre y el quién de los españoles* en OC, p. 121.

Príncipe, el tan debatido concepto de la razón de Estado —eje de su presunta modernidad—, parece estar más en la línea de unos usos de pactos y estrategias que se irán consolidando en Occidente y que no son lejanos a la figura de Fernando. Esta metodología se diferencia bien claramente de un espíritu que reconoce abiertamente que la posesión de la verdad justifica plenamente el recurso a la fuerza, sin necesidad de tener que presentar el ejercicio de la dominación de una forma más solapada y pretendidamente "moderna".

Así, el espíritu castellano, en cierto modo fiel también a la imagen del castillo que inspira su nombre, es mucho más uniformista, mucho más unitarista, y en ese sentido mucho más cerrado y como consecuencia mucho más intransigente con respecto a las diferencias de pueblos, de naciones, de instituciones, de culturas y de un proyecto político futuro.

Hay que hacer notar que debido a consideraciones de espacio no se puede matizar en detalle todo lo que sería deseable. Ahora bien, en el presente texto cuando se habla de espíritu o de modelo castellano se debe entender referido al nivel de estructura social, con lo que ello conlleva de organización política, la cual en su perspectiva moderna ciertamente entraña el concepto de Estado, independientemente de las propias contradicciones que pueda tener en ocasiones, en el caso español, con la teoría política de la época. Y a su vez, en estrecha relación con el componente cultural, que precisamente va luego constituyendo una identidad cultural o bien un concepto de cultura en la línea de lo que entiende la antropología cultural.

Por eso cuando decimos que es el modelo castellano el que se lleva a América, se está obviamente diciendo que lo que se lleva es el modelo oficial, que lo que se impone como tal se debe entender respecto de estructura social, de organización política con sus implicaciones en el aparato jurídico, que desde luego era básicamente diferente del aparato jurídico aragonés, entre otros. Ahora bien, ese modelo castellano, en el sentido señalado, estaba construido sobre la base de una imposición; imposición sobre otra serie de modelos que existían pero que fueron acallados en el momento hispánico, el árabe, el judío, el aragonés, el vasco, etcétera. Toda esa serie de modelos estaba pugnando siempre por manifestarse desde entonces, tanto dentro de España como en la propia América, o bien porque se han manifestado en forma pasiva, como permite ver la toponimia, los apellidos, las costumbres, etcétera, que llegaban a América a través de diferentes períodos y circunstancias,

O bien porque de hecho a veces se han revelado de manera conflictiva, con enfrentamientos civiles, como por ejemplo al final de la dinastía austríaca en la guerra civil que va a anular o pretender anular todo lo que se oponía a la concepción centralista del Estado oficialmente identificado con eso que llamamos el modelo castellano.

Por otra parte hay que subrayar, al referirnos al concepto de modelo castellano, que estamos hablando de estructura política consagrada como tal tras una serie de procesos políticos y militares, pues es de justicia recordar que dentro del espíritu castellano había también una serie de elementos que se opusieron con fuerza a la constitución como tal de un modelo centralista y autocrático de Estado y a la identificación de esto último con el espíritu castellano. En esa línea las aspiraciones sociopopulares y psicoculturales que subyacen en las guerras de las comunidades son reveladoras de cómo la lucha comunera va a tratar de rechazar radicalmente la imposición de un modelo como el anteriormente comentado.

De este modo hay que reconocer en justicia que, de alguna manera, en la institucionalización histórica del concepto de modelo castellano hay también no solamente una represión de otros modelos que existían en la Península Ibérica sino que a su vez hay una feroz represión de unos fenómenos específicamente castellanos que por la razón de la fuerza quedan trasladados a la marginalidad de los procesos históricos fracasados. Por eso es por lo que Pierre Vilar señala que la España que va a América es la España que lleva dentro toda una serie de contradicciones fundamentales, no sólo las contradicciones en el interior del modelo instituido oficialmente como castellano, sino además las contradicciones que conlleva explosivamente en su interior un modelo uniformista logrado a base de la fuerza y de la reclusión al silencio, a la persecución o a la expulsión de todo aquello que disienta del modelo oficial.

Por una serie de avatares históricos el momento en que se descubre América es cuando se juntan las coronas de Castilla y Aragón, y por una serie de avatares históricos antes o después se va imponiendo, y precisamente muy en parte por la importancia que tuvo la conquista de América, el modelo castellano por encima del modelo aragonés hasta el punto de pasar como representativo del modelo español en cuanto tal.

Ése parece ser el sentir de los cronistas de Indias cuando frecuentemente hablan de Castilla o de España de manera indistinta, o bien simplemente dicen "los castellanos", "Castilla", para referirse a quienes van llegando a América como descubridores y

conquistadores. Vasco Núñez de Balboa, en su célebre *Carta al Rey*, señala cómo ha procurado saber lo que narra de muchos caciques e indios, averiguándolo de muchas maneras y formas, "dando a unos tormento y a otros por amor y dando a otros cosas de Castilla". Antonio de Herrera, cuando se refiere a "De dónde tuvo principio la población de las Indias, y por qué se llamaron Indias", escribe que de la extremidad oriental y occidental no parece cosa más probable que lo dicho, "en decir que sólo se ve que las gentes del Nuevo Mundo se parezcan en el color a las orientales, y de las otras partes más políticas de Europa no parece haber rastro del pasado, antes que nuestra gente castellana...". Fray Toribio de Benavente (Motolinía), en su *Historia de la Nueva España*, tratado II, al referirse a un grupo de indios de Xochimilco y Choloyán, poblaciones cuyo convento iba a quedarse sin frailes, dice que yendo a México, penetrando en la iglesia de San Francisco, pedían con insistentes ruegos que no les desampararan ahora después de bautizados y casados, argumentando: "acordaos que muchas veces nos decíades, que por nosotros habíades venido de Castilla, y que Dios os había enviado".

Esa Castilla que va a América, esa España que va a América, que ha exigido ya la fidelidad a una fe, la católica, que ha exigido el abandono del país o la conversión a los judíos, a los árabes de Granada, va a exigir lo mismo a los pueblos de culturas indígenas autóctonas más allá del Atlántico, y el famoso testamento de Isabel la Católica no es propiamente una preocupación maternal por unos hijos lejanos como una fácil retórica tradicional enseña, sino que es por un lado una consigna imperialista a seguir y por otro lado la manifestación en la persona de la reina de una sensibilidad nacional mayoritaria que se va a imponer con todas sus condiciones.

El posterior desarrollo de la Inquisición, por ejemplo, incluso a pesar de las frecuentes reticencias de Roma, en lo que se refería al sesgo que iban tomando los acontecimientos, es una manifestación nueva, no por superada felizmente menos importante, de una intransigencia que es fruto de un modelo basado en la imposición del esquema unitario uniformista y que de alguna manera se considera en posesión de la verdad, aunque sea una posesión tal vez no absolutamente segura, puesto que debe recurrir al uso de la fuerza para imponerla. Esto va a significar también de algún modo un cierto abandono de la posibilidad de subirse al carro de la modernidad que Aragón inspiró.

Leopolo Zea señala al respecto que había una serie de intereses que estaban ya en juego en la nueva Europa, ajenos al espíritu

cristiano que España se empeñaba en encarnar, cuando el feudalismo había ya pasado a la historia, y con él también todas sus expresiones económicas, políticas y sociales. Al no ser ya la iglesia el lazo de unión espiritual o material de Europa, el mundo que nacía descansaba en otros principios que no eran los que España se empeñaba en mantener, y de este modo en su empeño por sostener lo que consideraba ortodoxia cristiana la España ahora constituida como tal por el proceso de unificación ya aludido se iba oponiendo a los brotes modernistas en Europa, y a los que habían surgido en la misma Península. Así la ortodoxia española ahogará en la Península los esfuerzos de un grupo por conciliar la defendida herencia con los nuevos valores que surgían, la cristiandad con la modernidad.

En este sentido las voces de Vives, Victoria, Valdés y otros humanistas españoles que trataban de realizar esta conciliación con Europa, fueron apagadas con la misma tozudez y empeño con que anteriormente se había detenido y expulsado a las que se consideraban hordas orientales que amenazaban a Europa. Las nuevas ideas surgidas en la Europa occidental, ideas que iban a hacer la grandeza y el fortalecimiento de Inglaterra, fueron negadas en España en un momento de su historia en el que se estaba marcando el eje de una orientación que sería determinante para los siglos posteriores. Así, al cerrarse a las nuevas ideas, se iba también oponiendo a las nuevas técnicas que las mismas habían originado, y al no poder recristianizar a Europa, al no poder competir más con esa Europa en su expansión sobre el mundo, comenzó un proceso de encerramiento en sí misma, que implicaría un apartamiento de Europa, en particular de la Europa occidental.¹⁴

España en general comienza a vivir en aras del mantenimiento y el desarrollo optimizado de un modo de vida que es básicamente medieval, y, en ese sentido, en algunos momentos llega casi a parecer teocrático, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia de la religión católica en el nivel de la cultura tanto establecida como incluso de la cultura popular, o si tenemos en cuenta el poder del estamento eclesiástico y en particular de algunos de sus representantes en un nivel mucho más allá de lo estrictamente religioso o incluso cultural, incidiendo de lleno en lo político, diplomático y socioeconómico. Así, una serie de manifestaciones culturales que pueden parecer parcialmente incomprensibles en este contexto, y que con razón han sido exponente cualificado de la sensibilidad

¹⁴ Véase Leopoldo Zea, "América en la historia" en *Revista de Occidente* (Madrid) 1970, pp. 131-132.

de la época en España, como por ejemplo el espíritu quijotista —que no por casualidad inspira al protagonista cervantino— son básicamente representativas de esa sensibilidad castellana. Pues esa relación metafísica y en cierta manera morbosa con la verdad es tal vez una de las claves fundamentales para comprender el sentido del idealismo quijotista, ya que el hecho de su presentación irónico-pícaro no es obstáculo para poder descubrir tras ella una psicología de absoluto, y en ese sentido de búsqueda de la dominación al más alto nivel: el que precisamente por moverse en el terreno de la verdad resulta inalcanzable.

Y del mismo modo, por muy heterodoxo que pudiera parecer, en un primer momento ese espíritu castellano que se va a imponer como definitorio, no como definitivo, de la psicología de una nación, a lo largo de los siglos que van a suceder va a impregnar incluso a su contestación más radical. Baste pensar por ejemplo en que la raíz del anticlericalismo maximalista del siglo XIX e incluso del siglo XX no es muy diferente de la del espíritu unitarista e impositivo del castellano católico tradicional, que en definitiva se cree en posesión de la verdad. Por eso, para bien o para mal hay que reconocer que el espíritu castellano, no sólo el modelo de nación, va a impregnar la estructura de la psicología que va a definir de manera básica o mayoritaria a los pueblos que viven en el Estado español durante mucho tiempo. Tal vez nuestra época, la que se abre con la constitución del 78, sea el momento más importante, después de las Cortes de Cádiz de 1812, que fueron un breve paréntesis en que se replantea en profundidad no sólo el modelo de Estado que está básicamente identificado con un modelo de nación, sino el porqué de esa identificación histórica y el sentido de justicia que pueda tener tal identificación.

Esto no quiere decir que en estos años por primera vez en la historia se tenga conciencia del problema. Ha habido reiteradamente a lo largo de estos siglos una serie de momentos, una serie de hechos y un conjunto de pensadores que en mayor o menor grado han atisbado el problema y en mayor o menor grado lo han encarado. No es una casualidad, por ejemplo que Manuel Azaña, en *La Velada en Benicarló*, se replantee una vez más pero con una cierta novedad en el enfoque el sentido de la intransigencia española tanto en un bando como en el otro, y la posibilidad de convivencia en un país que hace de este modelo unitarista en el enfoque de las cuestiones un *leit motiv*.¹⁶

¹⁶ Véase a este respecto *La velada en Benicarló*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, publicada por primera vez en plena Guerra Civil en 1937.

Ese planteamiento del problema, después de tener una clara conciencia del mismo, no aparece sólo en nuestro siglo, en los Desastres de la guerra o en los Caprichos de Goya o en algunas partes de los escritos de Joaquín Costa, sino que se puede ir rastreando precisamente hasta el mismo momento en que Castilla y Aragón unen sus destinos históricos. Y en cierto sentido ése es también el mensaje del argumento que Boabdil pretendía hacer comprender a Isabel la Católica cuanto trataba de mostrarle algo para él evidente, pero no para la mentalidad castellana, es decir, que el hecho de tener un modelo de estructura política y cultural diferente no era razón para ser expulsado de un suelo y de un territorio, máxime cuando eran ocho siglos los que hacían que ya no se pudiera llamarles extranjeros. Porque una característica fundamental del argumento castellano de Isabel la Católica que se repetirá, como veremos, a lo largo de los siglos, y que fundamentará la doctrina del sistema franquista, es la de considerar extranjero a todo lo que no está identificado con el modelo hispánico castellano, independientemente de otra serie de consideraciones. Y esa conciencia del problema de manera reiterada también a lo largo de estos siglos ha llegado a suponer en ocasiones una sensación de rechazo brusco y radical contra lo que pretendidamente era la propia identidad.

Y así aparecen como surcando la historia con machacona insistencia una serie de españoles que se rebelan abruptamente contra el modelo hispánico castellano, desde las famosas diatribas del Padre Las Casas en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, hasta casi contemporáneamente las amargas palabras de Luis Cernuda, según las cuales el rechazo de lo español tenía esta lectura:

España me aparecía como país decrepito y en descomposición: todo en él me mortificaba e irritaba. No sé si, de haber tenido la suerte de nacer en otra tierra, ésta me hubiera parecido tan desagradable.¹⁶

Estas palabras, referidas a su impresión vital del contexto hispánico hacia 1929, a fines de la dictadura de Primo de Rivera, eran sin embargo mucho más suaves de las que después escribió en pleno auge de la dictadura franquista. Y así la prolongación de la cita que acabamos de recordar añade:

Hoy reconozco que entonces, al menos, nadie me hubiera impedido decir tal opinión y comprendo que me formé y eduqué en mi tierra

¹⁶ Cf. Luis Cernuda, *Poesía y Literatura*, Barcelona, Seix Barral, 1975, p. 189.

cuando aún se respetaban en ella ciertas libertades humanas sin las cuales el hombre casi deja de serlo: el proceso de descomposición nacional estaba menos avanzado de lo que está hoy.¹⁷

Las razones de un sentimiento tan angustioso Cernuda las explica con una gran fuerza, pero no son básicamente muy diferentes de las señaladas, y él mismo unas páginas después añade que los españoles no han podido deshacerse de una obsesión secular, la de que dentro del territorio nacional hay enemigos a los que deben exterminar o echar del mismo.¹⁸

2. *La idea de América en el recorrido histórico del pensamiento español*

a. La influencia del hecho americano de 1492 a 1898

TODO lo anteriormente expuesto nos permite comprender mejor lo que significa la idea de América en el recorrido histórico del pensamiento español, porque de hecho hay una interrelación dialéctica entre lo español y lo americano, entre la idea de América y el pensamiento español y entre el pensamiento español y la peculiar manera como se va constituyendo la identidad del Nuevo Mundo, de Iberoamérica. José Luis Abellán, en *La Idea de América*,¹⁹ hace notar cómo la peculiaridad de la colonización anglosajona se diferencia de la peculiaridad de la conquista y de la colonización ibéricas precisamente en función de la propia mentalidad de uno y de otro.

Así, por ejemplo, recuerda cómo la colonización anglosajona se va a produciendo a medida que aumenta la necesidad de tierras de los nuevos colonos, puesto que de lo que se trata es de poblar y explotar, de poblar las nuevas tierras y de explotarlas adecuadamente según sus conveniencias. Mientras que, por el contrario, la conquista y la colonización ibéricas consisten en incorporar y salvar, incorporar un mundo nuevo a la órbita del Imperio, del imperio católico y salvar almas para Cristo. Abellán afirma, por tanto, que la voluntad de España en los siglos xv y xvi fue hacer del mundo el cuerpo de su Estado y de su Estado el cuerpo de

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *OC*, p. 197.

¹⁹ *Cf. La idea de América: Origen y Evolución*, Madrid, Istmo, 1972, p. 45.

Cristo, puesto que se trata de la visión religiosa y misional de la colonización. No es que los españoles no fuesen crueles o no cometiesen barbaridades, añade Abellán, propias de toda conquista, sino que el objeto primordial de toda la empresa ibérica fue el hombre y especialmente su alma. Se necesitaba al prójimo para convertirlo. De alguna manera esto es la ilustración de ese espíritu castellano de que hablábamos, que pretendía la dominación unitaria y completa ya no solamente de un territorio sino de lo más profundo de la existencia humana que es la conciencia de los hombres.

En ese sentido la conquista de América por parte de España es ya desde su inicio un fiel reflejo de la identidad española. Abellán añade más adelante que por lo que respecta a la política española,²⁰ se comprende que lo característico hispanoamericano fuera definido por España desde el primer momento de acuerdo con su triple punto de vista sobre la colonización, es decir, doctrinario, jurídico y contractual. Así, según el primero, España va a aceptar una base teológica absolutamente nueva sobre las relaciones entre los pueblos, gracias a la elaboración de diversos teólogos juristas como el padre Las Casas, Francisco Suárez, y muy especialmente, Francisco de Vitoria, que con sus *Relecciones* y otros escritos va a constituir uno de los puntales del Derecho Internacional, entonces Derecho de Gentes. En lo jurídico la situación de los reinos descubiertos tendrá su manifestación específica en las Leyes de Indias, *corpus* con un contenido propio y adaptado a esos países. En lo contractual, la especificidad propia de las Indias se eleva a la categoría contractual en el siglo XVIII, mediante el famoso tratado de 1750 firmado con Portugal, y en el cual se neutralizan con carácter perpetuo conflictos coloniales de tipo territorial, señalando, por ejemplo, en un momento dado, que si estallase la guerra entre ambas potencias los vasallos y habitantes de las tierras americanas se mantendrían en paz, como si no hubiese guerra entre los soberanos de las respectivas metrópolis.

Es cierto que, como señala Ángel Rosenblat, hubo una europeización en la denominación de los lugares y tierras de América y una traslación constante al analizar las costumbres y las realidades que se iban incorporando en función de un prisma europeo de origen, a tal punto que los nombres de las cosas y de los lugares y la visión misma del conquistador de América van a representar una proyección de la mentalidad europea, por cuanto los descubridores y pobla-

²⁰ OC, p. 78. Ver al respecto, entre otros, las reflexiones de Richard Morse en su *Espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 43 y ss.

dores hicieron entrar a la realidad americana en los moldes de las palabras, los nombres y las creencias de Europa. Rosenblat señala cómo sobre el mundo americano se proyecta no sólo la realidad tangible del mundo europeo, sino también su tradición literaria, mitológica y religiosa; se capta lo desconocido en función de lo conocido y las nuevas sensaciones se graban en la mente vieja. Por eso no hay que olvidar que la primera visión de América es la visión de un sueño:

el conquistador es siempre, en mayor o menor medida, un alucinado que combina las experiencias y afanes cotidianos con los recuerdos y fantasías del pasado. El hombre que como descubridor, como conquistador, como emigrante o como viajero llega a América, al mismo tiempo que se siente sumido en la realidad nueva, que se americaniza, va revistiendo su nuevo mundo, tan extenso, con las imágenes y las voces de su mundo familiar, América es en cierto sentido un mundo nuevo, enteramente nuevo e irreductible. En otro sentido es también una nueva Europa.²¹

De manera lúcida, Rosenblat, que comienza por mostrar la europeización por parte de quienes llegan a América como condicionamiento a la hora de enjuiciar la realidad americana, termina señalando la interrelación dialéctica que se va a dar a su vez en la americanización que van a ir viviendo los españoles que llegan a América. De hecho, en lo sucesivo no se va a poder deslindar la interrelación mutua entre lo que es la idea de Europa a la hora de enjuiciar el continente americano, y lo que va a significar la idea de América en la propia conformación de la identidad española.

Pues bien, desde este primer momento podemos ver cómo la idea de América, la necesidad de dar respuesta a las necesidades de los nuevos territorios conquistados, va a incidir y en ocasiones determinar fundamentalmente el propio pensamiento español. Así, por hacer un recorrido no exhaustivo, es inevitable comenzar por el grupo de teólogos en torno a la Escuela de Salamanca, donde la figura más relevante de Francisco de Vitoria va a ser el símbolo de una preocupación prioritaria en la reflexión universitaria, teológica, filosófica y jurídica de toda una época, que no solamente va a hacerse en la metrópoli sino que, con una especie de retroacción mutua, será también realizada en las escuelas universitarias que se van a ir creando en las colonias.

²¹ Cf. *La primera visión de América y otros estudios*, Caracas, Ministerio de Educación, 1969, pp. 37-38.

En este sentido va a ser significativa la orden de Santo Domingo por cuanto la reflexión sobre el derecho de los indios, etcétera, va a tener una serie de representantes cualificados entre sus miembros. El otro gran puntal polémico ya citado, el padre Fray Bartolomé de las Casas, contribuirá de una manera peculiar a ampliar el concepto que con el tiempo se llamaría "derechos humanos", luchando por exigir el reconocimiento de la igualdad espiritual de los indios con respecto a los que no lo eran. Cabe recordar, entre paréntesis, que entre las contradicciones de aquellos hombres, y de Las Casas en particular, iba a estar un peculiar planteamiento de los nuevos problemas que iban surgiendo, como por ejemplo el célebre caso de la esclavitud de los negros africanos trasplantados al nuevo territorio americano.

Para no ser menos, y de acuerdo con la importancia semejante o en ocasiones mayor que tuvo la Compañía de Jesús, hay una serie de jesuitas, y en particular Francisco Suárez, cuyo relieve es importantísimo en las universidades de la época. Éste, entre sus reflexiones y preocupaciones fundamentales no solamente va a incluir las filosóficas y teológicas, sino también las jurídicas, en interrelación con las anteriores, por la influencia directa de la realidad americana y de los problemas que el hecho americano iba planteando a los pensadores españoles. Dentro de la misma orden jesuítica es significativa también la influencia que tuvieron una serie de experiencias absolutamente importantes y originales que se desarrollaron en América, y que de algún modo golpearon a una gran parte de la conciencia española, como por ejemplo todo el amplio tema que aquí no podemos analizar en detalle de las reducciones del Paraguay, etcétera.

La idea de América empieza a estar ambiguamente presente, al decir de no pocos críticos, en los pensadores representativos de la España de los siglos xvii y xviii. Sin duda donde tiene mucho más relieve, explícitamente señalado, es en el pensamiento de corte progresista o liberal, y así no hay que olvidar que en el espíritu de las importantísimas Cortes de Cádiz de 1812 influye de una manera prioritaria el problema americano. A tal grado, que muchos de los legisladores de Cádiz propugnan de acuerdo con un espíritu auténticamente liberal, y adelantándose a los acontecimientos, el reconocimiento del hecho emancipador de los pueblos americanos.²²

Se vuelve a ver esa relación de mutua influencia entre los pensa-

²² Véase al respecto el estudio de Vatela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pp. 25-39.

dores españoles de la metrópoli y los que viven en América en la corriente de las ideas liberales y anti-absolutistas, de corte masónico, muchas veces influidas por la Revolución Francesa, que en ocasiones llegan antes a los territorios aún españoles de América y de allí vienen a la metrópoli.

Hay que recordar, como hace Marías en un capítulo sobre el problema de España, que precisamente en aquella época a los diputados de las Cortes de Cádiz se los llamaba españoles de ultramar cuando venían del otro lado del Atlántico; y cuando en América había que precisar, antes de la Independencia, se decía de alguien que era español europeo. Aparece claro una vez más que ni América es inteligible sin España ni España sin su dimensión americana.²³

Hay por tanto una serie de decenios en los que la influencia de la idea de América en el pensamiento español es particularmente ambigua. Por un lado, y si tenemos en cuenta, como señala Abellán,²⁴ que los orígenes del romanticismo en España están estrechamente vinculados con el pensamiento liberal español que básicamente toma cuerpo en las Cortes de Cádiz, habremos de pensar que no está tan lejana la idea de América cuando precisamente el pensamiento romántico va frecuentemente a imaginar otros mundos, va a potenciar la idea de la aventura, etcétera, que tantas veces influyó en los españoles que marcharon a América, como dejaría ver una investigación sobre lo que fue la Casa de Contratación de Sevilla.

Sin embargo, por otra parte, parece como si ese continente americano progresivamente desgajado del Estado español empezara a pasar inadvertido por una serie de factores, no siendo los menores los que están directamente relacionados con el enfrentamiento entre dos modos de entender la vida en España,²⁵ entre dos modos de

²³ Cf. Julián Marías, *Sobre Hispanoamérica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 77.

²⁴ Cf. Abellán, Gómez-Martínez. *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri*, Madrid, UNED, 1977, p. 284.

²⁵ Así podemos ver cómo Abellán en la *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 4, dedica un capítulo al respecto, y al analizar por qué los españoles no se ocuparon de la pérdida del continente americano, señala que en parte se debía a que los liberales españoles estaban sumamente satisfechos de la emancipación, por cuanto era el modo de liberarse del régimen absoluto de Fernando VII bajo el que ellos vivían. De este modo se congratulaban de la libertad a la que accedían los hermanos americanos en forma de naciones independientes, ajenas al absolutismo político español. Esta es la razón importante de por qué no se

plantearse lo que con el tiempo se llamará las dos España, dos modos que curiosamente van a coincidir bastante con la visión que aquí presentamos como modelo castellano por un lado y como otro tipo de consideración de lo español mucho más abierto. Así, los conflictos internos, no solamente entre conservadores y liberales, entre reaccionarios y científicos o preocupados por la ciencia,²⁶ e incluso los problemas relacionados con el tema del afrancesamiento, etcétera, van de tal modo a condicionar las preocupaciones de los pensadores españoles que es difícil encontrar en los más representativos una preocupación o una ocupación explícita por el tema de América.

En este sentido es significativo ver, por un lado, la obra de Joaquín Costa, o, en otro orden, la de Lucas Mallada en su tesis *Los males de la patria*. Lo que parece resultar evidente a la luz de los análisis posteriores es que la sociedad española, el pensamiento español, estaba necesitado de una importante renovación cultural, espiritual, de algo que precisamente se empezó a llamar regeneracionismo. En esta línea el krausismo, y en particular, Julián Sáinz del Río van a ser un testimonio de esa necesidad sentida, y en la que no es improbable pensar que estaba latente el problema americano, por cuanto la pérdida de la mayor parte de las colonias dejó sumida a la conciencia española metropolitana en una sensación de fracaso que reiteradamente se puede encontrar en muchos textos de la época. En efecto, de no ser así es muy difícil explicarse la fuerza tan enorme del impacto que tuvo la pérdida de "las últimas colonias" en 1898, a tal punto que significó el aglutinante del pensamiento y de sus más preclaros representantes en torno a la necesidad de tomar postura activa por encontrar lo que precisamente podríamos llamar la identidad española.

Sobre todo si tenemos en cuenta que la misma emancipación de América, entre 1810 y 1821, produjo un débil reflejo en la conciencia española, según lo hace notar A. Largo.²⁷ También Fernández Almagro recuerda el caso de Mesonero Romanos, fiel observador de las costumbres madrileñas, quien al caracterizar los principales rasgos de la España de Fernando VII, en sus *Memorias de un setentón*, no hace referencia alguna a la pérdida de América.²⁸

ocupan del tema de América, según la documentación que aparece en el texto señalado.

²⁶ Véase Ernesto y Enrique García Camarero, *La polémica sobre la ciencia española*, Madrid, Alianza, 1970.

²⁷ Véase A. Largo Caballero, "En torno al 98", en *Informaciones*, octubre-noviembre 1977.

²⁸ *Ibid.*, Melchor Fernández Almagro, *La emancipación de América y*

Fernández Almagro analiza asimismo el peculiar caso de Manuel José Quintana, que encarnará el espíritu ilustrado y que, en cierto modo, resulta peculiar en este aspecto. Páginas después es significativo el juicio de síntesis que hace F. Almagro cuando señala que los escritores de mayor relieve parecen seguir las huellas de Mesonero Romanos. Y así se refiere en detalle a Balmes y a Donoso Cortés, que son dos significativos ejemplos de este silencio con respecto a América.

Ramón Ezquerro, en un detenido análisis sobre la crítica española referida a América en el siglo XVIII,²⁹ aunque incide especialmente en el campo económico, hace un recorrido histórico que, en líneas generales, llega a las mismas conclusiones anteriormente expuestas. Señala, para comenzar, que la literatura crítica en la España del siglo XVII es principalmente de carácter económico y social y poco trata de América. Las referencias que se pueden encontrar del tema americano son escasas, y, en cualquier caso, de poco relieve, generalmente dentro del análisis del pensamiento de la época. Señala algunas excepciones, como pueden ser algunos textos de Melchor de Macanaz, ciertas referencias de Feijóo en su discurso sobre la "Fábula de las Batuecas y payses imaginarios" de 1730, donde critica la conquista de América en la línea de Las Casas, determinadas ideas de Jovellanos, algunas líneas de Cadalso en sus *Cartas Marruecas*, o finalmente, la anotada contribución del poeta Quintana.

b. El significado de América a partir de la Generación del 98

EN cualquier caso la derrota y posterior pérdida de Cuba y Filipinas sufrida por España significa el giro definitivo del planteamiento de la doble cuestión que nos ocupa, el de la urgencia de tratamiento de la identidad de España y el de la necesidad de plantearse abiertamente lo que significa todavía en ese momento y para el futuro la idea de América. El 10 de diciembre de 1898 firma España con los Estados Unidos el Tratado de París por el que se pierden las últimas colonias americanas, Cuba, Puerto Rico

su reflejo en la conciencia española, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 14. Véase A. Franco, *El tema de América en los autores españoles del Siglo de Oro*, Madrid, Imprenta Radio, 1954.

²⁹ Ramón Ezquerro, "La crítica española sobre América en el siglo XVIII en *Revista de Indias* (Madrid), vol. 22, núm. 87-88 (1962), pp. 158-283.

y Filipinas en el continente asiático. Ello va a suponer lo que generalmente se llama en los escritos de la época "el desastre", y en cierto modo con ello se va a entender la conciencia de una decadencia histórica que venía paulatinamente tomando cuerpo desde tres siglos antes, provocando toda una literatura que alcanzará su culminación también a fines del siglo XIX y primeras dos décadas del XX, en lo que precisamente va a comenzar a denominarse "Generación del 98".

Como señala José Luis Abellán en *El pensamiento español*, se ha discutido mucho si se trata o no de una verdadera generación. Desde un punto de vista estrictamente cronológico parece evidente que en ella entrarían muchos escritores que difícilmente tienen una conexión entre ellos como es el caso de Arniches, Ganivet, Menéndez Pidal, Unamuno, Valle-Inclán, Blasco Ibáñez, Benavente, Gabriel y Galán, Gómez Moreno, Asín Palacios, Azorín, Baroja, los hermanos Álvarez Quintero, los hermanos Machado, etcétera. Se ha utilizado normalmente para agrupar a los hombres del 98 el concepto de generación literaria, en la línea que Petersen define como comunidad de destino, que implica una homogeneidad de experiencias y propósitos. De acuerdo con este criterio se suele elaborar un núcleo esencial del 98 compuesto por Azorín, Baroja, Ganivet, Antonio Machado, Maeztu, Unamuno y Valle-Inclán, si bien Ortega y Gasset es frecuentemente considerado dentro de este mismo núcleo esencial.

El tema que une a todos estos autores, el de la decadencia nacional, implica una preocupación por España y por su sentido, por su identidad, las causas de sus males y problemas y la posibilidad de solución de cara a un futuro que debería iluminarse a partir del análisis del pasado y de la historia. Aunque es cierto que la relevancia de todos ellos es indiscutible, hay una especie de acuerdo en que algunos son más influyentes que otros tanto por sus obras como por el predicamento que a su vez han tenido sus discípulos. En esta línea Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset suelen quedar como los dos pilares fundamentales.

Se suele decir que dentro de la obra de este grupo de autores aparecen dos visiones y dos orientaciones del destino de España, uno basado en la interpretación involucionista y reaccionaria, cara consiguientemente a una determinada interpretación del pasado, y otro abierto hacia un replanteamiento regeneracionista o nuevo a partir de una crítica selectiva de lo que la propia historia española enseñaría. Vamos a hacer un breve recorrido por una serie de textos de estos autores en los que precisamente, de manera directa, se

relaciona esta preocupación por una toma de conciencia del problema español con una visión del pasado en función de la idea de América.⁸⁰

En un ángulo del problema, Ganivet, en su *Idearium español*, de 1897, escribe que si España quiere recuperar su puesto "ha de esforzarse para restablecer su propio prestigio intelectual, y luego para llevarlo a América e implantarlo sin aspiraciones utilitarias", ya que las relaciones entre España y las naciones hispanoamericanas no han de regirse por los principios del derecho internacional, sino que deberán rehuir sistemáticamente todo acto político que tienda a equiparar dichas relaciones con las que España sostiene con otro tipo de países. Ganivet refiere un suceso que llama vulgarísimo en que intervino por razón de su cargo cuando residía en Amberes, y allí señala cómo se nota que los cargos oficiales no están reñidos con la vida sentimental para concluir que en definitiva lo fundamental es un criterio uniforme y constante en la vida de la gran familia hispánica:

Me avisaron que en el Hospital Stuyvenberg se hallaba en gravísimo estado un español, que deseaba hablar con autoridades de su país. Fui allá, y uno de los empleados del establecimiento me condujo a donde se hallaba el moribundo, diciéndome de paso que éste acababa de llegar del Estado del Congo, y que no había esperanzas de salvarle, pues se hallaba en el periodo final de un violento ataque de fiebre amarilla o africana. Ahora estoy viendo a aquel hombre infelizísimo, que más que un ser humano parecía un esqueleto pintado de ocre, incorporado trabajosamente en su pobre lecho librando su último combate contra la muerte, y recuerdo que sus primeras palabras fueron para disculparse por la molestia que me proporcionaba, sin título suficiente para ello.

—Yo no soy español, me dijo; pero aquí no me entienden y al oírme hablar español han creído que era Vd. a quien yo deseaba hablarle.

—Pues si Vd. no es español, le contesté, lo parece, y no tiene por qué apurarse.

—Yo soy de Centroamérica señor, de Managua y mi familia es portuguesa me llamo Agatón Pinoco.

—Entonces, interumpí yo, es Vd. español por tres veces. Voy a sentarme con Vd. un rato y vamos a fumarnos un cigarro como buenos amigos, y mientras tanto Vd. me dirá qué es lo que desea.

⁸⁰ Vamos a seguir la antología realizada por J. L. Abellán, *Visión de España en la Generación del 98*, Madrid, Magisterio Español, 1968, pp. 243 y ss.

Ramiro de Maeztu, en su célebre *Defensa de la Hispanidad*, en 1934, se refiere de manera mucho más directa a lo que él llama la unidad de hispanidad. Sostiene que el 12 de octubre no debe llamarse Día de la Raza sino en lo sucesivo el Día de la Hispanidad y pide que si el concepto de Cristiandad comprende y a la vez caracteriza a todos los pueblos cristianos, no debería dudarse en acuñar otra palabra como la de Hispanidad que comprenda también y caracterice a la totalidad de los pueblos hispánicos, en donde además habría que incluir a Portugal y Brasil, para lo cual retoma una estrofa de un canto de *Os Lusíadas* de Camoens cuando habla de una gente fortísima de España, así como de André de Resende cuando escribe *Hispani omnes sumus*, etcétera.

Maeztu sostiene que la hispanidad, en efecto, no es una raza, por eso está mal puesta la denominación de "Día de la Raza" al 12 de octubre; tampoco el sentido geográfico sería el mejor para enfocar la cuestión. Se pregunta entonces Maeztu si la historia es la que lo ha ido definiendo y responde que todos los pueblos de la hispanidad fueron gobernados por los mismos monarcas desde 1580, año de la adhesión de Portugal, hasta 1640, fecha de su separación; antes y después, por las dos monarquías peninsulares desde los años de los descubrimientos hasta la separación de los pueblos de América. Según él todos ellos deben su civilización a España y Portugal, y la civilización no es una aventura, ya que la comunidad de los pueblos hispánicos no puede ser la de los viajeros de un barco que se despiden para no volver a verse después de haber convivido unos días. Todos ellos conservan un sentimiento de unidad que no consiste tan sólo en que hablen la misma lengua o en ese origen histórico de su comunidad. Ni siquiera bastaría pensar en el concepto de solidaridad, pues el diccionario de la Academia entiende por solidaridad una adhesión circunstancial a la causa de otros, mientras en este caso de la Hispanidad no se trata de una adhesión circunstancial sino de una comunidad permanente.

Maeztu piensa que sin exagerar, sin embargo, la medida de la unidad, hay que ver el hecho de que un embajador de España no se sienta tan extraño en Buenos Aires como en Río de Janeiro, ni en Río de Janeiro como en Londres, ni en Londres como en Tokio. Y piensa que si habría muchas razones para dudar de que sea muy sólida esta unidad hispánica debe pensarse en primer término que es a causa de que carece de un órgano jurídico que la pueda normar con eficacia. Si bien más grave que la falta de órgano es la constante crítica y negación de las dos fuentes histó-

ricas de la comunidad de los pueblos hispánicos, es decir, la religión católica y el régimen de la monarquía católica española. Por ello piensa que esa doble negación, que pretendidamente es consustancial con la existencia misma de las repúblicas hispano-americanas, es una interpretación demasiado simple, ya que las naciones no suman de un modo negativo sino positivamente y por asociación del espíritu de sus habitantes a la tierra donde viven y mueren. Por ello es un puro accidente que al formarse las nacionalidades hispánicas de América prevalecieran en el mundo las ideas de la Revolución Francesa. Es verdad que prevalecían durante todo el siglo pasado, afirma, pero los mejores espíritus están saliendo de ella tan desengañados como Simón Bolívar cuando dijo "los que hemos trabajado por la revolución hemos arado en el mar".

En el otro ángulo de ese núcleo a que nos hemos referido estarían Pío Baroja, Valle-Inclán, Unamuno, Machado —en cierta manera a caballo entre la Generación del 98 y la generación posterior—, y desde luego Ortega y Gasset.

Pío Baroja tiene un texto en una obra titulada *Juventud, ego-latría*, de 1917, en la que escribe:

indudablemente, nosotros, los españoles, tenemos mucho de la estrechez de miras de los hombres que viven un tanto apartados de la corriente general... Somos queriendo o sin querer con relación a los ingleses, alemanes y franceses, un tanto provincianos, provincianos con más o menos talento; pero provincianos al fin... La provincia tiene sus virtudes y sus defectos. Se dan a veces casos en donde se reúnen todos los valores universales con los provincianos en una obra maestra; éste es el caso de *El Quijote*, de los aguafuertes de Goya, de los dramas de Ibsen.

Paralelamente sucede que, a veces, en un pueblo nuevo se reúne toda la torpeza provinciana con la estupidez mundial, la ceguedad y la incomprensión del terruño con los detritos de la moda y de las majaderías de las cinco partes del mundo. Entonces brota un tipo petulante, hueco, sin una virtud, sin una condición fuerte. Este es el tipo del americano, América es por excelencia el continente estúpido. El americano no ha pasado por ser un mono que imita. Yo no tengo motivo particular de odio por los americanos; la hostilidad que siento contra ellos es por no haber conocido a uno que tuviera un aire de persona, un aire de hombre.

No merece comentario una cita literal como ésta, sino una apostilla al margen, para hacer notar una vez más la relativa arbi-

trariedad formal que implica una compartimentación cerrada en unos criterios fijos, como es por ejemplo la de considerar en la Generación del 98 a una serie de personas y no a otras, y considerar que son reaccionarios y consiguientemente de determinado signo unos, y abiertos y progresistas los otros. Es sorprendente, en efecto, que se pueda mantener por parte de una mentalidad suficientemente abierta un juicio tan radical, no referido precisamente a un microcontexto, lo cual ya sería discutible, sino nada menos que a toda una colectividad tan amplia como la americana. Sin embargo, esto implica tal vez una cuestión fundamental en la que vemos que reaparecería aquella relación con la idea de América anterior a la Generación del 98, que es en definitiva la del desconocimiento, en este caso recurriendo a un estereotipo que claramente se construye de una forma forzada. La pregunta que sigue quedando en el aire, lo mismo que la que hacíamos sobre aquel largo paréntesis de silencio con respecto al tema de América en la mayor parte de los textos del siglo XIX, es si precisamente no se trata de un mecanismo de defensa con relación a lo muy cercano o a lo propio, semejante al del reflejo antiespañol tan característico de algunas situaciones, de algunos contextos y de algunos iberoamericanos. En definitiva, sigue quedando en el aire la pregunta de si no nos encontramos con una característica básicamente española en ambos casos, y española precisamente porque se refiere a otro elemento determinante de la identidad de España antes del Descubrimiento de América. Nos referimos a aquél de la antigua confrontación polémica, que en ocasiones se deja influir culturalmente por sus enemigos, y que se dio a lo largo de tantos siglos en la Península Ibérica en una serie de pueblos que están en la base de lo que precisamente después sería España. Como veremos más adelante al referirnos a la obra de Américo Castro, esa realidad histórica de España en permanente pugna e interrelación, a la vez cristiana, judía, árabe, parece bastante explicativa de una determinada actitud de psicología colectiva, tan familiar a lo español como a lo iberoamericano.

Además Baroja añade que la falta de simpatía que siente por los hispanoamericanos la experimenta por sus obras literarias, y que todo lo que ha leído de los americanos, a pesar de las adúlaciones interesadas de Unamuno, lo ha encontrado mísero y sin consistencia, comenzando por el *Facundo* de Sarmiento, hasta los últimos libros de Ingenieros, Manuel Ugarte, Ricardo Rojas y Contreras.

Contrasta con este juicio que llena de perplejidad, el texto de

Machado escrito en 1916 a la muerte de Rubén Darío en *Elogios*. Allí en un verso absolutamente musical, Machado dice a Rubén Darío que dónde fue a buscar la armonía si toda era en su verso la armonía del mundo, y añade para que no quede duda: "Que en esta lengua madre la clara historia quede; / corazones de todas las Españas, llorad". Y a continuación escribe: "Pongamos, españoles, en un severo mármol, / su nombre, flauta y lira, y una inscripción no más. / Nadie esta lira pulse, si no es el mismo Apolo, / nadie esta flauta suene / si no es el mismo Pan".

Por lo demás hoy ya es un hecho prácticamente aceptado en casi todas las exégesis de la literatura latinoamericana que la gran cantidad de obras de los que ya son clásicos latinoamericanos que tratan el tema del dictador o del tirano, desde *El otoño del patriarca* de García Márquez, a *El recurso del método*, de Carpentier, o *Yo el supremo*, de Roa Bastos, incluso *El señor Presidente*, de Miguel Ángel Asturias, etcétera, tienen un indiscutible origen en su influencia y en su fuente en *Tirano Banderas* de Valle-Inclán, escrito en 1926. Y esto no sólo porque en esta última obra aparece perfectamente novelado, con una maestría que puede hacer escuela, el tema del tirano, tan lamentablemente repetido en España como en Iberoamérica, sino además porque está ambientado en un contexto americano, de acuerdo con una experiencia que fue fundamental en la vida de Ramón del Valle-Inclán. Por ello la obra está salpicada de figuras, de imágenes, de conceptos y de expresiones que son específicas del mundo iberoamericano y concretamente de un país y de una cultura. Cuando habla de "compadritos", "el jueguito de la rana", "doña Lupita", cuando dice: "mándeme nomás, mi generalito", cuando habla de "generalito banderas", cuando pregunta "se gana plata, doña Lupita", cuando se habla de "mi jefecito", cuando se ve a Tirano Banderas parsimonioso rumiar la coca, temblarle la quijada y la nuez en tanto que pregunta: "diga, mi vieja y qué le sucedió al mecatito", no cabe duda de que pensar en el sentido que tiene la idea de América en la identidad española resulta casi superfluo.

Pero sin duda son Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset quienes se ocupan más exhaustivamente del tema iberoamericano. Unamuno tiene un texto sorprendente, escrito en 1909, titulado *La envidia hispánica*, en el que comienza por referirse al libro del boliviano Alcides Arguedas titulado *Pueblo enfermo* y escribe que ese pueblo enfermo que el autor boliviano nos describe no es sólo el pueblo boliviano, sino que el enfermo es mucho más amplio. En la pintura que Arguedas da de esas sociedades de tierra aden-

tro, muy internadas, lejos del frecuente contacto vivo con otros pueblos, de esas sociedades provincianas esclavas de la rutina, Unamuno hace notar que se echa de ver más de una vez la acción del odio y de la envidia. Y añade cómo en el capítulo iv de la obra de Arguedas, que trata del carácter nacional boliviano, el autor dice que en esa sociedad que vive entre diferencias étnicas y desparramada en poblaciones muy distantes unas de otras, lo que antes salta a la vista es el espíritu de intolerabilidad, es decir, el odio. Ramiro de Maeztu, que es curiosamente el prologuista del libro de Arguedas, hace notar, y Unamuno lo recalca muchas veces, que el odio es una de las características más señaladas de nuestra sociedad española provinciana. Y sigue escribiendo:

...la envidia. Esta es la terrible plaga de nuestras sociedades, ésta es la última gangrena del alma española. ¿No fue acaso un español, Quevedo, el que escribió aquella terrible frase de que la envidia está flaca porque muerde y no come? Y esta nuestra llaga de abolengos, hermana gemela de la ociosidad belicosa, se la transmitieron nuestros abuelos a los pueblos hispanoamericanos y en ellos ha florecido, con su flor asacética, creo que aún más que entre nosotros. ¿No conocéis lo que Lastarria escribió sobre la acción de la envidia en el Chile de su tiempo?

Unamuno afirma que la envidia, sangre de Caín más que otra cosa, es la que nos ha hecho descontentadizos, insurrectos y belicosos. Somos, colectivamente unos envidiosos, "lo somos nosotros, los hispanos de aquende el Atlántico; lo sois vosotros, los de allende".

En otro lugar, en su obra *Soliloquios y conversaciones*, de 1911, hablando de Don Quijote y Bolívar, Unamuno escribe sobre las relaciones culturales de las diversas naciones americanas de lengua española para plantearse si son tan íntimas y activas como debieran ser. Así aprovecha para hablar de José Enrique Rodó, el gran profesor uruguayo al que dedica amplios elogios en el pensamiento hispanoamericano contemporáneo y del que tomó las palabras siguientes:

si es alta la idea de la patria en los pueblos de la América Latina, en esta viva armonía de las naciones vinculadas por todos los lazos de la tradición de la raza, de las instituciones, del idioma, como nunca las presentó juntas y abarcando tan vasto espacio de historia del mundo, bien podemos decir que hay algo tan alto como la idea de la patria, y es la idea de la América.

Unamuno piensa a continuación si esto no es más que un sueño de Rodó, alto y noble, pero recuerda que es el sueño del Gran Libertador, de Simón Bolívar, que pretendía dar libertad a Cuba y Puerto Rico y establecer un equilibrio permanente entre la gran república de origen inglés y las repúblicas de origen español.

Frente a la ignominiosa afirmación de Baroja sobre Sarmiento, Unamuno dice algo diferente. De acuerdo con su preocupación de que ante todo están los hombres, y de que siempre le han interesado más el individuo que la muchedumbre, las biografías más que las historias generales, la psicología más que la sociología; afirma que le parece que uno de los grandes aciertos de Sarmiento fue el escoger la figura de Facundo Quiroga para trazar en torno a ella el cuadro de la lucha entre la civilización y la barbarie, y uno de los grandes aciertos de Mitre fue el tomar a Belgrano y San Martín para agrupar en torno a ellos la historia de la emancipación de las Repúblicas del Plata y aledañas.

Las líneas, las páginas que dedica a Simón Bolívar son precisamente una manifestación más de esa convicción unamuniana según la cual no nos movemos en un terreno ajeno cuando estamos tratando con los hispanohablantes de más allá del Atlántico, sino en un terreno específico y propio, del mismo modo que los iberoamericanos en España. Así, retomando lo que dice Gil Fortoul, señala que el organismo de Bolívar era sobre todo español pero que los ímpetus de su alma también lo fueron, españoles y quijotescos. Bolívar, escribe, fue uno de los más fieles adeptos del quijotismo y para ello recuerda la anécdota leída en Ricardo Palma sobre la última frase de Bolívar cuando éste en sus últimos días preguntó a su médico si sospechaba quiénes habían sido los tres más insignes majaderos del mundo: Jesucristo, Don Quijote y el propio Bolívar. Esta anécdota le entusiasma particularmente a Unamuno, quien no por casualidad tiene entre su producción como básica su *Vida de Don Quijote y Sancho*, y así afirma que cuando vuelva a hacer otra edición de este libro, no cabe duda de que la aumentará incluyendo en ella pasajes de la vida del Libertador, como incluyó pasajes de la vida de Iñigo de Loyola.

Asimismo, en 1905 escribió un texto amplio sobre el problema, titulado *Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana*, donde vuelve sobre el mismo tema. Así, por ejemplo, al referirse a Sarmiento recuerda que habló mal de España siempre que tuvo la ocasión de hacerlo, hasta inventando ocasiones para ello. Sin embargo, según Unamuno, Sarmiento era profunda y

radicalmente español, a tal grado que sentía, como es común entre los criollos, adoración hacia Francia y su genio era lo más profundo y radicalmente contrario al genio francés. Lo antiespañol en él era lo pegadizo y externo; así siempre que se leen los ataques de Sarmiento a España y a las cosas españolas y sus incitaciones a sus paisanos para que se desespañolizaran, Unamuno cree ver aquel tan sabido verso de Bartrina que dice: "si habla mal de España es español". Porque, en efecto, no es una casualidad a juicio de Unamuno que Sarmiento hablara mal de España y fuera español, como hacemos los españoles, maldiciendo las mismas cosas de nuestra tradición.

Es este sentimiento paradójico el que precisamente se vuelve a encontrar al leer los viajes de Sarmiento y el relato que en ellos hizo del viaje realizado a España en 1846 con un hondo y ardiente españolismo que trasciende sus severos juicios respecto de nuestros defectos. Unamuno está convencido de que la censura de Sarmiento no era la censura que suele ser de los extranjeros ajenos a nuestro espíritu, a nuestras virtudes y a nuestros vicios, sino que su censura era la de un hombre de poderosísima inteligencia que sentía en sí mismo lo que veía en nosotros y que penetraba con amor fraternal en nuestro espíritu. Unamuno se emplaza a tratar este tema y a probarlo mucho más despacio en un largo estudio o en un libro futuro; sin embargo, deja constancia de que es frecuentísimo en los escritores americanos culparnos de faltas de las que participan con nosotros y de tomar por tales las que no lo son ni en ellos ni en nosotros.³¹

La figura de Ortega y Gasset, su influencia en América y a su vez la influencia del tema americano en su obra es realmente un hito fundamental en el recorrido contemporáneo español en cuanto al tema que nos ocupa. Abellán hace notar que la preocupación histórica y cultural sobre el tema de América va a producir un enorme y creciente interés por la historia de las ideas, y que sin lugar a dudas el factor fundamental en la creación y difusión de este movimiento de historia de las ideas es el legado filosófico de Ortega y Gasset en nuestro contexto.³² Y ello porque está en

³¹ Recordamos la múltiple producción bibliográfica sobre la proyección americana del pensamiento de Unamuno, y en particular algunos estudios ya clásicos en torno a la conmemoración centenaria del autor. Así, entre otros: Julio César Chaves, *Unamuno y América*, Madrid, Cultura Hispánica, 1964 y Manuel García Blanco, *América y Unamuno*, Madrid, 1964.

³² Cf. *La idea de América*, OC, p. 111. Ver en esta línea, entre la múltiple bibliografía al respecto, los recientes artículos de Rosa María Martínez de Codes, "Ortega y la América", pp. 53-85, José Luis Abellán,

estricta dependencia del núcleo principal del pensamiento orteguiano, que ya queda claro en su "circunstancialismo", en su primer libro *Meditaciones del Quijote* (1914), que, como ya es célebre, engloba bajo el título de meditaciones unos ensayos "de varia lección que va a publicar un profesor de filosofía *in patibus infidelium*". Unos sobre temas de alto rumbo, otros sobre temas más modestos, algunos sobre temas humildes, pero todos referidos directa o indirectamente a las circunstancias españolas, como hace notar desde el comienzo su autor. Desde entonces Ortega va a estar preocupado por una respuesta que aclare el sentido y el destino de lo español, y así lanza la célebre pregunta:

Dios mío, qué es España. En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica de un parpadeo astral, qué es esta España, ésta como proa del alma continental.

Dónde está, decidme, una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbré el destino de España.

Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia.³³

Por un lado Ortega se inscribe en esa tradición ya señalada de elaboración de una filosofía de lo español, pero en el segundo aspecto su obra es ocupación y preocupación por la historia de las ideas, por las circunstancias patrias, y así inaugura un movimiento de incalculables consecuencias. Especialmente en España, donde los pensadores progresistas han tenido por norma una desvinculación con el pasado, según señala Abellán,³⁴ para inspirar en cierto modo su afán renovador en fuentes extranjeras, sobre todo si recordamos el famoso programa de la europeización. Es sabido que

"Ortega y la historia de las ideas americanas", José Luis Gómez-Martínez, "Presencia de América en la obra de Ortega y Gasset", pp. 125-157; Leopoldo Zea, "Presencia cultural de Ortega en Hispanomérica", pp. 13-35; Vera Yamuni Tabush, "Ortega y Gasset y el pensamiento filosófico en México", pp. 87-101; José Ramón Viado Onís, "Vigencia del pensamiento de Ortega y Gasset en Venezuela", pp. 103-123, en *Quinto Centenario* (Madrid), vol. 6 (1983).

³³ Véase *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 72.

³⁴ *La idea de América, OC*, p. 114.

todo esto ha hecho escribir a Menéndez Pidal en 1947 una tesis muy discutible, que las izquierdas siempre se mostraron muy poco inclinadas a estudiar y afirmar en las tradiciones históricas aspectos coincidentes con la propia ideología.³⁵

Esto es sumamente discutible, porque Goya y la crítica del pensamiento de los fantasmas culturales de su contexto en las pinturas negras no han salido aislados de una tradición, sin embargo, española, lo mismo que el pensamiento avanzado de Vitoria, o lo mismo que la crítica de tipo psicocultural de Quevedo a la sociedad conservadora de su tiempo o lo mismo que tantos y tantos ejemplos de pensadores y artistas progresistas, y— por decirlo con el término paralelo al de Menéndez Pidal—, "de izquierdas", que sin embargo se reclamaban con toda razón expresa o implícitamente arraigados en una tradición o en una parte de las tradiciones españolas. Abellán piensa que si de España pasamos a América nos encontramos con una serie de fenómenos paralelos, pues hay una característica en efecto de literatura hispanoamericana que es la preocupación por lo autóctono y en general por sus diferentes circunstancias nacionales.

Así está el *Ariel* de Rodó, el *Facundo* de Sarmiento, ya citado, *El Insularismo* de Pedreira, *La raza cósmica* de Vasconcelos, *La Radiografía de la pampa* de Martínez Estrada y de manera semejante *La evolución de las ideas argentinas* de Ingenieros o *La historia de la filosofía de México* de Samuel Ramos. Pues bien, la pregunta sobre qué relación guarda Ortega y Gasset con todo esto parece tener la respuesta en que es evidente que algunos de estos libros, bastantes, fueron publicados antes de que la doctrina orteguiana del circunstancialismo fuese conocida en América, y consiguientemente no pudieron estar inspirados en ella. Así, el valor de dicha doctrina más que en servir de inspiración a tales productos intelectuales está en haber sabido recoger una faceta muy profunda y rica en el alma de los pueblos de habla española. De este modo, la teoría orteguiana de la circunstancia es la ratificación filosófica de ese quehacer intelectual que en algunas ocasiones va a ser posterior pero que en muchas otras va a ser anterior a la propia enunciación de esa teoría. En eso radica para el autor de *La idea de América*³⁶ la genialidad de Ortega, es decir, en haber sabido captar inconscientemente y justificar intelectualmente una actitud filosófica y de pensamiento que es producto de la espontaneidad del

³⁵ Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia*, Espasa-Calpe, 1959, p. 218.

³⁶ *OC*, p. 117.

hombre hispánico y de unas constantes literarias comunes tanto a españoles como a hispanoamericanos.

Si bien es cierto que Ortega escribió poco directamente sobre América, y que seguramente sus textos no han ayudado a la forja de la idea de América en los pensadores hispanoamericanos, hay que recordar que en algunas ocasiones se ocupa explícitamente del tema como en *Cartas a un joven argentino que estudia filosofía*, de 1924, en *Hegel y América*, de 1928, en *La tampa... promesas*, de 1929, etcétera. Pero, desde luego, la influencia de Ortega en América, que fue enorme, no vino a través de estos textos, sino del *corpus* fundamental de su pensamiento expuesto tanto a través de sus obras, como a través de la influencia de las obras de sus discípulos, entre los cuales tal vez quepa resaltar a José Gaos.

Machado está, de alguna manera, a caballo entre la Generación del 98 y la Generación del 27, sobre todo si no nos mantenemos en esquemas excesivamente académicos. Si bien a veces se ocupa de temas americanos, sin embargo tal vez queda menos impresionado por el tema de Iberoamérica que otros de la Generación del 27, probablemente porque él ya está tremendamente obseso por el drama interior de España según hace notar Ruiz-Giménez.³⁷ Pero los máximos representantes contemporáneos de esa relación intrínseca entre España y América son los que recorren toda la geografía del continente americano forzados por el exilio posterior a la República y la Guerra Civil del 36 al 39. Tanto a nivel filosófico, por citar sólo algunos, desde Granell a María Zambrano, Francisco Ayala, Serra Hunter, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Raúl Appella, Ferrater Mora, Medina, Rodríguez Arias, García Pelayo, Araquistáin, Fernando de los Ríos, Adolfo Sánchez Vázquez, García Bacca, Salvador de Madariaga, José Gaos, etcétera. Como a una serie de poetas y literatos, muchos precisamente entroncados directamente con la Generación del 27 como Alberti, pero también León Felipe, Salinas, Luis Cernuda y asimismo Max Aux, Corpus Barga, Manuel Andújar, Serrano Poncela, Alejandro Casona, Bergamín, etcétera, hasta llegar al terreno histórico donde precisamente van a surgir dos fundamentales maneras de comprender el proceso histórico español, la identidad de España y su relación intrínseca con la idea de América, que van a ser con sus respectivas escuelas Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz.

Américo Castro se plantea desde el comienzo el problema como la búsqueda de una realidad no fabulosa, pero al mismo tiempo

³⁷ Véase la entrevista procesada en este mismo *Informe*, vol. I.

parte de la base de que la vida humana es algo más que tierra, biología, psicología o economía. En el caso concreto de España, piensa que el enlace psicológico con los pueblos prerromanos es inoperante, ya que la vida en el pasado historiable no fue una realidad estática; y así el surgimiento de eso que conocemos como españoles es el resultado del entrecruzamiento de tres castas de creyentes, casta con conciencia de linaje colectivo y con una función estructurante. Una serie de castas que precisamente van a producir una simbiosis de las tres principales y representativas en la España medieval, que son la cristiana, la árabe y la judía. Una simbiosis que va a señalar además en su propia constitución una radical inseguridad; por eso el vivir hispánico va a ser un vivir desviviéndose por una serie de razones, desde los judíos conversos que se hacen portavoces de lo que debería ser la vida española, hasta la peculiar configuración de lo cristiano —con unos orígenes de la reacción cristianoeuropea en Santiago de Galicia, con la creencia en el Apóstol Santiago de una manera imaginada y sentida con consecuencias bélicas y políticas—, hasta la perspectiva árabe, que a partir de Al-Andalus va a ser una circunstancia constitutiva de la vida española más allá del momento en que en teoría dejarían de estar presentes por su expulsión, como muestran testimonios indiscutibles, entre otros el caso de los moriscos y su influencia en España en el siglo XVI y la influencia árabe en lo que será la lengua española, o el concepto de hijodalgo, etcétera.²⁸

Frente a él Sánchez Albornoz va a pensar que de lo que se trata más bien no es de una simbiosis sino de una antibiosis, es decir, que el factor cristiano representaría la verdadera España impuesta en la lucha contra los árabes. Y la vida de los españoles se debe al "juego entrecruzado de la herencia o contextura vital, de los héroes, del azar y del destino, para mí: la voluntad suprema de Dios".²⁹

Y de nuevo, de una manera imperceptible, el contexto americano nos ha llevado a preguntarnos y a trabajar en la interrogación de la identidad de España. Tal vez por lo que decía Unamuno, o tal vez por otras explicaciones difícilmente catalogables en la psicología colectiva del pueblo español y del pueblo iberoamericano; lo cierto es que seguramente ya van a ser incomprensibles una sin la otra. Y así Laín se pregunta en *A qué llamamos España*

²⁸ *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1982.

²⁹ Cf. Claudio Sánchez Albornoz, *Españoles ante la historia*, Buenos Aires, 1958, pp. 252-253. Véase también Rodríguez Aranda, *Ideas para una sociología del pueblo español*, Madrid Tecnos, 1973, pp. 32-33.

por el pueblo y la vida en España, y recuerda que España comenzó siendo una sed, la inmensa, descomunal, infinita sed de horizontes nuevos y realidades plenas que van constituyendo sus nunca enteramente logradas empresas, y se ve en la necesidad de comenzar precisamente por el caso de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo inmediatamente detrás de la unidad política de sus tierras.⁴⁰

Y así cuando Zea estudia "la filosofía americana como filosofía sin más", tiene que comenzar por el análisis de la filosofía en Latinoamérica como problema del hombre e inmediatamente estudiar el sentido de la influencia y el mensaje que tuvieron en América Las Casas y una serie de españoles que comenzaron la reflexión por el sentido del hombre, por el sentido de la dignidad humana en estrecha relación con lo que precisamente será la identidad del pensamiento americano.⁴¹ Y si esto ha sido cierto de cara a un análisis del pasado y a una reflexión histórica, no menos cierto es que un enfoque de futuro nos lleva a plantearnos inmediatamente la necesidad de una cooperación basada en ese reconocimiento de identificación mutua. Habría que recordar las palabras de Morodo en el *Encuentro en la Democracia*, en las cuales señala que la comunidad iberoamericana, es decir, los países iberoamericanos, Portugal y España, tienen con sus diferencias estructurales un reto común interno e internacional: el cambio de sociedad. Condicionamientos internos y externos que han operado en nuestra común historia contemporánea han dado como resultado sociedades no integradas, en muchos casos con burguesías desnacionalizadas, guerras civiles, dictaduras y caudillismos militares, colonialismos directos o solapados, dependencias económicas y políticas hegemónicas.

Con muy pocas excepciones —y España no ha sido tampoco una excepción—, nuestra historia común ha sido y sigue siendo en términos generales una lucha frustrante por la liberación nacional, por la paz y por la democracia social y política.⁴² De este modo urge ir hacia una efectiva cooperación y solidaridad de la comunidad iberoamericana porque "la nueva sociedad democrática que, resultado de reflexiones múltiples, tengamos que establecer, tiene así no sólo que remover los obstáculos que impiden la moder-

⁴⁰ OC, p. 154.

⁴¹ *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1980.

⁴² Raúl Morodo, *Notas sobre la situación actual en las relaciones iberoamericanas, Iberoamérica. Encuentro en la democracia*, Madrid, ICI, 1983, pp. 36-37.

nización y el proceso de cambio sino también que buscar alternativas operativas".⁴³

La situación actual, debido muy en parte a la democratización de muchos países latinoamericanos y de la propia España, plantea bases fundamentales para un resurgir de la esperanza en la palabra que puede decir "lo iberamericano" a un mundo convulsionado y un panorama lleno de fantasmas destructivos. Eduardo Galeano hacía en aquel Encuentro unas consideraciones interesantes sobre la España que empieza a verse en su propia diversidad y que empieza a reconocer su identidad verdadera. Una identidad de contradicciones, en cuanto nación de naciones, múltiple de pueblos y de ideas, de culturas y de lenguas.⁴⁴

El momento, una vez más semejante, que viven España y los pueblos latinoamericanos por construir un futuro en libertad aparece asimismo en el terreno del pensamiento. Es un reto de éste el conseguir una auténtica cooperación, un trabajo común, el permitir observar la común identidad. Como señala Horacio Cerutti en su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*, con cuyas palabras terminamos este trabajo:

Las cuestiones que aquí se tratan, si bien afectan de modo directo al pensamiento latinoamericano, cabría decir que se extienden abarcando, en parte, al pensamiento de lengua española y al mismo pensamiento iberoamericano. La península ibérica está hoy más cerca de nuestra América. La producción filosófica española habla a las claras de la importancia de sus preocupaciones y del nivel alcanzado por sus jóvenes filósofos. Todavía no se ha abierto un diálogo fecundo entre estos juveniles esfuerzos españoles y los que realizan en la América de habla hispana. Cabe esperar que el diálogo no tarde en producirse.⁴⁵

⁴³ OC, p. 41.

⁴⁴ Véase "El espejo roto y la casa que asoma", en OC, p. 408.

⁴⁵ Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, p. 18.