

UNAMUNO ENTRE NOSOTROS.
VISIONES CRUZADAS DE LA MODERNIDAD

Claudio Maíz

Universidad Nacional de Cuyo
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
cmaiz@logos.uncu.edu.ar

Resumen

Aquellos dilemas que interpretábamos como inherentes a la historia de nuestras nacionalidades hispanoamericanas comprenden inexcusablemente a España -y por tanto también a Europa- ya que su presencia pone en evidencia algunos de nuestros posibles orígenes sea por contraste, asimilación o directamente por diferenciación; lo mismo vale en la dirección contraria, aunque los frutos hayan sido a veces tan desiguales. Esta perspectiva intentará brindar algún aporte al debate sobre la Modernidad iberoamericana.

Palabras clave: *estudios transatlánticos - Modernidad - Unamuno.*

Title and subtitle: Unamuno among us. Crossed visions of Modernity.

Abstract

Understand as those dilemmas inherent in the history of our Latin American nationalities include inexcusably to Spain and therefore Europe as well as their presence shows some of our possible origins is by contrast, assimilation, or directly by differentiation, the same is true in the opposite direction, although the fruits have sometimes been so uneven. This perspective will attempt to provide some contribution to the debate on Latin American Modernity.

Key Words: *transatlantic studies - modernity - Unamuno.*

La Modernidad en la encrucijada

*"La Modernidad no es un lugar
que se alcance, es un punto de fuga*

en continua expansión. No se elige al gusto, como en un catálogo de cortinas. En realidad, es una furia que viene de todos lados imponiendo su lógica con una violencia floja que acaba siendo la peor de todas, la más difícil de resistir. Crea tanto como lo que destruye y destruye antes de crear". (Aguilar Camín, 2005:139)

Partimos de esta cita de Aguilar Camín tanto por tratarse de un escritor hispanoamericano preocupado por la problemática modernizadora y sus efectos en las sociedades contemporáneas, como por el hecho de que el texto está fechado apenas hace un año. No se nos escapa que desde esa fecha a nuestros días la alusión periodística, ensayística y un largo etcétera sobre el tema sigue siendo moneda corriente. Ni hablar si el registro lo hacemos tomando una referencia temporal más lejana, por ejemplo desde la independencia americana en adelante. En resumidas cuentas, queremos decir que el tema de la Modernidad retorna tantas veces y con ropajes tan diversos que se hace inviable no solo el registro minucioso sino mantener la actualidad crítica del mismo. El denodado empeño de intentarlo podría arrojar un resultado parecido al del mapa de Borges, que abarcaba la misma superficie que pretendía simbolizar. Con todo, tan ímproba labor no nos exime de incursionar en algunas de sus aristas, tal como aspiramos a hacerlo aquí.

Si es cierto lo anterior, no lo es menos el que a los períodos modernizadores, es decir los tiempos en los que se impone la idea o la sensación de que todo ha de cambiarse y de que lo venidero es mejor que lo abandonado, a esos ciclos, decíamos, le sobrevienen otros de signo contrario, los llamados identitarios (entiéndase por tales a los momentos en los que afloran sujeciones a principios colegidos como inmutables que se oponen y aun enfrentan a los primeros). Ha sido el historiador de las ideas, el chileno Eduardo Devés (Devés Valdés, 2000), quien ha propuesto abordar este problema a partir de ciclos, casi a la manera de las ciencias económicas; unos son modernizadores y otros identitarios. Recorrerlos nos arrojaría lejos de nuestra argumentación y propósito. Quede como una mención básica de nuestras reflexiones. Admitimos, por tanto, que la problemática de la Modernidad en América Latina no puede visualizarse sino como un fenómeno de doble cara: la Modernidad y la identidad parecen ser parte de un mismo asunto, aunque no pactan ni se dan treguas; una parece excluir inevitablemente a la otra. Veamos algunas razones para que esta modalidad sea factible. Escuchemos otra vez al escritor mejicano:

"Difícil o imposible describir un país. No es una cosa clara, es una teoría de nuestros afectos, una ilusión de mapas y orgullos que

aprendimos en la escuela. En los tiempos de que hablo, el mío era un estruendo de cambios silenciosos. Estaba partido en dos, o en diez, preguntándose quién era. Había abierto sus puertos a todas las plagas de la Modernidad, pero tenía el ombligo viejo, cosido a sus siglos inmóviles. Era todas las cosas que había sido y algunas de las que deseaba ser, indio en sus pérdidas, blanco en sus privilegios, mestizo en sus tristezas, gringo en sus negocios, europeo en sus letras, conquistador en sus sueños, conquistado en sus penas de pueblo llano, resignándose de sí. Perseguía su propia sombra confundiendo con ella. Era futurista en el día y tradicional por las noches, seguía sintiéndose una aldea originaria pero era ya un solo airón de ciudades en marcha llenas de muchachos morenos, callados, perdidos, transplantados, nómadas..." (Aguilar Camín, 2005:131).

La voz del novelista nos aproxima una dimensión de los dilemas que oscilan entre adoptar (y no adaptar) los aires nuevos de lo moderno y la defensa a ultranza de permanecer idénticos a sí mismos (como si existiera algo parecido a una fotografía

eterna)¹. Estas disyuntivas que padecen y han padecido nuestras comunidades desde mucho tiempo atrás se repiten en una alternancia tanto geográfica como temporal. No parece necesario aclararlo, pero se trata de una condición -la del dilema- inscripta en la conformación de nuestras nacionalidades, algunas de ellas o quizás la mayoría devenidas en eso por accidentes políticos y no por necesidades históricas. Pueblos conquistados y arrasados por la avanzada mercantilista durante el siglo XVI, varios siglos de Colonia, guerras civiles para obtener la independencia y nuevas guerras civiles para perderla, sueños imperiales, utopías indigenistas, proyectos de conversión de ciudadanos a hombres desheredados, analfabetos, las más de las veces llamados plebe, chusma o lisa y llanamente bárbaros; en fin, un siglo XX, manidamente calificado como convulso, cuando no ha sido sino trágico y de nuevas postergaciones, que han ido del cesarismo de toda laya, aun democrática, hasta la incrustación de la violencia como, no el último, sino el único recurso del cambio social. Tal friso no parece constituir el

1 Escribía un ensayista argentino, en una polémica nacionalista después del derrocamiento de Juan Domingo Perón en los años 50 del siglo XX:

"(...) el nacionalismo de ustedes se parece al amor del hijo junto a la tumba del padre; el nuestro, se parece al amor del padre junto a la cuna del hijo, y esta es la sustancial diferencia. Para ustedes la nación se realizó y fue derogada; para nosotros, sigue todavía naciendo". (Jauretche, 1962:43)

panorama ideal para hallar las respuestas más convenientes para resolver el dilema, si tal cosa fuera posible.

Unamuno *entre nosotros*

Así las cosas, conviene hacer una rápida alusión al título del trabajo. Hemos sustituido la probable copulativa "y" e introducido en su lugar la preposición "entre" que denota una situación en medio de dos cosas o acciones, con el propósito de expresar un estado intermedio, esto es, averiguar hasta qué punto la idea de Unamuno *entre nosotros* es realmente fructífera. Debemos descartar, desde luego, la presencia del escritor español en diarios, revistas, epistolarios, textos literarios por ser de comprobación inmediata y evidente. Nuestra intención busca auscultar algo más de esta presencia en otras direcciones, a nuestro juicio, menos exploradas. En primer término, constatar la real incidencia de Unamuno en la producción cultural de América Latina, es decir, qué aspectos del saber y la creación en estas tierras fueron irrigados por la influencia directa del español, qué áreas penetró y qué alcances tuvo. En segundo lugar, lo mismo podría decirse en el sentido inverso: pensar el asunto no ya como Unamuno *entre nosotros*, sino nosotros en Unamuno. ¿Pero es probable que el gran escritor se haya visto inquietado por los hispanoamericanos? ¿Hasta qué punto

América formó parte de su proyecto literario y sistema de ideas? En otras palabras, nuestro enfoque se hace eco de una demanda formulada por la crítica hace tiempo, sobre la productividad de Unamuno². El real significado y el verdadero rendimiento de los estudios cruzados, transatlánticos o del hispanismo deben plantearse necesariamente en sentidos recíprocos e implicados. Eso lo supieron hace tiempo Alfonso Reyes, el gran Pedro Henríquez Ureña, Rafael Gutiérrez Girardot, Ángel Rama y otros. Aun a riesgo de parecer obvio, he ahí la mayor rentabilidad para tanto esfuerzo. Los alcances de estas temáticas, como se aprecia, son demasiado ambiciosos para tratar aquí; más bien y a título de invitación quisiera que se pensarán como gérmenes de programas de investigación transdisciplinarios y transnacionales.

Aquellos dilemas que interpretábamos como inherentes a la historia de nuestras nacionalidades hispanoamericanas comprenden inexcusablemente a España -y por tanto también a Europa- ya que su presencia pone en evidencia algunos de nuestros posibles orígenes sea por contraste, asimilación o directamente por

2 Escribe Zuleta:

"Desde América, y mediante un método comparativo riguroso, se debería enfocar, por cortes sincrónicos, las circunstancias concretas de la recepción -y de la no recepción- de las ideas de Unamuno en el contexto de otros contactos, lo cual permitiría, entre otras cosas, establecer su real productividad" (Zuleta, 1987:103).

diferenciación; lo mismo vale en la dirección contraria, aunque los frutos hayan sido a veces tan desiguales. Guste o no, España sigue siendo la puerta a Europa y eso lo saben mejor que nadie los miles de inmigrantes que han dado vuelta la dirección del sueño americano. El hispanismo actual si no es trasatlántico no será nada, ha dicho Julio Ortega con toda razón.

Para los latinoamericanos, España continúa siendo el fondo común en el que indagar sobre el pasado pesadillesco o de esplendor, ambas cosas simultáneamente; para España, en cambio, América no solo contribuye a reconocer su historia -aunque quizás no sea lo más significativo- sino, mejor aún, tal vez ayude a vislumbrar su propio porvenir. No obstante, parece dudoso que por estos días ese sea el lugar de América para España, a pesar del privilegiado sitio que alguna vez Unamuno le confirió a las tierras ultramarinas en sus reflexiones. En suma, por una parte la situación histórica de América Latina ha creado inevitablemente una dimensión de los saberes que imposibilita eludir la mirada cruzada, dual por medio del diálogo, del contacto; por otra, y gracias a algunos nuevos instrumentales metodológicos, deberíamos agregar el funcionamiento en red de las comunidades letradas. No presentamos una novedad teórica, por cierto, ya que redes existieron desde mucho antes de la revolución comunicacional, sino una

alternativa metodológica eficaz para los estudios recíprocos. Tampoco nos detendremos en esto; señalemos como mención pasajera que el Barroco americano, el Modernismo y el *Boom* latinoamericano constituyen tres momentos cruciales para la comprensión de este campo múltiple, dialógico y fértil de los estudios transnacionales y también de las redes intelectuales.

Ahora bien, el momento que nos ocupa está situado en las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX. Nuestra tesis sostiene que existe una promoción de escritores de ambas orillas del Atlántico que se plantea la alternativa de eludir la racionalidad de Occidente, por fuera de una elección entre el rechazo o la aceptación (e incluso la incitación proselitista) de las fuerzas occidentalizadoras. Unamuno vio a unos representados en el grito de Michelet "¡Mi yo, que me arrancan mi yo!", pronunciadores por lo demás -sigue Unamuno- de mensajes celebratorios de las "veneradas tradiciones de nuestros mayores, la alianza del altar y el trono y las glorias de Numancia..." (Unamuno, 1958:26-27). A los otros, el escritor español los identificó haciendo votos idénticos al que "dicen expresó Renán cuando iban los alemanes sobre París, exclamando: '¡Qué nos conquistaron!' ". (Unamuno , 1958:27) Por el contrario, el empeño de Unamuno buscó una senda de superación que no se rindiera laxamente a

la idea de la inexistencia de otras vías más que las provenientes del modelo.

¿Qué entendemos por racionalidad de Occidente? Una lógica en la que converge el capitalismo en su etapa expansionista, la secularización de la cultura, el individualismo, los fundamentos teórico-filosóficos de la burguesía (positivismo, evolucionismo, realismo), la descaracterización de los pueblos periféricos o los ataques a sus identidades primordiales en nombre del progreso, etc. Frente a esta racionalidad que con su avance creó espacios centrales y otros periféricos, los letrados hispano-americanos buscaron la elaboración de discursos contrahegemónicos, tempranamente gramscianos si se quiere. Por lo dicho, la figura de Unamuno en nuestra argumentación es decisiva, dada su influencia dentro del mundo americano y porque constituye el mejor y más contradictorio -ambas cosas a la vez- intento de pensar la Modernidad al margen de aquella racionalidad.

Para decirlo rápidamente, concebimos como Modernidad un conjunto de relatos o discursos con pretensión de universalidad; ellos pueden ser: la idea de progreso indefinido, el poder omnímodo de la razón, la subjetivización del cristianismo, el afán de lucro, la manipulación de la naturaleza por la técnica, la democracia como forma de vida. Ante cada uno de estos principios, Unamuno opondrá un abanico de objeciones, paradójicas desde luego, en razón de ser su método de análisis.

También lo contrario es cierto, es decir, la huella de las lecturas de hispanoamericanos se puede percibir en los textos unamunianos, como ha sido visto en relación con José Martí, por ejemplo: "Las coincidencias conceptuales entre Unamuno y Martí frente a lo que debe ser la poesía son, como se ve, impresionantes" (Díaz Plaja, 1971:175). Julio Cháves, quien ha estudiado las relaciones entre Unamuno y los hispanoamericanos, ha dicho:

"En Unamuno hay muchísimo Sarmiento y mucho Montalvo, Martí, Silva. Paralelamente, la presencia del maestro palpita en las obras de los príncipes de las letras americanas de este siglo. Hay un profundo enlace de personalidades a través del pensamiento contemporáneo que creó un puente sobre el Atlántico. Por ejemplo, si Unamuno es el Sarmiento español, Arguedas es el Unamuno americano" (Cháves, 1964:3).

Salvando la entusiasta comparación con Arguedas, la observación es valiosa, especialmente en lo que respecta a la idea del puente tendido entre un espacio y otro. A través de estos "enlaces profundos" se puede calibrar el grado de cercanías existentes. Pero algo todavía más destacable: América para Unamuno no es un fragmento ibérico, ni su extensión, ni mucho menos su complemento. América es la revelación del Otro; mediante su

comprensión logra descubrir y repensar lo propio.

Los tópicos epocales de mayor relevancia que aparecen en los textos de Miguel de Unamuno y los hispanoamericanos pertenecen a un determinado marco contextual, que merece por lo menos una mínima atención, si pretendemos comprender mejor estas relaciones. Ha sido suficientemente probado que la significación de la guerra de 1898, en el espacio hispano-americano, constituye mucho más que un episodio histórico. No obstante, el impacto que tuvo en el ámbito cultural de habla hispana, y aun en la conciencia intelectual, ha sido una preocupación crítica más bien reciente. A la postre, el principio de intersección entre el noventayochista Miguel de Unamuno y los intelectuales hispanoamericanos ha de rastrearse en dicho acontecimiento y sus derivaciones, por tratarse del primer capítulo traumático de los nuevos vínculos con "Occidente" y la "Modernidad", que se inauguran con el siglo XX.

Uno de los puntos de reunión se ubica en la meditación sobre la interioridad y las consecuencias creativas de ella extraídas por medio de un movimiento inverso: de lo universal a lo íntimo (los modernistas), de lo íntimo a lo universal (los noventayochistas)³. Otro, de tanta

3 *"Un estudio detenido de la generación del 98 y del modernismo, tanto en su forma como en su contenido, demuestra que la mayor diferencia que existe es la de un desarrollo inverso: los modernistas van del*

importancia como el anterior, se localiza en el hecho de que Unamuno fue uno de los españoles que más intensamente pensó el "problema de España", cuyos núcleos noéticos no se referían solo a la península sino, por extensión, también a las cuantiosas áreas nacionales que la globalización del capitalismo de entonces había provocado. Por ser un pensador de los márgenes de Europa, agudamente enfrentado al eurocentrismo, los más destacados escritores hispanoamericanos de principios de este siglo encontraron en sus reflexiones una manera original de pensar el futuro del continente eludiendo, hasta donde pudieron, la racionalidad occidental. La lista incluye, entre otros, a Rubén Darío, Rufino Blanco Fombona, Manuel Ugarte, Ricardo Rojas, Miguel Cané, Baldomero Sanín Cano, Alcides Arguedas, Vaz Ferreira.

No se capta la tensión subyacente en las relaciones culturales establecidas entre Unamuno y estos hombres de letras americanos ni en las de todos con el proceso de europeización, si no se amplía el área de estudio de la producción literaria, en el sentido de incluir tanto América como España, desde la perspectiva

impulso inicial estético universalizante a la consolidación de un profundo pensamiento de afirmación íntima; los del 98 van de una afirmación íntima y nacional, analítica y meditativa, a la conquista de una universalidad estética." (Roggiano, 1962:37)

periférica que singulariza ambas áreas⁴. El propio Unamuno intuía así el problema:

"¡Europa! Esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido, por arte de magia, en una categoría metafísica. ¿Quién sabe hoy ya, en España por los menos, lo que es Europa? Y cuando me pongo a escudriñar lo que llaman Europa nuestros europeizantes, pareceme a las veces que queda fuera de ella mucho de lo periférico -España, desde luego, Inglaterra, Italia, Escandinavia, Rusia- y que se reduce a lo central, Franco-Alemania con sus anejos y dependencias". (Unamuno, 1958:286)

Los años comprendidos entre fines del siglo XIX y la Gran Guerra europea de 1914 contienen el debate sobre la *Modernidad periférica* en uno y otro lado del Atlántico y esta cuestión es la que más acercó a Unamuno y a los hispanoamericanos. En el turbulento signo de la época, que se denominó Modernismo, españoles y americanos llegaron a formularse análogos interrogantes. Solamente esto último reúne a España y América bajo el nombre de Modernismo hispánico, puesto que en lo demás, es decir en las respuestas

⁴ Entre los enfoques más recientes que proponen un punto de vista periférico, puede mencionarse a Carlos Blanco Aguinaga (1998).

encontradas, los rumbos son divergentes. El Modernismo en España resultó el espejo que devolvía la imagen de la decadencia hispánica; en cambio, en Hispanoamérica significaba la posibilidad, o el intento al menos, de situar estas sociedades a la altura de las más desarrolladas. En Hispanoamérica, la imagen no era la decadencia sino el atraso. En general, las naciones de lengua hispánica habían sido relegadas a la periferia del desarrollo capitalista.

Crítica del método

Vamos a intentar en las páginas que siguen apreciar algunos puntos en los que los desvíos o contrapropuestas al modelo hegemónico de Modernidad son, para nosotros, evidenciables en los textos unamunianos. A su vez iremos insertando la manera en que también se receptan en Hispanoamérica, particularmente a través de la generación novecentista. La tensión provocada por las fuerzas modernizadoras y las reacciones conservadoras despertadas es una de las tantas que el momento reconoce. Es una impronta que incide en la producción literaria en términos de una "poética potencial".

Es así como la crítica de la razón efectuada por Unamuno⁵, en su calidad de

5 *"Su antirracionalismo [escribe Adolfo Carpio], más que toma de posición contra la razón misma, es en el fondo lucha contra la pereza espiritual, contra el dogmatismo que tiene ya las*

pensador periférico, se centra en la lógica, que tiende a reducirlo todo a identidades y a géneros y por lo tanto, a ignorar las contradicciones. Desde este común denominador filosófico de la época, el discurso no ficcional resume de la manera más eficaz, por una parte, la implicancia del sujeto en el objeto indagado; por otra, en cuanto al alcance epistemológico, se elude el postulado engañoso *ordo rerum, ordo idearum*. En el fondo, lo que se extrema al máximo es la rebeldía contra el método positivista que, al separar sujeto-objeto, tan solo alcanza un mero distanciamiento entre forma y contenido. Al ser tan frontalmente anti-metódico, un discurso como el ensayo, en el caso unamuniano, significa asimismo una rebelión, ya desde la forma elegida, contra cierta tradición occidental erigida desde Platón, según la cual lo efímero, por singular e individual, es indigno de la filosofía (Cf. Adorno, 1962).

"Como se ve [afirma Unamuno enfáticamente], voy procediendo por lo que alguien llamaría afirmaciones arbitrarias, sin documentación, sin comprobación, fuera de la lógica europea moderna, con desdén de sus métodos. Puede ser, no quiero más método que el de la pasión; y cuando el pecho se me hinche de disgusto, de

soluciones hechas y que se preocupa sólo por fijar lo muerto" (Carpio, 1961:288. El agregado es mío).

repugnancia, de lástima o desprecio, deo que del cogüelmo del corazón hable la boca y salgan las palabras como salieren" (Unamuno, 1958:1105. El agregado es mío).

La reducción de la distancia entre el sujeto y el objeto, propiedad preferentemente lírica, pero que alcanza al discurso ensayístico contemporáneo, proviene del cambio epistemológico en el llamado problema del valor de la razón. La gran diferencia que media entre la literatura didáctica del siglo XVIII y la del comienzo del siglo XX reside en la actitud crítica y racionalista de la primera y el sentimiento lírico que caracteriza a la segunda. La crítica realizada al valor de la razón se emprende desde una filosofía de la vida, que singulariza un momento de la cultura hispana y tiende algunos lazos entre los hombres de la generación del 98 y la del novecientos, cuyos principales pero no los únicos mentores fueron Unamuno y el uruguayo Vaz Ferreira⁶. El motivo de este cambio se encuentra en el acento

6 Ardao intenta establecer los múltiples aspectos de una relación espiritual entre la generación española del 98 y la generación uruguaya del novecientos. El intento nos parece de suma utilidad, aunque aceptemos solo por un momento el concepto generacional como una necesidad designativa. Con todo, los vínculos se tienden a partir de la filosofía vitalista presente en Unamuno y en la noción de "lógica viva" de Vaz Ferreira. No solo hay una correspondencia epocal y generacional entre ambos intelectuales, sino que también existe una de orden personal como lo corrobora el epistolario entre ambos (Cf. Ardao, 1998:75-79).

individual existente en el sujeto, que hace de todo problema un problema íntimo, actitud que no está presente en los clásicos ni en ninguna época anterior en España. La preferencia de sí mismo es la máxima unamuniana, por medio de ella se hace factible la instauración de la igualdad, a contrapelo del sentido moderno según el cual la igualdad elimina la diferencia que busca la nivelación. Siendo más diferentes y valiosos en sí, más factible resulta el trato igualitario⁷. Por el camino de la diferencia se desestabiliza el sentido común.

Crítica del sensus communis. La paradoja: la retórica de la Modernidad

Se sabe que la paradoja es la figura retórica que consiste en el empleo de expresiones que envuelven una contradicción. Su esencia reside en la exposición de una idea contraria a la opinión común⁸. Desde el punto de vista del efecto que suscita, la paradoja busca producir un extrañamiento en los componentes de la realidad, llamando la atención sobre alguno de ellos a contrapelo del sentido común. Unamuno es

7 Buela, A. "Nuevo orden mundial o hispanidad" (inédito).

8 Según ha escrito José Luis Abellán, se trata de una reacción anti-positivista que expresa la crisis del "sentido común (el *common sense* es la vertiente moral del positivismo)" (Abellán, 2000:30). Véase asimismo Antonio Castro Castro (1968).

consciente de que el pensamiento europeo ha sido ganado, desde el Renacimiento, por la razón, que se manifiesta mediante un procedimiento reflexivo fundado en la lógica y que se había impuesto en todos los ámbitos de la cultura. El anti-positivismo unamuniano es una conversión que el español admite, al confesar: "Cuando yo era algo así como spenceriano, me creía enamorado de la ciencia. Fue un error como el de aquellos que creen ser felices sin serlo" (Unamuno, 1958). Desde esa nueva posición, el autor se manifiesta en su desaprobación a la lógica, el método deductivo, el imperio del suceso y cualquier otra vía empirista pura, características que saturaban el ambiente intelectual europeo e hispánico. Este conjunto de nociones constituye la base del sentido común, al que Unamuno se opone con afirmaciones arbitrarias "sin documentación, sin comprobación, fuera de la lógica europea moderna, con desdén de sus métodos" (Unamuno, 1958, t.III:1105).

"(...) lo que llamamos paradoja [escribe Unamuno] es el más eficaz correctivo de las ramplonerías y perogrulladas del sentido común. La paradoja es lo que más se opone al sentido común, y toda la verdad científica nueva tiene que aparecer como paradoja a los del sentido común en seco" (Unamuno, 1958, t.IV:823. El agregado es mío).

Si el sentido común alude a lo colectivo, la paradoja es el más genuino producto del sentido propio. Y es, por lo tanto, el más eficaz elemento del progreso, ya que por lo individual se progresa. El cambio es siempre de origen individual: "(...) La historia del pensamiento humano podría reducirse al conflicto y juego mutuo entre el sentido común y el propio, entre la perogrullada y la paradoja, entre el instinto práctico y la razón especulativa" (Unamuno, 1958, t.IV:824).

Octavio Paz ha sostenido que la analogía fue la figura identificatoria del Romanticismo. La analogía es la ciencia de las correspondencias -afirma Paz- y existe gracias a las diferencias, ya que una cosa al no ser otra hace factible tender un puente entre una y otra: "la analogía es la operación por medio de la que, gracias al juego de las semejanzas, aceptamos las diferencias. La analogía no suprime las diferencias" (Paz, 1990:110). En el extremo contrario a la analogía se ubica la paradoja que, parafraseando a Paz, sería la ciencia de las contradicciones, que sí suprime las semejanzas y potencia las diferencias.

La paradoja es la figura retórica propia de la Modernidad agónica y periférica. Su modo de operar consiste en no alcanzar la síntesis dialéctica sino que deja irresuelta la estructura de la tesis y la antítesis. Fue un recurso individual ante la inevitable

transformación general, que extremó la pasión solitaria, heroica, romántica por lo titánica, afirmado en las arbitrariedades del espíritu contra la lógica racionalista. La paradoja representa la figura retórica que identifica la vía alternativa de asunción de la Modernidad pero, además, adquiere entidad metodológica en la operación reflexiva e indagatoria de Unamuno. Laín Entralgo ha observado esta marcada tendencia de Unamuno a "la afirmación alternativa de los contradictorios" (Laín Entralgo, 1947). Es una ética de los extremos que se define como contraria al justo medio. Escribía Unamuno en "En torno al casticismo" (1895):

"Me conviene advertir, ante todo, al lector de espíritu notariesco y silogístico, que aquí no se prueba nada con certificados históricos ni de otra clase, tal como él entenderá la prueba; que esto no es obra de la que él llamaría ciencia; que aquí sólo hallará retórica el que ignore que el silogismo es una mera figura de dicción. Me conviene también prevenir a todo lector respecto a las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las contradicciones que le parecerá hallar. Suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, 'via remotiois', por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el

ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sobra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método, el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha" (Unamuno, 1958, t.III:171).

**Salamanca, locus del pensamiento
contramoderno**

Soy un hombre de instintos campesinos obligado a vivir en ciudad. Y gracias a Dios vivo en ciudad reposada y tranquila por fuera, no por falta de vida por dentro. Y hay más, y lo digo con toda sinceridad y modestia aparte, hoy Salamanca está llena de mí.

Carta de Unamuno a José María Salaverría (1º de
enero de 1895)

España en el novecientos

En los casi veinticinco años que van de 1877 a 1900 se produce un meteórico crecimiento urbano. En algunos casos de más del 100%, como en Bilbao y Barcelona. Hacia el inicio del siglo XX existen ya más de seis ciudades de más de 100.000 habitantes. Ellas son: Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla, Málaga, Murcia. Sin dudas, el lugar estelar está reservado para Madrid y Barcelona que juntas suman

medio millón de habitantes. Pero aun con todo lo espectacular que ello podía tener para los españoles, el número era largamente inferior al alcanzado por París cincuenta años antes. En efecto, la capital francesa tenía, para 1846, un millón de habitantes y en 1900 había llegado a 2.700.000 habitantes (Serge Salagaün, 1991). La atención que ponemos en estos números pretende subrayar un fenómeno que no es exclusivo de Europa, sino mundial: el crecimiento de las metrópolis. Tanto en el mundo central como en las periferias, las aldeas, villorrios, pueblos que hasta hacía poco no pasaban de ser medianamente prósperos, se convertían, por efecto de una aceleración económica, en grandes urbes.

Al entrecruzar los datos del crecimiento de las ciudades (entre 1875 y 1900) con este ciclo expansivo de la industria casi entre los mismos años, es posible verificar la tesis que sostiene la estrecha vinculación entre modernización, industrialización y dinámicas del cambio; es decir habría que darla por cierta en este ciclo histórico de España. De este panorama confuso y contradictorio nacen algunas percepciones de Unamuno, de la generación a la que perteneció y de los hispanoamericanos vinculados con estos temas. Con todo, si Madrid y Barcelona entraban en la categoría de grandes urbes no lo eran en igualdad de condiciones. Madrid lo hace como la capital administrativa y Barcelona, en cambio, como capital económica y artística. Con

toda la importancia que adquieren los centros urbanos, las seis ciudades más grandes nombradas solo representan el 9% de la población total del país, la que asciende a 18,05 millones de habitantes. España, por entonces, era un país básicamente rural, tanto por la distribución de la población, como por la importancia de la agricultura en la economía. Sobre dicha base económico-social se asienta un tipo de cultura en la que la religión adquiere una función preponderante y, al mismo tiempo, aglutinadora. Unamuno percibe la estructura contradictoria del panorama. Como declara en *La agonía del cristianismo*, dentro de la civilización occidental luchan el "ciudadano" y el "cartujo". Juan Marichal concluye a partir de esta oposición:

"Allá en su Salamanca lejana, sobre el fondo 'ciudadano' de la antigua capital universitaria, y sobre el fondo 'cartujano' de la llanura castellana es como hay que situar históricamente a Unamuno. Porque, desde Salamanca, a través de Salamanca, formó su visión de España y de la civilización europea. Alejado de Madrid podía tener una gran independencia intelectual y ver las cosas de España y de Europa con una fecunda perspectiva que llamaríamos 'marginal', 'periférica'" (Marichal, 2002).

Ahora bien, la hipótesis que aquí sostenemos afirma una singular posición unamuniana frente a la Modernidad, de donde parecería entrar en contradicciones con la mirada más bien romántica de la naturaleza, propia de su generación. Digamos que entre las percepciones de la Modernidad, el hiperurbanismo no sería, desde luego, la única posible. Aunque dominante, como es conocido, el registro es más amplio. La Modernidad de la mirada unamuniana sobre el paisaje estaría en orden a la construcción del espacio sublime ideado por los modernistas, cuando declaran la búsqueda del "reino interior". Paisaje ideal, es cierto, una de cuyas formas puede ser el "reino interior" dariano o el "castillo" de, por caso, el venezolano Pedro Emilio Coll.

"Cada día que pasa [escribe Unamuno] bendigo más a Dios por haberme mantenido en este viejo castillo roquero espiritual de mi dorada Salamanca, lejos de la feria de las vanidades, aquí, donde el son de las campanas me trae, agrandados, los ecos de mis propios pensamientos de otros días. Y aún espero que un día esta catedral, junto a la que vivo, se ponga a cantar todas las oraciones, pensamientos, susurros, suspiros, anhelos y tristezas que ha recibido en su seno, y en el esfuerzo del canto se derrumbe y sigan cantando los escombros, y surja, de ellos, otra catedral más robusta, más

luminosa, más duradera" (Unamuno,
1996:191. El agregado es mío).

En los mecanismos de simbiosis que funcionan en la integración de ciudad-naturaleza, se halla la explicación de la singular manera que Unamuno tuvo de proyectar su propio y privativo espacio. Se sabe que su filosofía subjetivista fue puesta a prueba en todos los géneros discursivos que practicó, no solo en los que pertenecen especialmente a los discursos del yo. Unamuno llamó a su diario no íntimo sino "éxtimo", dando a entender con ello lo que el escritor debe poner al descubierto de sí mismo para entablar el diálogo con el lector. Así pues, su espacio ideal no sería únicamente interior, en el sentido del reino o castillo modernista, sino además "éxtimo", es decir, que adquiere una materialidad que los espacios ideales modernistas no tuvieron. Si Roma hubo de construir una segunda naturaleza, que operó con fines civiles, tal como lo vio Goethe en su viaje a Italia, en Unamuno ocurre una operación análoga, en cuanto a que la segunda naturaleza creada tiene por fin la erección de un espacio para la reflexión creativa, es decir, un *locus* del pensamiento, pero moderno: "Aquí, en Salamanca, atendido a los pocos libros modernos que me puedo procurar con mis escasos recursos pecuniarios (...) lo que leo, lo leo con calma y hasta apurarlo" (Unamuno, 1958:541).

Mientras que, para algunos escritores hispano-americanos, el acierto del Modernismo residía en la conquista de la autonomía poética como experiencia propiamente urbana, para otros (como en el caso de Rufino Blanco Bombona), dentro del acotamiento al que circunscribía a ese movimiento, el tránsito hecho a través de la influencia francesa constituía toda una revolución. La idea del puente que conecta Francia con el criollismo, podría decirse un pasaje de la urbe a la naturaleza regional, es una constante en ciertos escritores de principios de siglo. Ello podría deberse a un redescubrimiento del espacio americano, consecuencia de una saturación de la cosmópolis europea, como los casos de Horacio Quiroga⁹, el mismo Blanco Bombona, Manuel Ugarte o Darío en su regreso a Nicaragua. Lo cierto es que entre los cambios traídos por el Modernismo está el haber contribuido indirectamente al encuentro con lo americano:

"Esa revolución [escribe Blanco Bombona refiriéndose al Modernismo] fue, en su tiempo, un gran progreso y su mayor beneficio consiste en habernos servido de puente para llegar, al través de Francia, a la América, ya que no supimos encontrar el camino directo, como los

⁹ Hemos tratado este tema al analizar el diario que Horacio Quiroga escribió sobre su viaje y estancia en París, texto muy poco conocido (Véase: Maíz, 1997).

iniciadores criollistas. Gracias al Modernismo, buscando ser originales, obedeciendo a nuestro instinto, abriendo los ojos y la inteligencia al espectáculo circunstante y oyendo la voz de nuestros abuelos en el fondo de nuestras almas, hemos arribado al criollismo, es decir, a un arte hecho de sinceridad y con los elementos de nuestros países y de nuestra personalidad, sin bastardeo alguno de extranjerismo [Blanco Fombona, s.a.: LVIII)

Empero, según nuestra hipótesis, existe una instancia mediadora, en la cual se ubica la relación de los novecentistas con Unamuno y, por lo tanto, ni París ni Madrid sino Salamanca contribuirán a ese encuentro con lo propio americano. Desde luego que el debate "meridional", en torno a la cultura de más prestigio y la de mayor influencia, va más allá del momento que indicamos.

Las identidades. Resistencia a la descaracterización

Pues bien, una máxima universalidad y una afirmación de los rasgos nacionales, tanto en España como en Hispanoamérica, sintetiza el debate del momento en ambos márgenes. De tan difícil solución resulta este asunto que, por fuerza, solo la paradoja podía ser la figura retórica que

más acabadamente encarnase tales planteos. Hacia finales de la centuria, el casticismo, síntesis de la ideología de una clase social como la considera Blanco Aguinaga (1978), para Unamuno significa el "desquite del viejo espíritu histórico nacional que reacciona contra la europeización" (1958, t.III:296). En este sentido, el casticismo cumpliría un papel similar al criollismo en Hispanoamérica, en tanto reacción contra el europeísmo. El casticismo, que no es sino un conjunto de valores, en otro tiempo pudo dar a España primacía pero, ahora, la sume en la decadencia. A despecho de todos los controles ideológicos -la Inquisición se cuenta entre los instrumentos que actuaron como aduanas- la europeización fue cumpliéndose en España (Cf. Unamuno, 1958, t.III:297).

Efectivamente, hay un proceso de europeización de España que se realiza, entre otras vías, a través de Unamuno. Empero, nuestro escritor impone determinadas condiciones para que la europeización se produzca, como por ejemplo, la de preservar la identidad hispánica. Si sus coetáneos fueron más tolerantes con el afrancesamiento, Unamuno fue insumiso con ello, en virtud de una aspiración superior que lo anima: la de imponer sus puntos de vista sobre la cultura, la verdadera cultura europea: "Unen y separan a España del resto de Europa los Pirineos y con ella nos hemos comunicado casi siempre por mediación de Francia (...) lo más de la cultura europea

nos ha venido siempre por medio de Francia" (Unamuno, 1958, t.VII:398). Disconforme con la idea impuesta de Europa, alienta una reelaboración del concepto, en el cual apura una descentralización del eje axial extensamente admitido, de manera tal que lo marginal pase a enriquecer la nueva definición. Con razón dice Marichal que Europa vivida "en" Salamanca y vista "desde" Salamanca no podía ser la misma que la Europa que se vivía desde Madrid (Marichal, 2002:107).

Por otro lado, la Europa con la que pretendía establecer lazos de afinidad y consubstanciación era otra que la que el Modernismo había puesto de moda, de ahí su acendrada oposición al galicismo de los hispanoamericanos. El mismísimo Gómez Carrillo reconocía en Unamuno su "amplitud de criterio" y el "internacionalismo" que lo caracterizaba. Con todo, el verdadero descubrimiento de España está por hacerse, piensa Unamuno, y será obra de los españoles europeizados, por medio de un programa que incluya el "paisaje", "el paisanaje" y "la vida del pueblo" (Marichal, 2002:299). El imperativo unamuniano, hacia el año 1895, consistía en lograr un cometido de manera alguna sencillo: europeizarse y "chapuzar" en el pueblo, al mismo tiempo (Marichal, 2002:300). Intentó ser el puente intelectual entre una corriente europeísta, aquella que enarbolaba una filosofía más afín a sus inquisiciones y

claramente "periférica" (como lo admite en *El sentimiento trágico de la vida*) y la cultura de lengua hispana, que incluía desde luego a los hispanoamericanos. He ahí un motivo de la relevancia que su quehacer intelectual alcanzó entre el público del otro lado del Atlántico. El descentramiento, podría decirse, que produce Unamuno respecto de la noción de lo moderno y la Modernidad es, quizás, el factor que más simpatía despertó entre los jóvenes novecentistas hispanoamericanos. No es sino tal descentramiento el que permite que se le reconozca precisamente una característica que con tanta fuerza rechazaba, es decir, ser "el hombre ultramoderno, tolerante en arte y sin prejuicios", como lo llamaba Blanco Fombona (Falcón Briceño, 1968:36), pero ante todo, europeo y moderno. Unamuno dice ser: "de los escritores españoles de mi generación, el único que tiene prestigio en América, y me llaman europeo o universal, y no español" (Unamuno, 1996:103).

El carácter profundamente europeo de Unamuno aflora de ese internacionalismo que le concedía Gómez Carrillo, puesto en evidencia en la capacidad para leer a los pensadores de la Europa periférica en su lengua original (el danés o el griego, por caso). Sin embargo, cabría agregar la existencia de otra razón, más raigal si se quiere, que demuestra el carácter europeo de Unamuno. Juan Marichal ha recordado un encuentro de pensadores en Ginebra (1946), reunidos con el propósito de definir el

espíritu europeo. Entre las conclusiones alcanzadas, figuraba la de que el hombre plenamente europeo era "un individuo cuyas antinomias eran irreconciliables" (Marichal, 1986, 2000). Si tal es el rasgo específico de lo europeo, el cultivo de la paradoja que realizó Unamuno lo convierte en el más europeo de sus contemporáneos españoles. Azorín, Baroja o Machado concebían la renovación de España por medio del llamado europeo, en tanto que Unamuno, Maeztu y Valle-Inclán se inclinan hacia lo americano (Abellán, 2000:137). Sin embargo, Unamuno reúne ambas condiciones que tienden a romper el secular aislamiento de España, es decir, su apertura hacia Europa y América a un mismo tiempo. Unamuno fue uno "de los poquísimos europeos que se han interesado por el conocimiento de las cosas de América", según él se vio a sí mismo.

De acuerdo con la autoimagen antes apuntada, más que español, Unamuno se ve como el europeo que más supo del tema de América. Esta declarada referencia constituye un dato de gran relevancia, que nos permite introducir el primer corolario de nuestra reflexión. En efecto, Unamuno siempre se sintió europeo, tal condición fue la que más atrajo a los hispanoamericanos o, en todo caso, vieron en él al español más europeo. En las búsquedas intelectuales de la joven generación novecentista, el *locus* europeo cordial y favorable constituyó un

permanente desvelo y la inversión de no pocos tropiezos.

Aunque por otros motivos, Rubén Darío descubrió las prerrogativas que encarnaba Madrid por sobre París. Pese a todas las críticas sobre la "decadencia", la metrópoli española era una ciudad europea y como tal le daba la proyección que la prédica modernista dariana necesitaba. Si los hispanoamericanos de principios del siglo XX se afincaron en París, lo fue por los términos de la libertad que esa y no otra ciudad les auguraba; sin embargo, la aceptación plena, la consagración anhelada nunca llegaba claramente, de ahí que fueran más propensos a la invención de un París de "los ensueños", como lo llamó el mismo Unamuno, que a integrarse a la ciudad cultural.

En síntesis, los novecentistas descubrieron en la relación con Unamuno los beneficios del contacto europeo sin el perjuicio del distanciamiento cultural y la confusión identitaria. Unamuno ofrecía la armonía de la "raza" hispánica afincada en la historia europea y continuada después en la hispanoamericana. Las grandes urbes provocan distorsiones en los escritores, piensa, y tratándose de Madrid no hay concesiones. En una carta a Amado Nervo le dice: "México creo está más cerca de Salamanca y de mí que Madrid" (Unamuno, 1996:271); descontando su aprecio mejicano que le venía de familia, Unamuno alienta una verdadera teoría del recogimiento espacial para la producción intelectual.

¿Qué alentó la conformación de una trama en la que la preocupación por el destino nacional se transformó en un eje estructurante? Ambas márgenes del Atlántico habían quedado excluidas del proceso de modernización que la Europa industrial y secularizada produjo. Habrá de ser una lógica superior la que presida las naciones de lengua hispana, dada por una relación de centro-periferia, y que no resulta inocua, precisamente, en la producción de los discursos literarios de entonces. Por diferentes razones, Unamuno -porque quería introducir España en Europa, pero mediante una "españolización europea"- y los hispano-americanos -puesto que después de la Independencia y la ruptura con una parte de Europa hubieron de esforzarse por la reinserción en la cultura occidental- descubrieron unidades de convergencia: por ejemplo, tomar de Europa lo imprescindible sin descaracterizarse. Corroboró lo que decimos el que Unamuno consolidó sus vínculos intelectuales no solo con la periferia hispanoamericana sino también con otras, como la escandinava, de donde brotan algunas de sus deudas filosóficas, aunque con la primera haya tenido vínculos estratégicos, como lo fueron también para los novecentistas. En verdad, exceptuando a Maeztu y Valle Inclán y reconociendo como antecedentes a Valera y Menéndez y Pelayo, Unamuno fue el verdadero nexo para la aparición de un conjunto de correlaciones o, mejor dicho, por su intermedio alcanzó expresión la nueva

estructura de sentimientos, que surgía al compás de los grandes cambios del desarrollo capitalista y el proceso de modernización.

Desde el punto de vista de la Modernidad, París representó el cosmopolitismo y la actualización estética; sobre Madrid, en cambio, pesó la sospecha de pretender seguir ejerciendo una tutela cultural, aunque algunos descubrieron estratégicamente su condición europea. Sin embargo, Salamanca concentró, gracias a la figura de Unamuno, el signo de la valorización americana, a la vez que se convirtió en la puerta de ingreso a la vastedad cultural europea, sin renunciar a la propia identidad.

Miguel de Unamuno auspicia una identidad defensiva ante el temor de sucumbir en un "hórrido mestizaje espiritual, casi un hibridismo infecundo" (Unamuno, 1958:1118). El fenómeno de la descaracterización propio del desarrollo moderno, propicia la eliminación "de lo que nos hace ser lo que somos"; ante ello surgen interrogantes como estos: "¿qué acción nos conviene emprender? Frente a esas voces que nos dicen: 'si queréis ser como nosotros y salvaros, tomad esto', ¿qué hemos de hacer?" (Unamuno, 1958:1115). El hecho de que en los cuestionamientos unamunianos resuenen los ecos de un debate análogo acontecido en Hispanoamérica, se debe a que el espacio de la cultura de lengua hispánica había sido relegado a la periferia del desarrollo capitalista y sometido a una

especialización primaria en el proceso de producción. Si entre las suscitaciones provocadas por la modernización se encuentra la fuerza arrolladora del capitalismo de fin de siglo, con sus nuevos signos vitales, códigos culturales y la alteración de la estructura social, además del fundamental impacto industrial, es ostensible que ni América ni España habían sido convocadas a integrar este nuevo orden mundial. Y si lo fueron, no fue en calidad de partícipes directas de todos sus beneficios sino con estrictas especializaciones económicas, fundamentalmente, como en el caso de América, proveedora de las materias primas. España, en cambio, en plena era del imperialismo, perdía sus últimas posesiones ultramarinas; nada más lejos, pues, de ser considerada una potencia¹⁰.

En respuesta, Unamuno pone en crisis el discurso de la Modernidad desde el interior de la misma, al cuestionar las nociones del tiempo (el eternismo frente a la idea del progreso), la historia (a la que interpela con la noción de intrahistoria), la religiosidad (una fe

10 Para Blanco Aguinaga lo que la vanguardia liberal española pedía cuando pedía la europeización

"(...) era el triunfo último de una clase media que permitiese a España participar como potencia independiente -no colonizada- en la vida del capitalismo europeo. No hay otra cosa en la base de las páginas y páginas escritas sobre liberalización, progreso, educación, ciencia, constitucionalismo auténtico, etc."
(Blanco Aguinaga, 1978:51).

sin dogma) y el discurso literario (la *nívola*, una narración con un mínimo de trama). La ostensible rebeldía unamuniana se afianza al plantear estos problemas, situándose en la periferia europea y afirmando tal condición como el atributo digno de un pensamiento autónomo aunque no original¹¹.

Vías alternativas de la Modernidad

Ahora bien, las relaciones culturales hasta aquí establecidas han ido en una dirección que va de Unamuno hacia Hispanoamérica pero, por algunas cuestiones ya expuestas, lo contrario también parece factible, es decir que la relación pueda haber afectado el sistema de ideas unamunianas. "¿No nos ha de venir (escribe Unamuno) también de las Indias alguno que otro capital espiritual, ahorro de energía y pensamiento, que nos ayude en el despertar del espíritu?" (Unamuno, 1996:87. El agregado es mío). El reclamo lejos está de ser retórico: la atención de Unamuno hacia las cosas de América no responde únicamente a una inagotable curiosidad. Intuimos que su proyecto literario necesita de América como espejo y esperanza: "A ver

11 Recordemos que por la Europa de aquel tiempo entendemos al conjunto de países cuyo principal recurso económico no era la agricultura ni su población masculina estaba ocupada mayoritariamente en dicha actividad. En este sentido, el núcleo del desarrollo capitalista más antiguo estaba constituido por: Bélgica, Reino Unido, Francia, Alemania, los Países Bajos y Suiza. Para que esta premisa sea coherente, debe admitirse que la industrialización constituye un criterio de Modernidad.

si esos países jóvenes llegan a ser para nosotros mundo, ya que esto es claustro" (Unamuno, 1996:72).

En la relación conflictiva entre el pasado y el presente se inscriben otras disputas vinculadas con la pregunta sobre el ser. La historiografía cultural en el área hispana ha elaborado una hipótesis sobre la crisis de la transición de un siglo a otro en España, según la cual se trata de una crisis de hegemonía, que clausura una época y coloca en primer plano las carencias de España en comparación con las grandes potencias. El tema del retraso cultural, científico y técnico se vuelve recurrente hacia 1900 y la Modernidad es el centro de las discusiones. Frente a la crisis se elaboran por lo menos tres respuestas: 1. búsqueda de modelos en el exterior; 2. búsqueda de una identidad perdida en el culto a la grandeza del pasado; 3. una especie de "vía española" de desarrollo futuro (Salagaün y Serrano, 1991:17). Esta última es la que con mayor énfasis avaló Miguel de Unamuno. La vía española, o mejor dicho "vía alternativa" de la Modernidad, ha sido definida por José Luis Abellán "como una búsqueda de la Modernidad sin renunciar a la propia idiosincrasia, puesto que en los países hispánicos esa Modernidad nunca se ha poseído plenamente y no se necesita, en definitiva, renunciar a sus aspectos más indeseables" (Abellán, 2000:23). La relación entre los novecentistas

hispanoamericanos y el pensamiento de Unamuno se vio enriquecida por esta coincidencia de intereses y búsquedas de una vía alternativa, como ya ha sido indicado.

Los novecentistas optaron por un programa de la Modernidad que acentuaba las particularidades de Hispanoamérica y no las similitudes con el mundo metropolitano. En nuestra investigación, por lo tanto, admitimos la existencia de una vía alternativa de la Modernidad en Hispanoamérica. Para mayor abundamiento, Leopoldo Zea ha establecido una delimitación al inevitable proceso de occidentalización del mundo, en el que se encarnan los valores de la Modernidad metropolitana. Zea llama "peculiaridad ibera" a aquellos valores que se remontan a la Europa premoderna y de los que Hispanoamérica no llegó a desprenderse. En tales valores, Hispanoamérica encontró los fundamentos para oponerse a la deshumanización de la técnica, el individualismo rapaz y el pragmatismo. Se trata de los valores del mundo tradicional clásico-cristiano; de ahí que, para los españoles e hispanoamericanos, Europa fuera algo más que Occidente¹². En esta perspectiva acertada, no obstante, se debe enfatizar la condición periférica, que define básicamente la pretensión modernizadora y plantea un conjunto de

12 Con diferencias y matices es una interpretación que han llevado a cabo Leopoldo Zea (1970), José Luis Abellán (2000), Carlos Blanco Aguinaga (1998), Alberto Buela (1997).

fórmulas que perfilan la identidad, en modo alguno coincidentes. Debemos insistir, entonces, en que la experiencia de la marginación, en los países iberoamericanos, debería captarse a partir de esa estructura¹³.

Conclusiones

Es cierto que existe un "espíritu de época" o que "la crisis universal" perturbaba a todos -españoles e hispanoamericanos- por igual; sin embargo, a poco de indagar más detenidamente, la crisis se manifiesta por medio de interrogantes análogos, que es lo que acerca a los espacios periféricos, pero en las respuestas comienzan a vislumbrarse las profundas diferencias. Las elaboradas por Unamuno, si pueden resultar excéntricas y paradójicas en el ámbito español, lo serán tan solo por la originalidad y marginalidad desde donde se construyen. Puesto que el grado de discreción del contenido de aquellas

13 La preocupación que los pueblos de la península ibérica sienten respecto de su propia identidad se asemeja a la de Hispano-américa, según ha manifestado Leopoldo Zea:

"El sentido de marginación respecto de la Europa al otro lado de los Pirineos, (se refiere a) la llamada Europa occidental, esto es, franca, germana y sajona. Marginación como resultado de la batalla en la que se enfrascaron los pueblos iberos en defensa de los valores de la vieja cristiandad frente a los valores de la Europa que haría posible la Modernidad. Sentido de marginación que se agranda en América entre los pueblos marginados del mismo dominio ibero, a su vez marginado de la Modernidad. Los iberos marginados de Europa; los iberoamericanos como marginados de marginados" (Zea, 1987:130. El agregado es mío).

respuestas se aprecia en la extendida recepción que tuvieron en América. Para comprender mejor a España, Unamuno apeló al recurso de distanciarse al otro extremo del Atlántico, es decir, hasta América. La amplitud de miras, nos parece, es lo que da profunda agudeza a sus observaciones, tanto del "allá" como del "acá". Los novecentistas hispanoamericanos, por su parte, podrán entender la conflictividad americana por medio de la "españolización europea" de Unamuno. Se trata de un juego cruzado de líneas e intereses. Gutiérrez Girardot, quien trató el tema de la Modernidad desde una perspectiva sumamente enriquecedora, aseguraba que "la muerte de Dios" o la "ausencia de Dios" fue una experiencia para la que "los países de lengua española carecían de tradiciones filosóficas, esto es, de fundamentos y medios conceptuales para articularlas y hacerlas concientes" (Gutiérrez Girardot, 1994:85). No es una afirmación que pretendamos discutir; más bien nos parece que, aun tratándose de uno de los componentes principales de la experiencia moderna -la secularización-, no puede alegarse idéntica escasez en lo que respecta a tópicos como el de la vía hispánica, en sentido amplio, de la Modernidad, ya que los discursos, aunque balbuceantes en algunos casos, existieron y estructuraron firmemente un período de nuestra historia cultural hispano-americana.

*"Tengo la profunda convicción,
por arbitraria que sea -tanto más*

profunda cuanto más arbitraria pues así pasa con las verdades de fe-, tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual a Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa. (Unamuno, 1958:1124)

En otro pasaje dice:

"Algo, algos, mucho hay, sin duda, en la cultura europea moderna y en el espíritu moderno europeo que nos conviene recibir en nosotros para convertirlo en nuestra carne, como recibimos en el cuerpo la carne de diversos animales y la convertimos en nuestra carne" (Unamuno, 1958: 1123).

Si no fuera motivo de otro tema tan apasionante como el planteado por la cuestión de los entrecruzamientos entre Europa y América, deberíamos llamar la atención sobre dos conceptos usados por Unamuno en esta cita en la que se vincula la Modernidad con Europa. Nos referimos a "digestión", "tragar", "convertir en carne", es decir, digerir la parte del espíritu europeo que mejor se aviniera al español y hacer tragar parte del espíritu

hispánico a los europeos. La metáfora digestiva no puede menos que remitirse a otro de los intentos de resolver el pertinaz problema de lo propio y lo ajeno, lo regional y lo universal, en suma, de la Modernidad y la identidad, aquel que el Modernismo brasileño denominó antropofagia (Oswald de Andrade, en los años '20). Ese concepto quiso poner a Europa bajo el signo de la devoración americana. Se intentó alcanzar de tal manera una fagocitación crítica del legado cultural universal. Como se ve, casi dos décadas antes el gran español no solo se lo proponía a sus compatriotas sino también a los hispano-americanos. El señalarlo no pretende reconocerle méritos irrelevantes a Unamuno como el de haberlo dicho primero; nada de eso, el valor está en que si lo pensó de ese modo lo fue gracias a que tuvo a América invariablemente entre sus obsesiones. Y ese sí que es su verdadero y uno de sus mayores méritos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L. (2000). *El 98 cien años después*. Madrid: Alderabán.
- Adorno, T. "El ensayo como forma". En *Notas sobre literatura*. Barcelona: Ariel, 1962.
- Aguilar Camín, H. (2005). *La conspiración de la fortuna*. México: Planeta.
- Ardao, A. "Generación del 98, generación del 900". En *Cuadernos de Marcha* (julio-agosto 1998).
- Blanco Aguinaga, C. (1978). *Juventud del 98*. Barcelona: Crítica.

Unamuno entre nosotros: visiones cruzadas de
la modernidad

- (1998). *Sobre el Modernismo desde la periferia*. Granada: Guante Blanco/Comares.
- Blanco Fombona, R. (s.a.). "Ensayo sobre los poetas modernistas de América". En González, C. Santos (s.a.). *Antología de poetas modernistas americanos*. París: Garnier.
- Buela, A. "Nuevo orden mundial o hispanidad" (inédito).
- Carpio, A. "Unamuno, filósofo de la subjetividad". En *La Torre*, nº 35-36 (1961).
- Cartas de Blanco Fombona a Miguel de Unamuno*. (1968). Edición y notas de Marcos Falcón Briceño. Caracas: Inciba.
- Castro Castro, A. "La paradoja unamuniana". En *Cuadernos de la Cátedra de Unamuno*, nº XVIII (1968).
- Cháves, J. C. (1964). *Unamuno y América*. Madrid: Editorial Cultura Hispánica.
- Devés Valdés, E. (2000). *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Díaz Plaja, G. (1971). *Al filo del novecientos*. Barcelona: Planeta.
- Jauretche, A. (1962). *FORJA y la Década Infame*. Buenos Aires: Coyoacán.
- Lain Entralgo, P. (1947). *La generación del 98*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Gutiérrez Girardot, R. (1994). *Cuestiones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maíz, C. "Un peregrino sin morada". En *Horacio Quiroga. Prisionero de la tierra*. Rosario: Mutual de Empleados Públicos, 1997.
- Marichal, J. "La españolización de Europa". En *El País*, 30 de diciembre de 1986.
- "Unamuno y su conquista de Europa". En *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*. Flórez Miguel, Cirilo

- coordinadores. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.
- (2002). *El designio de Unamuno*. Madrid: Taurus.
- Paz, O. (1990). *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral.
- Roggiano, A. "El origen francés y la valoración hispánica del Modernismo". En *Memoria del IX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: influencias extranjeras en la Literatura Iberoamericana*. México: 1962.
- Salagaún, S. y Serrano C. (1991). *1900 en España*. Madrid: Espasa Calpe.
- Unamuno, M. (1996). *Epistolario americano (1890-1936)*. Edición, Introducción y notas por Laureano Robles. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- . "En torno al casticismo". En *Obras Completas*. Edición, introducción y notas de Manuel García Blanco. Madrid: Vergara, 1958.
- Zuleta, E. "Unamuno desde América (Itinerario de una recepción)". En *Cuadernos Hispanoamericanos*, (Madrid), 440-441 (1987).