

«HISPANIDAD»: EL DESARROLLO DE UNA POLÉMICA NOCIÓN EN LA OBRA DE MIGUEL DE UNAMUNO

«Hispanidad»: *The Development of a Polemical Notion in the Work of Miguel de Unamuno*

Stephen G.H. ROBERTS

University of Nottingham

RESUMEN: Este trabajo es un estudio de la genealogía del concepto de la «Hispanidad» en la obra de Unamuno. Argumenta que Unamuno presentó la creación de una identidad hispana como un proyecto a largo plazo basado sobre la relación de diferenciación e integración que, según el escritor, existe entre España y las otras naciones del mundo hispánico. Muestra también el papel primordial que desempeña la lengua en la construcción unamuniana de esta identidad.

Palabras clave: Hispanidad, Hispanoamérica, lengua.

ABSTRACT: This article analyses the genealogy of the concept of «Hispanidad» in the work of Unamuno. It argues that Unamuno saw the creation of a Hispanic identity as a long-term project based on a relationship of differentiation and integration between Spain and the other Spanish-speaking nations. It also reveals the essential role that Unamuno assigns to language in his construction of this identity.

Key words: Hispanidad, Spanish America, language.

El «Día de la Hispanidad», que durante casi treinta años, de 1958 a 1987, festejó el 12 de octubre los vínculos históricos, culturales y lingüísticos entre España y sus antiguas colonias, surgió de una anterior conmemoración conocida como la «Fiesta

de la Raza», que había sido inaugurada de forma oficial en el año 1918 a instancias de la Unión Ibero-Americana con el fin de celebrar el «descubrimiento» de América de Cristóbal Colón. Esta fiesta coincidía con la festividad de la virgen del Pilar, a quien se sigue reconociendo como la virgen patrona de la Hispanidad. Esta compleja historia de la fiesta precursora de la que hoy en día se llama la «Fiesta Nacional de España» nos revela pues que, bajo el deseo de establecer lazos más íntimos entre las distintas naciones del mundo hispánico, se hallaban vestigios del viejo espíritu religioso y colonialista que había caracterizado durante muchos años las relaciones entre España y sus posesiones de ultramar.

El término «Hispanidad» fue popularizado por Ramiro de Maeztu, uno de los principales ideólogos del autoritarismo de la España de los años 20 y 30 cuya *Defensa de la Hispanidad* (1934) ofreció una justificación de la influencia española en el Nuevo Mundo y arguyó que la misión histórica de las naciones hispánicas era la de continuar «la obra incomparable de ir incorporando las razas aborígenes a la civilización cristiana» (Maeztu 1952: 151). En una conferencia dada en Buenos Aires, también en 1934, el Dr. Isidro Gomá y Tomás, arzobispo de Toledo, adoptó la tesis de Maeztu y afirmó que «América es la obra de España. Esta obra de España es esencialmente de catolicismo. Luego hay relación de igualdad entre hispanidad y catolicismo, y es locura todo intento de hispanización que lo repudie» (Maeztu 1952: 246). Con estas palabras, Gomá proporcionó un vínculo directo entre Maeztu y la ideología que formaría posteriormente la base del régimen franquista, ya que, como ha señalado Paul Preston:

The more or less racist vision which linked the Civil War to the crusading spirit of the wars between Christians and Moors and to the evangelical imperialism of the conquest of America was to be inflicted on Spanish society with varying intensity for more than twenty years under the banner of *Hispanidad* (Preston 1990: 32). [la visión más o menos racista que vinculó la Guerra Civil con el espíritu de Cruzada de las guerras entre cristianos y moros y con el imperialismo evangélico de la conquista de América se infligiría durante más de veinte años bajo la bandera de la Hispanidad con una intensidad variable sobre la sociedad española]¹.

Es innegable, por lo tanto, el mensaje imperialista y católico ortodoxo arraigado en la noción de «Hispanidad» tal y como fue utilizada por Maeztu y, más tarde, por Franco. A pesar de esto, sin embargo, el concepto de «Hispanidad» tiene una historia más larga y compleja que se puede ver reflejada concretamente en la obra de Miguel de Unamuno, el escritor más prolífico e importante de entre todos los escritores españoles que se ocuparon de Hispanoamérica durante el primer tercio del siglo xx. Aunque en realidad Unamuno se sirviera poco del término, y sólo principalmente en los años 20 y 30, se puede apreciar sin embargo que en sus escritos sobre Hispanoamérica se refleja claramente una exploración de las relaciones entre los distintos elementos del mundo hispánico, cuyo análisis nos puede

1. Sobre la apropiación franquista de la noción de «Hispanidad», véase Payne 1987: 360-2.

proporcionar una mejor comprensión de la genealogía del concepto de la «Hispanidad» en la obra de Unamuno.

Antes de emprender este análisis, así pues, será importante que nos formemos una idea de los diferentes contextos, español e hispanoamericano, dentro de los cuales Unamuno se interesó por el mundo hispánico y acabó por establecer su posición en relación con este mundo. En España, las guerras coloniales de las últimas décadas del siglo diecinueve, los acontecimientos que condujeron a la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas y las consecuencias de la derrota de 1898 dieron lugar entre las clases políticas e intelectuales a una atmósfera de ruptura, de inseguridad y de desorientación², y hubo escritores que empezaron a buscar maneras de regenerar la nación y que propugnaron proyectos tan diversos como, por un lado, el de la modernización de las estructuras económicas, políticas y sociales del país o, por el otro, el de la reafirmación de los valores tradicionales que supuestamente habían guiado a España durante sus años de esplendor imperial³. La posición de Unamuno con respecto a este debate es muy conocida. En *En torno al casticismo* (1895), el escritor trazó un camino medio entre los modernizadores y los tradicionalistas, rechazando la nostalgia reaccionaria de éstos y los programas potencialmente abstractos de aquéllos, y abogando en su lugar por una política progresista que tomara en cuenta el latente potencial intrahistórico del pueblo español: «tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo» (Unamuno 1966: 1, 867). Desde 1897 y, sobre todo, a partir de 1900, sin embargo, Unamuno fue abandonando gradualmente su celo modernizante y europeizante para concentrarse cada vez más en la tarea de identificar las características que distinguían a España de sus vecinos europeos. En este proceso, los escritos de Unamuno sobre Hispanoamérica desempeñaron un papel primordial.

Entre 1901 y 1906, Unamuno trabajó en el periódico *La Lectura* (Madrid) como redactor de la sección titulada «De literatura hispanoamericana», una actividad que le puso en contacto con las obras literarias e históricas más recientes de Hispanoamérica. Anteriormente también, y gracias a la mediación de Rubén Darío (Unamuno 1966: iv, 998), Unamuno había empezado a colaborar en *La Nación* (Buenos Aires), enviando entre 1899 y 1935 cientos de artículos y ensayos a este periódico y subsiguientemente a otros periódicos y revistas americanos. Como revelan las cartas reproducidas en su *Epistolario americano* (Unamuno 1996), estas colaboraciones fueron de gran importancia para el joven Unamuno, ya que le permitieron establecer una reputación internacional como escritor, tal y como le apuntó a Jiménez Ilundain en mayo de 1899: «Empiezo, pues, a tener nombre y mercado en América y a sonar por allí» (Unamuno 1996: 64). Aún más importante, sin embargo, fue el hecho de que el continuo contacto de Unamuno con el mundo hispanoamericano le permitió escaparse de los confines de su apesadumbrada nación para

2. Sobre esta atmósfera, puede verse BALFOUR 1997: 49-131.

3. Sobre las tendencias tradicionalistas y modernizantes dentro del regeneracionismo, véase PIKE 1971: 73-102 y 103-27 respectivamente.

crear una perspectiva más amplia desde la cual desarrollar sus pensamientos acerca del estado de España, situación que le llevó a creer firmemente que la historia y la cultura hispanoamericanas le proporcionaban a él y a todos los españoles lo que describió en 1904 como «un reflejo de nuestro estado y de nuestros vicios» (Unamuno 1966: iv, 837).

No es de sorprender, por lo tanto, que Unamuno se sirviera de sus escritos sobre temas hispanoamericanos para identificar y castigar los vestigios del viejo espíritu colonial e imperialista que seguía dominando a España y afectando su relación con las otras naciones hispánicas. Ya en 1899, Unamuno despotricó contra la nueva obsesión española con «la gran raza hispano-americana», cuyo origen achacó a un acto reflejo y visceral frente al desastre de 1898 (Unamuno 1966: iv, 723). Por esta razón, el escritor pronto se convirtió en firme opositor a toda la retórica oficial acerca de la «fraternidad iberoamericana», que según él sólo servía para esconder una profunda ignorancia de Hispanoamérica incluyendo también un infundado sentimiento de superioridad por parte de los españoles (Unamuno 1966: iv, 899-90). Unamuno advirtió a sus lectores argentinos en 1907 que los españoles seguían estando, «en el fondo, apegados a la estimación colonial» (Unamuno 1966: iv, 908) y en 1916 añadió que muchos habitantes de la península soñaban todavía con restablecer su hegemonía sobre el mundo de habla española (Unamuno 1966: iv, 992-3). La furia de Unamuno se intensificó cuando, en 1918, el Gobierno español estableció de forma oficial la «Fiesta de la Raza», precursora en primer lugar del «Día de la Hispanidad» y después del «Día de la Fiesta Nacional de España». En 1919, el escritor publicó el primero de una serie de artículos anuales en los que atacó de forma amarga y violenta esta festividad, denunciando lo inapropiado del uso del término «raza hispánica» y afirmando que tales acontecimientos no eran más que una maniobra imperialista por parte de «la España oficial» y que, por lo tanto, «huelen a colonia» (Unamuno 1966: iv, 1044-7). Para entonces, Unamuno se había embarcado ya en una cruzada en contra de la nueva tendencia autoritaria que había invadido la política española, que le llevaría en 1927, cuando se hallaba exiliado de la dictadura del general Primo de Rivera, a afirmar, algo hiperbólicamente, que el rey Alfonso XIII era «una especie de patrono de la catolicidad hispanoamericana» que activamente planeaba «la reconquista de América» (Unamuno 1996: 510-1).

Los escritos de Unamuno sobre Hispanoamérica le ayudaron no sólo a reconocer y a denunciar los males que estaban carcomiendo a su país sino también a precisar su propia posición sobre cómo mejor regenerar a España. Los artículos que publicó entre 1899 y 1912 nos revelan la influencia que tuvo su lectura de la literatura hispanoamericana en el cambio de dirección de su primer fervor europeizante a su posterior adhesión a lo que consideraba los valores autóctonos españoles. Un texto clave a este respecto es «Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana», de noviembre de 1905 (Unamuno 1966: iii, 900-24), donde Unamuno ataca de forma despiadada no sólo el tradicionalismo español sino también, y más centralmente, el materialismo europeo que, según él, estaba destruyendo la naturaleza esencialmente espiritual de las naciones hispánicas (Unamuno

1966: III, 923). En un pasaje que fácilmente podría pertenecer a *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) o a *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), las obras donde finalmente llegó a definir su filosofía española de la vida, Unamuno afirma que tanto los españoles como los hispanoamericanos necesitan rechazar el «mamonismo» que resulta de una creencia ciega en la ciencia y el progreso, debiendo propugnar en su lugar «un ideal que nos dé originalidad; [un] sentimiento religioso de la vida» (Unamuno 1966: III, 917).

Dado el importante papel que desempeñó Hispanoamérica en la formación de su filosofía española, parece paradójico que tanto los años inmediatamente anteriores como los posteriores a la publicación de *Del sentimiento...* hubiesen presenciado un enfriamiento del interés de Unamuno por el mundo hispánico de allende el Atlántico. Y, sin embargo, la conclusión de esta obra muestra que Unamuno presenta su concepción española y quijotesca de la vida explícitamente como un antídoto a la civilización europea moderna, a la que caracteriza de superficialmente progresista y profundamente materialista (Unamuno 1966: VII, 283-302). Siguiendo la propia lógica de su obra, por lo tanto, el paso siguiente de Unamuno fue el de poner en práctica su misión, que desde hacía tiempo había anunciado ya, de «españolizar a Europa»⁴. Hay que hacer notar que detrás de este cambio de prioridades hubo también un motivo personal. Como le escribió a su confidente español Jiménez Ilundain en una carta de noviembre de 1913, «[l]o de España y los países de lengua española no me interesa apenas. Ahora mi intención está en ser traducido [...] tengo fe en mi buen éxito en Europa así que se me traduzca» (Unamuno 1996: 411). A principios de 1914, Unamuno no tuvo ningún reparo en expresar este mismo parecer en una carta dirigida al escritor chileno Ernesto Guzmán: «Cuando buscaba difusión y eco en los países americanos de lengua española me interesaba por sus cosas y sus hombres; ahora que empieza a traducirse a lenguas europeas, la cosa varía algo» (Unamuno 1996: 415). A pesar de esta posición que podría interpretarse de egoísta o, por otro lado, de honesta, está claro que Unamuno tomaba muy en serio su deseo de conquistar a Europa: creía genuinamente que su mensaje cuasi-cristiano y esencialmente español podía salvar a Europa de sí misma, y esta creencia se arraigaría aún más en el escritor al presenciar éste la carnicería de la Gran Guerra y la crisis de los valores europeos de los años 20 y 30.

Este cambio de actitud por parte de Unamuno no señaló, sin embargo, una ruptura final en su relación con Hispanoamérica. Durante sus campañas de los primeros años 20 en contra de las actividades anti-constitucionales y anti-democráticas de Alfonso XIII y de algunos de sus ministros, Unamuno se dio cuenta de que el apoyo de sus compañeros y lectores hispanoamericanos representaba un arma poderosa. Por esta razón publicó una serie de artículos en la prensa argentina, tales como una carta abierta dirigida «A la juventud argentina», en los cuales invitó a todos los hispanoamericanos a unirse a él en su lucha por liberar a España

4. UNAMUNO hablaba ya de esta misión en una carta enviada a Jiménez Ilundain en mayo de 1905 (Unamuno 1996: 212).

de la tiranía (Unamuno 1996: 468-9). Como reveló en un discurso de 1922, donde afirmó que el rey por fin estaba reconsiderando su actitud autocrática «merced, sin duda, a la que nosotros armamos, sobre todo en América, que es donde el golpe duele» (Unamuno 1966: ix, 368), Unamuno fue muy consciente del poder de su palabra, que se vio confirmado en el hecho de que fuera su carta publicada en *Nosotros* (Buenos Aires) la que llevó finalmente a Primo de Rivera a desterrar al escritor en febrero de 1924 (Unamuno 1966: ix, 1181-2). Tanto en su destierro como, más tarde, en su auto-exilio en Francia, Unamuno hizo pleno uso de sus contactos hispanoamericanos, dirigiéndoles cartas privadas y abiertas como la titulada «Un llamado a los liberales de América», que termina con las palabras siguientes: «yo, en nombre de mis hermanos los españoles liberales, os pido que nos ayudéis a recobrar aquí patria y tierra, libertad y trabajo» (Unamuno 1996: 475). De hecho, fue durante su estancia en el exilio cuando Unamuno desarrolló una teoría que ya había formulado por vez primera en los años 10 y que promulgaba que era el mismo espíritu el que había animado tanto las triunfantes guerras independentistas hispanoamericanas como la frustrada resistencia liberal española a la tiranía de Fernando VII (véase, por ejemplo, Unamuno 1966: iv, 1065-8). Así pues y como consecuencia de esto, Unamuno afirmarí en 1925 que «España tendrá que reconquistarse desde América», ya que sólo ese viejo espíritu liberal que se había mantenido vivo allende los mares podía conducir a la restauración de la libertad en España (Unamuno 1966: viii, 1114). En resumidas cuentas, a lo largo de los años 20 así como y aunque en menor grado durante los años 30, Unamuno enfatizó y aprovechó la dimensión específicamente política de la relación entre España e Hispanoamérica.

Tal es, por lo tanto, el cambiante contexto español dentro del cual Unamuno elaboró su posición sobre las relaciones y las tensiones existentes en el mundo hispánico. Ahora bien, antes de examinar lo que Unamuno dijo sobre la literatura y la cultura del Nuevo Mundo, necesitamos considerar brevemente el contexto hispanoamericano.

Unamuno empezó a colaborar en *La Lectura* y *La Nación* en un momento en que, al igual que España, Hispanoamérica estaba experimentando una época de cambio y de confusión. Después de la independencia y a lo largo del siglo XIX, un gran número de intelectuales hispanoamericanos había apartado la vista de España en busca de nuevas guías filosóficas y culturales en el resto de Europa. Como ha señalado DAVIS (1972: 63-134), estos intelectuales se habían inspirado en un principio en las ideas del Siglo de las Luces francés y en las del utilitarismo británico para más tarde, a partir de los años 50, absorber las ideas sociológicas y positivistas de Comte entre otros⁵. Más tarde aún, a partir de los años 80, surgió una reacción contra el positivismo bajo la bandera del modernismo, un movimiento que importó y adaptó las actitudes y los estilos del parnasianismo y del simbolismo franceses y que luchó contra el creciente materialismo de la época a través de la deificación

5. Sobre el positivismo latinoamericano, véase ZEA 1966.

del arte⁶. Hasta bien entrado el siglo veinte, tanto el positivismo como el modernismo siguieron ejerciendo dominio sobre los intelectuales hispanoamericanos. Al mismo tiempo, sin embargo, Hispanoamérica experimentaría también la guerra cubana y la derrota española de 1898 como un trauma, hasta tal punto que ciertos comentaristas como LAGO CARBALLO (1997) han afirmado recientemente que muchos escritores, incluyendo a Rodó, Ugarte y Santos Chocano, deberían ser considerados como miembros de una llamada «generación hispanoamericana del 98». Uno de los argumentos más comunes entre esta generación de escritores fue el de que la guerra cubana había probado de una vez por todas que la mayor amenaza imperialista y colonialista para Hispanoamérica no emanaba ya de España sino de los Estados Unidos, la nueva superpotencia económica.

El momento clave en este cambio de actitud fue sin duda el año de 1900 en que Rodó publicó su altamente influyente *Ariel*. Como es bien sabido, Rodó no se propuso en esta obra denunciar simplemente a los Estados Unidos y a lo que veía como su concepción utilitaria y esencialmente protestante de la vida, ya que el escritor también atribuyó el bienestar material de los estadounidenses a estas características (Rodó 1967: 51). Su objetivo fue más bien el de escribir una defensa de la otra América, de la América latina de larga historia de lazos con la Europa mediterránea y que cultivaba lo que Rodó llamaba «un ideal desinteresado del espíritu» (Rodó 1967: 96). Desempeñando el papel de un Virgilio moderno, Rodó concluyó la obra no con la exposición de un particular proyecto regeneracionista sino con el anuncio de una nueva alba para el mundo latinoamericano. Y, sin embargo, pese —o quizás gracias— al hecho de que no recomendara ningún plan de acción específico, *Ariel* se convirtió en una página en blanco donde muchos intelectuales latinoamericanos, de muy distintas tendencias políticas, inscribirían sus propios programas culturales. Para algunos, como Manuel Gálvez y Leopoldo Lugones en Argentina, *Ariel* representó la confirmación de la necesidad de un nacionalismo cultural aún más intenso y de una exploración de aquellos valores que permitían que cada nación latinoamericana se distinguiera de las demás⁷. Para otros, *Ariel* supuso un llamamiento a un nuevo tipo de *americanismo* que pudiera ocasionar una mayor comprensión y por lo tanto una exaltación de los rasgos comunes (sobre todo europeos, más que indígenas) que unían a todas las naciones latinoamericanas⁸. Hubo otros que creyeron que el nuevo *americanismo* debía conllevar un renovado respeto y una nueva comprensión de la influencia específicamente española sobre el Nuevo Mundo. Como ha señalado Jean Franco, «[w]ith the concept of a united «Latin» America, many writers came to look more kindly on the former

6. Se puede encontrar una bibliografía del modernismo en WAINWRIGHT 1993. VIÑAS 1995 traza los vínculos entre Argentina y Europa durante la época del positivismo y la del modernismo.

7. Sobre los nacionalistas culturales o tradicionalistas, véanse DAVIS 1972: 135-81, FRANCO 1967: 40-102 y (para el caso argentino) SHUMWAY 1991: 214-96.

8. FRANCO (1967: 44) identifica *Nuestra América* (1903) de Carlos Bunge como una de las primeras obras modernas en tratar la realidad latinoamericana como una totalidad diferenciada.

«mother country», Spain, no longer a threat since its defeat in 1898» (Franco 1967: 53) [con el concepto de una América «latina» unificada, muchos escritores llegaron a considerar de forma más generosa a la antigua «madre patria», España, que no representaba ya una amenaza después de su derrota en 1898]. Uno de estos escritores fue Rubén Darío, que se acercó en sus últimos años a una posición que quizás pudiera denominarse como *hispanismo*, una concepción más hispánica que latina de Hispanoamérica que hacía más hincapié específicamente en su patrimonio español que en su patrimonio europeo y que le llevó en sus *Cantos de vida y esperanza* (1905), dedicados a Rodó, a cantar himnos a «la Hispania fecunda» y a «la América española» (Darío 1983: 31 y 50). Estas tres tendencias —nacionalismo cultural, *americanismo* e *hispanismo*— se verían modificadas posteriormente hacia finales de los años 10. Como afirma FRANCO (1967: 69), la general desafección que empezaron a sentir muchos hispanoamericanos hacia Europa a raíz de los horrores de la Gran Guerra serviría para reforzar su interés en sus tradiciones autóctonas propias y les llevaría así a intensificar su tendencia bien hacia el nacionalismo cultural bien hacia un *americanismo* autosuficiente. No obstante, en algunos casos, como en el de los mejicanos Alfonso Reyes y José Vasconcelos, la conflagración europea llegó a consolidar la creencia en un común destino hispánico, creencia que se iría arraigando aún más en la obra de ciertos intelectuales y poetas hispanoamericanos durante y después de la Guerra Civil española⁹.

Los trabajos de Unamuno sobre Hispanoamérica, por lo tanto, deben ser apreciados tanto desde su contexto español como también desde este contexto americano, y no sólo por la influencia que pudieron haber tenido sobre las tres tendencias mencionadas, y que no ha sido estudiada aún en detalle por los comentaristas, sino también porque sus opiniones sobre España e Hispanoamérica debieron necesariamente establecer un diálogo con los desarrollos culturales del otro lado del Atlántico. Así pues, y con estos contextos en mente, es posible ahora analizar en más detalle las ideas de Unamuno sobre la cultura hispanoamericana además del pensamiento del escritor sobre la relación entre el Viejo y Nuevo Mundos y sobre el debate concerniente a la existencia de una común identidad y destino hispánicos. Con este propósito, examinaré primeramente el pensamiento del escritor acerca de la literatura, la cultura y la historia hispanoamericanas para luego considerar sus ideas sobre el papel y la función de la lengua española.

El contacto más importante que tuvo Unamuno con el mundo hispanoamericano, aparte de su correspondencia y sus amistades personales, tuvo ocasión a raíz de su lectura de las obras literarias e históricas de este continente. Lo que queda claro en sus cartas y también en su crítica literaria para *La Lectura* es que Unamuno se creyó en el deber de combatir la ignorancia de España hacia el mundo hispánico, que él consideraba una prueba más del aislamiento cultural que había resultado del desastre de 1898. Su precepto parece resumirse en su respuesta a la «encuesta» hecha por el argentino Ricardo Rojas acerca de la enseñanza de la Historia

9. Sobre este último punto, véase FRANCO 1967: 136.

en España e Hispanoamérica, donde, después de castigar una vez más el ensimismamiento de España, Unamuno escribió: «Y como el conocerse a sí mismo tiene que ser algo comparativo, pues nadie se conoce sino en cuanto conoce a los demás, todo pueblo que quiera conocerse debe estudiar a los demás pueblos» (Unamuno 1996: 290). Aun más, los escritos unamunianos en *La Nación* y en otros periódicos y revistas americanos revelan que su objetivo fue abrir líneas de comunicación no sólo entre Hispanoamérica y España sino también entre España e Hispanoamérica; como afirmó en 1922, «[m]i empeño ha sido dar a conocer aquí las modalidades espirituales de esos países, sus maneras de sentir y de pensar, y ahí las de aquí» (Unamuno 1966: IV, 1077). Unamuno sugirió incluso en una ocasión que sus reseñas podrían fomentar una mejor comprensión entre todas las naciones hispánicas, ya que «no es sólo que en España se conozca poco y mal a la América latina, y que en ésta se conozca no mucho ni muy bien a España, sino que sospecho que las repúblicas hispanoamericanas, desde Méjico a la Argentina, se conocen muy superficialmente entre sí» (Unamuno 1966: III, 499).

Fue este deseo de conocimiento y de auto-conocimiento lo que llevó a Unamuno a leer y a reseñar todos los libros hispanoamericanos que encontrara. No cabe duda de que desde Valera y *Clarín* Unamuno fue el crítico español de literatura americana más importante y que además, y a diferencia de sus ilustres predecesores, se esforzó por esclarecer las distintas características de la producción cultural de cada una de las repúblicas así como también por identificar preocupaciones y propósitos comunes¹⁰. De hecho, en 1907 Unamuno informó a Ernesto Guzmán de que estaba preparando un libro (que en realidad nunca llegó a escribir) «sobre la literatura hispanoamericana contemporánea, o sea un estudio de conjunto sobre ella desde los que la cultivan en Méjico hasta Chile y las repúblicas del Plata» (Unamuno 1996: 283). Y, sin embargo, y a pesar de su feroz apetito, Unamuno no fue, ni mucho menos, un lector y crítico indiscriminado. Ya en 1901, Unamuno le dijo al escritor venezolano Blanco-Fombona que, en cuanto a los libros hispanoamericanos que iba recibiendo de escritores y editoriales, le era bien necesario «cerner y separar el trigo de la paja» (Unamuno 1996: 115), y en 1902 Unamuno advirtió a Rodó de que «[p]or lo que a América hace, me esfuerzo por llamar aquí la atención acerca de lo que ahí se hace de serio, sustancioso y conceptual, y desvanecer la leyenda del sinsontismo y de que no hay apenas más que poetas chirles que cantan a las manos pricipescas [*sic*] de esta o la otra beldad u otra lilaila por el estilo» (Unamuno 1996: 137). Como vemos en cartas como ésta a Rodó, se puede apreciar que Unamuno fue en realidad un lector y un crítico con una agenda determinada. De hecho, una atenta lectura de sus reseñas y cartas nos revela que el escritor se veía a sí mismo como una especie de policía literario cuyo deber consistía en separar el trigo de la paja según criterios de índole más ideológica que estética.

10. Sobre la crítica literaria de Valera, *Clarín* y también Menéndez Pelayo, véase PIKE 1971: 32-42 y 67-9.

Como sugiere la mencionada carta a Rodó, el mayor blanco de los ataques de Unamuno, especialmente en la primera década del siglo veinte, fue en realidad el modernismo hispanoamericano. El escritor no sólo se opuso a la temática y al estilo de los modernistas —como atestigua una carta de 1900 que hace referencia al hecho de que la poesía hispanoamericana «[a]lbúsase de sátiros, ninfas, driadas, orientalidades, *miguardises* franceses del tiempo y mundo de Watteau, etc. etc. (Unamuno 1996: 92)—, sino que también tomó este movimiento como ejemplo de su convicción de que los escritores hispanoamericanos seguían padeciendo una obsesión enfermiza con Francia y con la literatura y cultura francesas¹¹. Muchas de sus reseñas en *La Lectura* toman la forma de amargas denuncias contra libros de poesía modernista, tales como *Las sombras de Hellas* de Leopoldo Díaz (Unamuno 1966: iv, 824-6). Otras, y más comúnmente, son lamentos contra buenos escritores como Enrique Gómez Carrillo con su *El alma encantadora de París* (Unamuno 1966: iv, 786-90) o Amado Nervo con *El Éxodo y las flores del camino* (Unamuno 1966: iv, 815-20) que, según Unamuno, habrían sido seducidos por los encantos decadentes del París de fin de siglo. Todas estas reseñas están salpicadas, así pues, de ataques contra la supuesta manía hispanoamericana por lo que Unamuno llama «París, Cosmópolis» (Unamuno 1966: iv, 750), «el decadentismo» (Unamuno 1966: iv, 792) o «los artificios boulevarderos» (Unamuno 1966: iv, 866), aunque en ninguna parte se presenta Unamuno tan petulante como en su reseña de *La ciudad de las ciudades* de B. Vicuña Subercaseaux, que termina con la aseveración más que condescendiente de que «[e]s, por lo demás, muy natural la fascinación que la literatura francesa ejerce sobre sociedades en formación cultural, pues ofrece papilla espiritual para espíritus tiernos» (Unamuno 1966: iv, 883).

Así es posible apreciar que lo que verdaderamente molesta a Unamuno es que Francia siga ejerciendo una especie de imperialismo cultural sobre Hispanoamérica, animándola a que vuelva la espalda a España y a sus tradiciones literarias, situación que Unamuno caracteriza a menudo como una «invasión» francesa de las letras hispanoamericanas (Unamuno 1996: 76) y que le lleva a quejarse amargamente de la tendencia de «hacer a la literatura francesa sinónimo de la literatura universal» (Unamuno 1966: iv, 880). Unamuno asocia también esta galofilia con «la leyenda del *latinismo*» que domina la vida cultural hispanoamericana (Unamuno 1966: iv, 874) y que analiza en su primera carta a Rodó, de 1900, donde el escritor desarrolla la reseña de *Ariel* más detallada que escribiría nunca (Unamuno 1996: 88-90). En esta carta, Unamuno celebra la obra de Rodó por su defensa de los valores espirituales aunque, por otro lado, se queja también de que Rodó, influenciado quizá por la cultura francesa, fuera incapaz de apreciar la religiosidad protestante, que Unamuno considera en este momento de su carrera como superior a la católica. «[C]atolicismo y latinismo son una misma cosa», afirma Unamuno (Unamuno 1996: 89), añadiendo más tarde en su segunda carta a Rodó (también de 1900) que la concepción católica y latina de la religión, a la que asocia con las naciones mediterráneas

11. Sobre este punto, véase ROBERTS 2000.

aunque no con España, es demasiado estética y demasiado poco mística para provocar la necesaria revolución espiritual en el mundo hispánico (Unamuno 1996: 104-5)¹². Por otro lado y tiempo después, Unamuno empezará a asociar el *latinismo* con la admiración generalizada que siente Hispanoamérica por todo lo europeo, por lo que el escritor acabará rechazando como pedante el término de «América latina» a favor del más tradicional apelativo de «América española» (Unamuno 1966: iv, 611). La implicación está clara: Unamuno combate la tendencia hispanoamericana de buscar modelos en Europa dado que socava la influencia de España en el Nuevo Mundo. Esto lo podemos ver en su carta dirigida en 1909 a una revista colombiana: «cuando un americano, sea argentino, chileno, colombiano, mejicano, etc., da en hispanófono, más que por amor a su propia patria, más que por argentinismo, chileno, colombiano, mejicanismo, etc., lo es por deslumbramiento de Francia, Inglaterra o Estados Unidos; lo es por afrancesado, anglómano o ayanquizado» (Unamuno 1996: 314-5).

Una comprensión de su actitud galófoba y cada vez más anti-europeísta nos ayuda también a clarificar la misión central de Unamuno en sus artículos hispanoamericanos, centrada en combatir el creciente culto al cosmopolitismo que, según él, está siendo confundido con la noción de «universalidad» (Unamuno 1966: iv, 938), y en probar también que «cuanto más de su tiempo y de su país es uno, más es de los tiempos y de los países todos» (Unamuno 1966: iii, 538-9). Ésta es la razón por la que Unamuno hace elogio de aquellos libros que hablan de las realidades del mundo hispanoamericano, tales como *La Maldonada* de Grandmontagne, novela «que nos cuenta cosas de la Argentina, que nos descubre algo de aquella vida americana y no enrevesados quintaesenciamientos y exquisiteces mal vertidos del francés» (Unamuno 1966: iv, 720), y ésta es la razón también por la que caracteriza la literatura hispanoamericana en términos no de «decadentismo» sino de «incipientismo»; para él, sus escritores «se están buscando, mas sin haberse encontrado aún» (Unamuno 1966: iv, 730). Hispanoamérica, explica el escritor, es todavía un continente joven que necesita crear sus propias tradiciones (Unamuno 1966: iv, 731) y que, hasta que no lo consiga, no será capaz de crear «un arte definitivo, clásico en el mejor sentido» (Unamuno 1966: iv, 729). Por el momento Unamuno acaba leyendo más libros de sociología e historia que de literatura, y por lo tanto sus escritores favoritos son sin duda Sarmiento y Mitre (Unamuno 1966: iv, 903-6 y 1065-8), aunque también elogia a sus contemporáneos Carlos Octavio Bunge y Francisco Bulnes (Unamuno 1966: iv, 808-14 y 834-42), historiadores todos que, según Unamuno, están contribuyendo a echar los cimientos históricos sobre los cuales se puede construir «la fábrica de [su] cultura nacional» (Unamuno 1966: iv, 859).

Así pues está claro que Unamuno rechaza el americanismo europeizante que ha encontrado en ciertos escritores hispanoamericanos, aliándose en su lugar con los nacionalistas culturales: «cuando sólo me interesan de verdad los escritores americanos [...] es cuando me hablan de sus propias cosas» (Unamuno 1966: iv, 970).

12. Sobre la relación entre Rodó y Unamuno y la lectura que hizo éste de *Ariel*, véase ROBERTS 2001.

Unamuno, sin embargo, también se aleja de estos nacionalistas ya que él no propugna y fomenta cualquier tipo de nacionalismo cultural. En primer lugar, el escritor cree que la incipiente literatura *indigenista*, a la que llama «americanismo histórico», está siendo un fracaso porque «los americanos son poco menos extraños que nosotros a las civilizaciones quechua, azteca o guaraní» (Unamuno 1966: III, 916), y por otro lado tampoco Unamuno acepta nociones tales como la de *argentinismo* y se burla de lo que llama «la ridícula pretensión de que *Martín Fierro* pertenezca a una literatura *primitivamente argentina*, brote de un espíritu nuevo que diferencia a los argentinos de los demás españoles» (Unamuno 1966: IV, 714). Como esta última cita atestigua, Unamuno hace claro hincapié en la españolidad de la literatura hispanoamericana, por lo menos en lo que concierne a aquella literatura que no ha sido contaminada por otras influencias europeas. En este respecto, Unamuno postula que las literaturas española e hispanoamericana pertenecen a la misma tradición siempre y cuando éstas y aquéllas exploten fuentes populares en vez de cultas (Unamuno 1966: IV, 781-2), y es por esta razón por la que el escritor se halla en constante búsqueda de los antecedentes españoles de sus obras favoritas hispanoamericanas, tales como *Martín Fierro* (Unamuno 1966: IV, 709-19), y por la que acaba reservando sus elogios más efusivos para aquellos escritores que, como José Santos Chocano (Unamuno 1966: IV, 766-8), Manuel Díaz Rodríguez (Unamuno 1966: IV, 797-801) y Amado Nervo (Unamuno 1966: IV, 1057-9), reconocen y valoran sus vínculos con España. Siguiendo esta línea, Unamuno afirma que «las literaturas hispanoamericanas no se distinguen sustancialmente ni forman, en el fondo, nada diferente y aparte de la literatura española», aunque, por otra parte, Unamuno llega a añadir también que la literatura española tampoco se distingue de la hispanoamericana (Unamuno 1966: III, 916). De modo similar, en su trato de las obras históricas, Unamuno asevera constantemente que los hispanoamericanos no pueden ni deben divorciar su historia de la de España y añade, de hecho, que, del mismo modo que España tiene mucho que aprender acerca de su propia historia a través de la de Hispanoamérica (Unamuno 1966: IV, 930), ellos únicamente pueden entender su propio pasado e incluso su presente en relación al pasado y al presente peninsulares (Unamuno 1996: 290). Así pues Unamuno proclama con sorprendente seguridad que «cuando se quiera ver la historia en argentino, en nativo, se acabará por verla en español» (Unamuno 1966: III, 546).

Todo esto nos da una idea de la complejidad de la posición unamuniana en lo que concierne a las culturas española e hispanoamericana. Por un lado el escritor enfatiza y recalca las diferencias que existen entre España e Hispanoamérica así como las que existen también entre cada república del Nuevo Mundo, explicando que «mi batalla es que cada cual, hombre o pueblo, sea él y no otro» (Unamuno 1966: III, 545). En esta vena Unamuno aplaude el intento hecho por Ricardo Rojas por definir la *argentinidad* (Unamuno 1966: III, 543) e incluso exhorta a los intelectuales hispanoamericanos a *americanizarse* (Unamuno 1966: IV, 834), aunque se oponga, en otros momentos, al término *americanidad* que niega para él las diferencias existentes entre las naciones hispanoamericanas. Por otro lado, Unamuno luchará también por forjar un sentido de unidad entre los distintos elementos del

mundo hispánico y por dejar claro que todos sus escritores laboran dentro de una tradición esencialmente española, aunque el escritor también subraya que este hecho no le concede a España ningún estatus o privilegio especial (Unamuno 1966: III, 916). Así pues, Unamuno posiciona claramente la unidad cultural y la diferencia cultural en una relación dialéctica, que presenta en un artículo de 1908 de la siguiente forma: «si los españoles que a la vez que queremos a nuestra patria sabemos algo de esos pueblos americanos, hacemos votos porque defiendan y corroboren y acentúen sus caracteres privativos y propios, porque se hagan una cultura indígena y peculiar a ellos mismos, es porque estamos convencidos de que es así como más han de acercarse a nosotros» (Unamuno 1966: IV, 936-7). En otras palabras, escritas tan pronto como 1899 bajo la influencia del filósofo Herbert Spencer, Unamuno declara también: «Sin diferenciación no hay integración posible, y a la vez es el fondo último de homogeneidad, lo que hace posibles las diferenciaciones y la integración de ellas» (Unamuno 1966: IV, 735)¹³. Así pues, diferenciación e integración, divergencia y convergencia, por lo tanto, son las llaves de la comprensión unamuniana de los vínculos culturales entre España e Hispanoamérica. Finalmente, sin embargo, serían sus deliberaciones sobre la lengua las que definirían su posición madura sobre estas cuestiones, clarificando así también su noción de «Hispanidad».

El punto de partida para Unamuno a este respecto fue su filosofía de la lengua, que definió durante toda su vida como «la sangre del espíritu», idea que elaboró en 1910 afirmando que «[p]ensamos con palabras, esto es evidente; no pensamos en álgebra, con fórmulas. Pero creo aún más, y es que con palabras también sentimos. Una lengua lleva consigo, no ya una manera especial de concebir la realidad, sino hasta una manera de sentirla» (Unamuno 1966: IV, 380). Según el escritor, así pues, al aprender nuestra lengua nativa, cada uno de nosotros hereda toda una visión del mundo, ya que, como afirmó el escritor en 1935, «un idioma de habla es una raíz, más que depósito, de tradiciones, y lleva en sí una visión y una audición del universo mundo, una concepción de la vida y del destino humano, un arte, una filosofía y hasta una religión» (Unamuno 1966: IV, 652-3). Por esta razón, «todo aquel que piense desde niño en español, pensará a la española, créalo o no, sépalo o no, y aunque no corra ni una sola gota de sangre española en sus venas» (Unamuno 1966: III, 911).

Armado de esta filosofía, Unamuno se concentró a principios del siglo XX en la cuestión de las distintas lenguas de la Península Ibérica. Afectado en parte por el ambiente de inseguridad que siguió al desastre de 1898 y centrado cada vez más en su visión castellanizante de la vida, Unamuno se convirtió en feroz opositor del cultivo de las demás lenguas de España, sobre todo el del euskara o el vascuence, como el escritor prefiere denominarlo, y el del catalán, revelando tal cultivo para él una vuelta al espíritu cantonalista medieval que desde hacía siglos representaba

13. Sobre la influencia de la idea *spenceriana* del progreso en el joven Unamuno, véase STORM 2001: 184.

una amenaza a la unidad de la nación (Unamuno 1966: ix, 249). Unamuno veía en este cultivo tanto una causa como un síntoma de la «enfermedad de íntima desintegración nacional» que estaba socavando el papel y la misión de España en el mundo (Unamuno 1966: iv, 521), y declaró a los cuatro vientos que estas lenguas, «abandonadas a sí mismas, acabarán por perecer» (Unamuno 1966: iv, 1013). Su auto-proclamado deber, por lo tanto, fue el de animar a todos sus compatriotas a usar el castellano, «la única lengua nacional de España» (Unamuno 1966: iv, 377) y, según él, el único idioma «internacional» y «mundial» que existía en el país (Unamuno 1966: iv, 375). Al mismo tiempo, no obstante, Unamuno les invitó también a considerar la lengua castellana como un campo de batalla donde deberían participar en la «lucha por la personalidad» (Unamuno 1966: ix, 318): usando el castellano, «cada región debe esforzarse por expansionar el espíritu que tenga, por dárselo a los demás, [...] por sellar a las demás regiones con su sello» (Unamuno 1966: iv, 375). Sólo de esta forma, arguyó Unamuno, se podría contribuir a la creación de la «conciencia patria colectiva» (Unamuno 1966: iii, 496) y se conseguiría ayudar también a asegurar que el castellano desempeñase su papel universal en el mundo. En una ocasión Unamuno llegaría incluso a aplicar estas ideas a toda la península y acabaría prediciendo que algún día el castellano y el portugués se fundirían para crear una lengua aún más universal (Unamuno 1966: iv, 528).

También en sus escritos sobre Hispanoamérica Unamuno haría uso de una perspectiva similar, considerando las lenguas autóctonas del Nuevo Mundo de la misma manera en que veía el vascuence y el catalán, llegando a afirmar erróneamente en una ocasión que «[ahí, en general, no tuvo el castellano que sustituir a idiomas indígenas, pues los que los hablaban, o se extinguieron, o se fundieron en la población de las colonias» (Unamuno 1966: iv, 592). Vemos así que, en general, Unamuno trata estas lenguas con una condescendencia y un desdén tristemente característicos de su época, subrayando, por ejemplo, que las leyes mejicanas están escritas en castellano y no en azteca (Unamuno 1966: iv, 383) y burlándose de la idea de que el guaraní pudiera convertirse en la lengua oficial de una de las provincias argentinas (Unamuno 1966: iv, 1013). A pesar de esta condescendencia y de este desdén, sin embargo, Unamuno por otro lado celebró también el que ciertos escritores como Rubén Darío expresaran parte de su carácter indio en su obra (Unamuno 1966: iv, 998), aunque añadiría que únicamente habían logrado esto gracias a escribir esta obra en castellano (Unamuno 1966: iv, 1027-8).

En cuanto a la lengua castellana que se hablaba y se escribía en las naciones hispanoamericanas, está claro que Unamuno fue sensible a las diferencias de uso y que incluso las apreciaba, aunque lo hiciera desde un modelo hegemónico. En cierta ocasión, el escritor declaró que cada nación debería hablar su propia versión del castellano y no «sujetarse en el uso de ella a prescripciones de ninguno de esos pueblos» (Unamuno 1966: iv, 577). De hecho, el escritor parece haber visto la celebración de esta diversidad como una defensa contra la influencia de la lengua francesa en Hispanoamérica, como indicó en su reseña de la obra de Manuel Bernárdez (Unamuno 1966: iv, 855-6), y como medio también de apropiarse del

deseo modernista de «enriquecer, movilizar y flexibilizar el castellano» (Unamuno 1966: iv, 804). Por otro lado, sin embargo, Unamuno se opuso firmemente a la idea de que cada nación estuviera forjando su propio idioma o de que existiera un idioma que pudiera llamarse argentino, mejicano o peruano. En esto, Unamuno estaba rompiendo deliberadamente una lanza en contra de los nacionalistas culturales, especialmente los de Argentina que habían sido informados por los lingüistas Abeille y Pellegrini que existía un «idioma argentino» y que el castellano generaría en pocos siglos toda una serie de nuevas lenguas en Hispanoamérica. Unamuno declaró de forma irascible que Abeille era francés y Pellegrini «un argentino de origen italiano» y que además ninguno de los dos tenía conocimiento suficiente sobre la manera en que el idioma castellano se hablaba y se desarrollaba en España (Unamuno 1966: iv, 636). Así pues, Unamuno se dedicó a amonestar continuamente a sus lectores hispanoamericanos por su ignorancia del castellano peninsular, afirmando que «el lenguaje hablado en los distintos pueblos americanos se diferencia del lenguaje hablado en España mucho menos de lo que creen los que allí lo oyen hablar sin oírlo hablar aquí» (Unamuno 1966: iii, 911), y añadió que era posible que hubiera diferencias en el castellano que se usaba en «la espuma literaria, escrita y en cierto modo muerta», aunque en la lengua más importante, la hablada y popular, la lengua usada por el noble *pueblo*, no existieron en realidad para él verdaderas diferencias entre el castellano usado en los dos lados del Atlántico (Unamuno 1966: iv, 587-8)¹⁴.

Y es precisamente aquí donde Unamuno expande su argumento de la misma forma en que lo había hecho en sus escritos sobre el vascuence y el catalán. Una vez que ha establecido ya que todas las naciones hispánicas hablan en realidad el mismo idioma (Unamuno 1966: iv, 635), Unamuno exhorta a que cada una de ellas llene ese idioma de su propio espíritu: «La cuestión hay que ponerla, a mi juicio, en otro terreno, y es que los argentinos y todos los demás pueblos de habla española reivindiquen su derecho a influir en el progreso de la común lengua española» (Unamuno 1966: iv, 576). Así, Unamuno posiciona a los habitantes de estas naciones hispanoamericanas en igualdad de condiciones con sus compatriotas regionalistas en España y con todos los españoles, ya que cada nación y región del mundo hispánico, al usar el castellano a su particular manera, está contribuyendo a la creación de un nuevo idioma que Unamuno unas veces llama «la lengua española o hispanoamericana» (Unamuno 1966: iv, 242 y 570; ix, 229) y otras «la lengua hispánica» (Unamuno 1966: iii, 915). Unamuno se cuida mucho de dejar en claro que en este proceso ningún país, ni siquiera España, debe ser visto como jefe o líder, subrayando este punto continua e incluso obsesivamente. En toda ocasión que trata de la lengua, Unamuno denuncia todo exclusivismo (Unamuno 1996: 157) y se opone a todos los «monopolios puristas» (Unamuno 1966: ix, 229), incluyendo

14. Al decir esto, Unamuno estaba invirtiendo deliberadamente la creencia más común (véase LAPESA MELGAR 1997: 526) que propugnaba que la base de la unidad de la lengua castellana se hallaba en sus textos literarios e intelectuales.

el de la Real Academia Española, institución que asocia con «un casticismo trasnochado» (Unamuno 1966: iv, 373). Tales actitudes, Unamuno declara, sólo pueden dañar la relación entre España y sus antiguas colonias, dado que «[l]a necia y torpe política metropolitana nos hizo perder las colonias, y una no menos necia ni menos torpe conducta en cuestión de lengua y de literatura podría hacernos perder [...] la hermandad espiritual» (Unamuno 1966: iii, 915). Así pues, en esta creación de la nueva lengua hispánica, España no debe verse a sí misma como «la metrópoli» o la «madre patria» (Unamuno 1996: 174) sino como la hermana espiritual de todas las naciones hispanoparlantes (Unamuno 1966: iv, 1020).

Para Unamuno, esta lengua hispánica es por lo tanto «una y varia, flexible y rica, dilatada como sus dominios» (Unamuno 1966: iv, 242) y sus variaciones le darán más fuerza y vigor ya que, «[p]or fuerte que pueda llegar a ser la tendencia a la diferenciación, la tendencia a la integración será mayor» (Unamuno 1996: 154). Esta lengua es también, no obstante, más proyecto que realidad, «una creación continua» (Unamuno 1966: iv, 628) que está «de continuo naciendo, haciéndose —y deshaciéndose y rehaciéndose—, en perpetuo proceso constituyente y reconstituyente» (Unamuno 1966: iv, 461). Y, a la luz de su creencia de que «la lengua es la sangre del espíritu», se hace evidente que lo que Unamuno proclama de la lengua lo defiende también sobre la cosmovisión y la misión de los pueblos hispánicos: al forjar una lengua común, arguye el escritor, nuestros distintos pueblos están forjando también una «visión común» (Unamuno 1966: iv, 499). Y será aquí donde llegamos al meollo de la comprensión unamuniana del «común destino histórico» de todas las naciones hispánicas (Unamuno 1966: iv, 499). En 1935, Unamuno afirmó que «ya se anuncia [...] una interpretación, una conceptualización del universo, y de su vida y de su destino, hispánica, una filosofía brotada de nuestro verbo universal» (Unamuno 1966: iv, 653), y a esta interpretación, filosofía y «verbo» los acabó llamando nuestra «*hispanidad* común» (Unamuno 1966: iv, 654).

Así pues podemos ver que la noción unamuniana de la «hispanidad» se basa en la creencia de que todas las naciones hispánicas están involucradas, a través del proceso de diferenciación e integración, en la tarea de crear un nuevo espíritu que está «en perpetua formación» (Unamuno 1966: iv, 975)¹⁵. Y, sin embargo, cuando esta creencia se sitúa en el contexto de la totalidad de la producción literaria y filosófica unamuniana, se puede ver que peca de cierta inconsistencia, ya que una gran parte de la obra madura de Unamuno se puede leer como un intento de identificación y de definición de la filosofía quijotesca que expone en *Vida de Don Quijote y Sancho* y en la Conclusión de *Del sentimiento trágico de la vida* y, aunque esta filosofía unamuniana había sido formulada en parte a través de su diálogo con Hispanoamérica, apuntaba, no obstante, hacia una concepción esencialmente española de la vida que el mismo Unamuno llamaba a menudo su «Verbo castellano» (Unamuno 1966: ix, 451) o «un Evangelio traducido a la española» (Unamuno 1996:

15. Se puede encontrar un análisis *hegeliano* de esta creencia en PÉREZ PRENDES 1989.

176). Así pues, detrás de su llamamiento a la creación de una lengua y un espíritu hispánicos, se podrían detectar en Unamuno las señales de una nueva y más sutil forma de imperialismo español.

Existen indicios de que el mismo Unamuno fue consciente de este hecho, ya que, mano a mano con su discurso de la necesidad de respetar lo diferente, también se pueden encontrar en su obra referencias a la *unión* de todas las naciones hispánicas. Tan pronto ya como en 1894, Unamuno escribió que la independencia de las naciones hispanoamericanas «nos ha separado para unirnos en unión más alta y más profunda» (Unamuno 1966: iv, 715); en 1912 también resaltó que él había hecho más que nadie para asegurar «la unión espiritual de los pueblos de lengua española» (Unamuno 1966: iv, 967); e incluso en 1927 llegó a referirse a este mundo hispánico unificado como a «mi grande España» (Unamuno 1996: 508), aunque Unamuno, sin embargo, nunca estuvo absolutamente seguro de esta deseada unión: «[t]al vez hemos perdido América para mejor ganarla», declaró en 1904 (Unamuno 1996: 201), añadiendo dos años más tarde que sólo la filosofía quijotesca española podría proteger a Hispanoamérica de la amenaza del «horrendo mamonismo» (Unamuno 1996: 234). Para el escritor, así pues, a España, o al menos a la España quijotesca, todavía le quedaba largo camino por recorrer para salvar al Nuevo Mundo de sí mismo: todavía necesitaba volver a poseer a Hispanoamérica y colonizarla de nuevo con su lengua y con su espíritu. Finalmente, y ya para los años 30, Unamuno estuvo dispuesto a conceder que tal posicionamiento tenía tintes imperialistas, aunque éstos fueran sólo de carácter lingüístico o espiritual. Al reconocer que «[s]e conquista con la palabra» (Unamuno 1966: ix, 451), el escritor admitió abiertamente que se hallaba inmerso en el proyecto de convertir a la lengua española en «ecuménica, universal, imperial» (Unamuno 1966: iv, 460 y ix, 460) y que avalaba lo que él llamaba «un imperialismo espiritual o cultural [...] a base de la lengua» (Unamuno 1966: iv, 1124). Así pues, y teniendo en cuenta lo aquí dicho, podemos ahora comprender realmente el sentido del único artículo, escrito en el exilio en 1927, que sería titulado por Unamuno «Hispanidad» (Unamuno 1966: iv, 1081-4), y que el escritor comienza con la advertencia de que en su uso del término «Hispanidad» se refiere a «todas las razas espirituales», Portugal incluida, que, a través de unión y de discordia habrían contribuido a crear el alma de la península (Unamuno 1966: iv, 1081). Durante la conquista y posterior colonización de las Américas, este alma, el escritor arguye, habría entrado en contacto con otra, la de la *Americanidad*, entablando un diálogo con ella (Unamuno 1966: iv, 1084). Lo que sugiere Unamuno, sin embargo, es realmente que la «Hispanidad» —que ya para ese punto en su artículo parece haber abandonado cualquier referencia a Portugal— habría permanecido libre de toda influencia por parte de la «Americanidad» o que, por lo menos, habría domado y dominado al espíritu americano. El mensaje de Unamuno, así pues, aparece transparentemente claro: la «Hispanidad» que busca y que proclama al mismo tiempo es, en realidad, el alma en continuo desarrollo de España, que describió en una carta de 1928 como la «eterna y universal hispanidad quijotesca» (Unamuno 1996: 522).

Todo esto nos lleva a nuestro punto de partida inicial y a la posibilidad de que la noción de «Hispanidad» de Unamuno pudiera equipararse a la reaccionaria e incluso proto-fascista visión de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad*. Es evidente que semejante equiparación no sería justa, ya que, para empezar, Unamuno rechazó siempre la idea de una «raza» hispánica. Por otro lado y en segundo lugar, Unamuno se mantuvo siempre, incluso en su momento más «imperialista», en firme oposición a cualquier mínimo vestigio del viejo espíritu tradicionalista y casticista español (véase, por ejemplo, Unamuno 1966: iv, 648-50). Hay que destacar que, a diferencia de la «Hispanidad» de Maeztu, la de Unamuno no se basó nunca en la defensa de valores católicos ortodoxos sino en el apasionadamente agónico y poco ortodoxo cristianismo que había definido en *Del sentimiento trágico de la vida* y al que se refirió en 1935 como «una común concepción paganocristiana» (Unamuno 1966: iv, 654). Podríamos aventurar así que fueron precisamente su cristianismo liberal y falta de dogmatismo así como su creencia de que el espíritu hispánico era en realidad más proyecto que realidad los que libraron a Unamuno de convertirse en un ideólogo del autoritarismo tradicionalista. Y fue precisamente su mentalidad abierta liberal la que convirtió a Unamuno en una figura de gran influencia para la generación más joven de escritores españoles que continuó debatiendo la cuestión de la relación entre España e Hispanoamérica. Ya en la estela de la Guerra Civil española, otro momento de la historia de España que provocaría fuertes sentimientos de ruptura y de inseguridad, escritores en el exilio tales como Américo Castro y Salvador de Madariaga volvieron a contemplar la noción de «Hispanidad», distanciándose abiertamente del uso de este término por parte de Maeztu y de Franco —al que Madariaga denominó como una «enfermedad» y una «cursilería» (Madariaga 1959:14)— y propugnando ambos la idea, fundamentalmente unamuniana, de la creación de una federación hispánica basada en la herencia espiritual, anti-europeísta y anti-materialista que España había dejado supuestamente tras ella en el Nuevo Mundo (Castro 1954: 633 y 1976: 26). Así también, y más recientemente, Julián Marías, discípulo de Unamuno y de Ortega y Gasset, hizo un llamamiento en favor de una «recomposición de las Españas» que pudiera contrarrestar tanto el europeísmo de la España de después de la transición, por un lado, como el «mito» hispanoamericano de una identidad y de un destino autosuficientes, por otro (Marías 1995: 414), fortaleciendo así la filosofía de vida religioso-existencialista hispánica (Marías 1995: 416-21), lo que nos lleva a concluir que, incluso en una época de comunicación global y de identidades nacionales en cambio constante, la idea de la «Hispanidad» continúa siendo un concepto tan vivo como polémico.

BIBLIOGRAFÍA

- BALFOUR, Sebastian. *The End of the Spanish Empire 1898-1923*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- CASTRO, Américo. *La realidad histórica de España*. Méjico: Ed. Porrúa, 1954.
- The Meaning of Spanish Civilization. En José Rubia Barcia (ed.), *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization*. University of California Press, 1976, pp. 23-40.
- DARÍO, Rubén. *Cantos de vida y esperanza*. Madrid: Austral, 1983 (primera edición, 1905).
- DAVIS, Harold Eugene. *Latin American Thought: A Historical Introduction*. New York: The Free Press, 1972.
- FRANCO, Jean. *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist*. London: Pall Mall Press, 1967.
- LAGO CARBALLO, Antonio. La generación hispanoamericana del 98. En Juan Velarde Fuertes (ed.), *Perspectivas del 98. Un siglo después*. Junta de Castilla y León: Consejería de Educación y Cultura, 1997, pp. 49-59.
- LAPESA MELGAR, Rafael. España, creadora de una lengua universal. En Eloy Benito Ruano et al., *España. Reflexiones sobre el ser de España*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1997, pp. 499-533.
- MADARIAGA, Salvador de. *Presente y porvenir de Hispanoamérica y otros ensayos*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1959.
- MAEZTU, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Ediciones Fax, 1952 (primera edición, 1934).
- MARÍAS, Julián. *España inteligible*. Madrid: Alianza Universidad, 1995 (primera edición, 1985).
- PAYNE, Stanley. *The Franco Régime 1936-1975*. University of Wisconsin Press, 1987.
- PÉREZ PRENDES, José Manuel. La proyección iberoamericana de Unamuno. En D. Gómez Molleda (ed.), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, pp. 81-90.
- PIKE, Fredrick B.. *Hispanismo, 1898-1936: Spanish Conservatives and Liberals and Their Relations with Spanish America*. University of Notre Dame Press, 1971.
- PRESTON, Paul. *The Politics of Revenge*. London: Unwin Hyman, 1990.
- ROBERTS, Stephen G.H.. El nacimiento de un prejuicio: 1898, América Latina y la galofobia de Unamuno. En Cirilo Flórez Miguel (coord.), *Tu mano es mi destino: Actas del Congreso Internacional Miguel de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 417-23.
- The Reception of *Ariel* in Spain: Rodó, Unamuno and the Emergence of the Modern Intellectual. En Gustavo San Román (ed.), *This America We Dream Of: Rodó and Ariel One Hundred Years On*. London: Institute of Latin American Studies, 2001, pp. 68-91.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Ed. de Gordon Brotherston. Cambridge: Cambridge University Press, 1967 (primera edición, 1900).
- SHUMWAY, Nicolas. *The Invention of Argentina*. University of California Press, 1991.
- STORM, Eric. *La perspectiva del progreso. Pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

- UNAMUNO, Miguel de. *Obras completas*, vols. I-IX. Ed. de Manuel García Blanco. Madrid: Escelicer, 1966.
- *Epistolario americano* (1890-1936). Ed. de Laureano Robles. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.
- VIÑAS, David. La mirada a Europa: Del viaje colonial al viaje estético. En David Viñas, *Literatura argentina y política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995, pp. 13-59 (primera edición, 1964).
- WAINWRIGHT, John. Bibliografía selecta de la crítica sobre el modernismo hispánico. En Richard A. Cardwell y Bernard McGuirk (eds.), *¿Qué es el modernismo? Nueva encuesta, nuevas lecturas*. Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1993, pp. 379-456.
- ZEA, Leopoldo. *The Latin-American Mind*. University of Oklahoma Press, 1966.