

Eduardo Subirats

## 1. Pasado sin futuro (1)

Deseo relatar una simple anécdota personal. Pero que es también una experiencia en el medio de la lengua. Ya sé que todo esto se ha repetido infinitas veces: nacimos en la lengua, somos el lenguaje, Logos como estructura significativa, el sujeto como intersección metonímica, la existencia humana una sombra escritural... De todas maneras quiero subrayar que esta condición lingüística no constituye una segunda naturaleza, ni define nuestra existencia. Nuestra conciencia solamente toma cuenta plenamente de nuestro ser, y por consiguiente solo puede afirmarse como vida, expresión y voluntad de ser a partir del momento en que cuestiona reflexivamente este lenguaje y, por consiguiente, se cuestiona por sus contenidos espirituales, históricos, sociales y políticos. En realidad, una lengua es intelectualmente viva solamente en la medida en que es capaz de atravesar esta experiencia reflexiva consigo misma. Este es el punto de partida de la más elemental creación artística en el medio del lenguaje. Aunque el academicismo hoy globalmente dominante proponga la posición tecnocrática contraria: pérdida de la experiencia, reducción de la creatividad a un sistema de normas lingüísticas y la exaltación futurista de la escritura biológica, simbólica y tecnomilitar del poshumano.

Pero lo que quiero contar no son filosofemas. Es un cuento. Lo repito: una historia personal simplemente. Este relato comienza en los años mil novecientos setenta. En Berlín, y con mi tesis doctoral a cuestas. Situación común de cualquier estudiante corriente. Que estuviera en Berlín y no en Barcelona, donde nació, obedece de todas maneras a una razón política. El mundo intelectual que medraba bajo el nacionalcatolicismo era asfixiante. Y en cuanto pude hice las maletas. En Berlín, en cierta ocasión, me invitaron a dar mi primera conferencia. Los temas que debía o podía abordar eran los que se debatían en el instituto en el que me encontraba. Las aporías de la libertad en Kant o la razón del estado absoluto en Hobbes, por ejemplo. También hubiera podido hablar del estado estético de Schiller y su relación con la cultura espectacular contemporánea. Podía hacer cualquier cosa relacionada con la crisis del Logos moderno.

No lo hice. En su lugar me planteé una sencilla pregunta: ¿Por qué hablar en la lengua de Castilla sobre cultura y filosofía modernas quiere decir trasponerse a una circunstancia histórica, política y lingüísticamente extraña? ¿No existe una tradición de pensamiento que se pueda llamar rigurosamente humanista, esclarecido y moderno en esta lengua? ¿Se ha pensado o se puede pensar en español?

Yo era un estudiante. Nada sabía del pensamiento español porque había estudiado Filosofía, y en las facultades españolas de Filosofía se mal enseñaba filosofía alemana o francesa, pero pensamiento rigurosamente hispánico era algo que no existía. Se daba por descontada su ausencia o su irrelevancia. Tampoco he conocido a ningún intelectual español ni hispánico que haya pensado en un sentido riguroso, porque lo que entonces como ahora se ofrece como pensadores hispánicos, Andrés Bello o Miguel de Unamuno, y Alfonso Reyes o José Ortega y Gasset, son glosadores, no pensadores en el sentido en que nos referirnos al pensamiento de filósofos que vivieron en suelo ibérico, pero no escribían en castellano: Averroes, Ramón Llull o Leone Ebreo, por ejemplo. Tampoco pueden equipararse a filosofías modernas como las de Ernst Bloch o Adorno. Y con esta conciencia en las manos me puse a escarbar en los siglos dieciocho y diecinueve en busca de algo que se pareciera a un pensamiento hispánico moderno, un pensamiento reflexivo, crítico y transformador.

No voy a hacerles perder su tiempo contándoles las pajarotas y patrañas que encontré a mi paso. Bastará que resuma mi fatal conclusión: ¡en el siglo europeo de las luces no se pensaba en español! Y por tanto, redacté una conferencia en el Instituto de Ciencias de la Religión de la Universidad Libre de Berlín sobre los pensadores hispánicos que nunca llegaron a pensar, que no sabían lo que significa pensar y tampoco podían pensar. Y hablé de la insuficiente modernidad española y sus insuficientes reformas religiosas, de sus insuficientes categorías filosóficas y literarias, y de sus insuficientes transformaciones políticas. Y titulé la conferencia: *La ilustración insuficiente*.

Permítanme que me apresure para ir directamente al centro de la cuestión. Pero mi cuestión central en aquella perturbadora conferencia no era solamente que no encontraba nada y que los inflados nombres del siglo dieciocho hispánico, ya fuera Piquer o Feijoo, Cadalso o Jovellanos, se desleían como la niebla bajo los primeros rayos de un luminoso rigor.

Mi sorpresa fue todavía mayor cuando comprobé la hostilidad de los protagonistas intelectuales de la academia y los medios de comunicación españoles a mi más ingenua mirada de estudiante desconcertado. ¿Quién se cree ese arrogante que pone en cuestión nuestra alcurnia? ¡Que se largue de aquí! —eran, más o menos, sus argumentos—. Entonces me di cuenta de que esta pobreza del pensamiento español estaba relacionada con una censura a la reflexión, que esta censura levantaba los baluartes inexpugnables de una casta de verdaderos imbéciles en el universo letrado español, y que esta casta clerical precisamente era lo que había mantenido el pensamiento hispánico de los últimos cinco siglos en su distintivo estado de marasmo indefinido. En consecuencia, decidí irme a otra parte.

\*

No quiero alargar mi historia. Simplemente diré que, durante unos cinco años aproximadamente, anduve por Nueva York y São Paulo, demoré en México y Caracas, y viajé por Argentina y Perú. Y en todos estos lugares conocí un mundo intelectual y, sobre todo, artístico

incomparablemente más intenso, y en muchos aspectos más comprometido con la realidad, y por tanto más energético y creador que los escenarios intelectuales que había conocido en París o Viena. Y, por supuesto, que el páramo espiritual de Barcelona o Madrid. América Latina en particular me brindaba también una perspectiva nueva sobre Europa y Norteamérica, y también sobre Iberia. Una perspectiva diferente, o más bien, contraria a la usual satisfacción narcisista por reencontrar en el colonizado universo latinoamericano los propios signos de identidad cultural europea o, peor todavía, las marcas indelebles del nacionalcatolicismo español. En esas Américas ibéricas más bien experimentaba las ruinas de una destrucción permanente, la devastación espiritual que entrañan siglos de racismo y autoritarismo, y el atraso moral como su última y necesaria consecuencia.

Pero los paisajes culturales infinitamente más ricos de América, de las Américas ibéricas, planteaban al mismo tiempo otra elemental pregunta por el significado de la destrucción permanente de lenguas, conocimientos y tradiciones que han distinguido su historia moderna. ¿Qué energía perversa y destructiva alimenta este proceso devastador? –Me planteaba con profunda inquietud–. ¿Qué impide a las naciones hispanoamericanas darse una forma cultural propia, una conciencia reflexiva y, por consiguiente, soberana? Esta pregunta me llevaba directamente al concepto occidental de colonialismo. Y en consecuencia comencé a estudiar las raíces teológicas y filosóficas del colonialismo hispánico.

No hace falta decir que me encontré con mundos fascinantes y, al mismo tiempo, terribles. El problema que tenía que confrontar ahora ya no era la limitación, el provincianismo y la insuficiencia de la cultura ibérica del siglo dieciséis. Tampoco era un inexistente esclarecimiento y el decapitado liberalismo de los siglos siguientes. Era, más bien, todo lo contrario: su grandeza y heroísmo, y una arrogante mirada imperial que mezclaba el racismo religioso y étnico, el afán de poder y rapiña, y una decidida voluntad de destruir y desarraigar las memorias espirituales de los pueblos conquistados de América. Lo que hallaba en las crónicas del siglo dieciséis, en sus tratados de guerra justa, o en los catecismos de conquista y conversión de indios, era el absolutismo de un poder espiritualmente vacío, unos postulados teológicos de destrucción de las memorias culturales, las estrategias gramatológicas de vaciamiento lingüístico de los pueblos conquistados, las tácticas militares de devastación de los templos, los palacios y las ciudades sagradas, y la sujeción sacramental de las vidas humanas. Por todas partes chocaba con una voluntad despótica de dominación, las estrategias de vaciamiento simbólico, y un inmenso aparato de devastación colonial de memorias y formas de vida. Por eso titulé mi ensayo sobre la teología y la lógica de colonización: *El continente vacío*.

\*

Deseo añadir aquí una reflexión sobre una serie de metáforas que no han cesado de reiterarse desde el siglo dieciocho hasta el día de hoy: la soledad, el carácter periférico y marginal, el pequeño mundo, el laberinto y el extravío, o el atraso y la extenuación de Iberoamérica, de

América Latina, de Hispanoamérica... Los más diversos escritores del mundo o los mundos ibéricos e iberoamericanos, desde hombres políticos como Bolívar o Pi y Margall, a intelectuales como Blanco White o Darcy Ribeiro, y escritores tan diversos entre sí como puedan serlo Paz, Arguedas o Galeano, o pintores como Goya y Orozco, todos ellos han reiterado, de una manera u otra, esta condición fundamentalmente negativa de lo hispánico y lo latinoamericano.

A este propósito solo quiero hacer una observación elemental: esta marginalidad hispánica y el atraso de sus expresiones culturales, a partir del Siglo de las Luces europeas, no solamente son la clave para comprender su efectiva decadencia económica y política. Hay ahí algo más radical, y que he puesto de manifiesto con bastante vehemencia en varias ocasiones (2). Se trata de que esta limitación de las culturas hispánicas es, al mismo tiempo, una clave para entender las contradicciones epistemológicas y las fronteras políticas inherentes al proyecto civilizatorio del Esclarecimiento europeo y norteamericano. El triunfo de la Iglesia contra-reformista, la liquidación de las reformas democráticas de la monarquía absoluta española de los Borbones, la decapitación de todo intento de apertura del pensamiento liberal, la mutilación de las soberanías poscoloniales, todo ello pone de manifiesto el reverso de los propósitos formulados por las cabezas más inteligentes del *Enlightenment* y la *Aufklärung* europeas, de Lessing a Diderot, de Hume a Nietzsche.

Lo formularé en otras palabras. Los dos grandes acontecimientos que abren la llamada modernidad, la Independencia de América del Norte y la Revolución francesa, no proyectan sus luces, sino más bien sus sombras sobre los mundos hispano-portugueses. En ese empequeñecido mundo nunca llegó a instaurarse el reino de la razón y la libertad. Ocurrió todo lo contrario. En España se restauró el continuismo absolutista con la subsiguiente represión política y regresión cultural. En Iberoamérica las cosas no anduvieron mejor, aunque Portugal y Brasil constituyen en este sentido una excepción, porque sus reyes, con Pombal y Don Pedro II a su cabeza, abrazaron netamente un programa de reformas esclarecidas. Pero en términos generales puede decirse que las revoluciones intelectuales y políticas que se fraguaron al amparo de la Independencia de Norteamérica y la invasión napoleónica de la península se trajeron en América latina en una independencia con minúsculas, políticamente anclada al tradicionalismo católico de las elites criollas y moralmente enterrada en la teología colonial.

Esta limitación intelectual inherente al mismo concepto y función retrógrados de la «ciudad letrada» analizado por Ángel Rama, incapacitó a los países latinoamericanos para organizarse como una auténtica sociedad civil democrática y soberana. Fue en realidad la impotencia, no la soberanía, lo que distinguió a la independencia iberoamericana, lo cual se pone de manifiesto en obras tan canónicas como las de Sarmiento en Argentina o Simón Rodríguez en Venezuela. El primero porque abrazó con fervor programático una neodependencia anglosajona, mientras que Rodríguez presagiaba para el futuro aquel desastre social que un siglo más tarde recibiría el título de *Las venas abiertas de América Latina*.

Esta visión histórica, que aquí les cuento sumariamente, supone una crítica múltiple. Entraña, en primer lugar, un análisis de la teología política del colonialismo europeo. Quiere decir también una crítica de la razón colonial esclarecida. Y supone reconocer este colonialismo hispánico y su real consecuencia, el atraso social, tecnológico y económico como las marcas distintivas de la realidad «latinoamericana» de los dos últimos siglos.

Formular esta crítica no compromete solamente a los avatares de las ex colonias, sino también a las voluntades coloniales de las metrópolis. De ahí que esta doble crítica no sea precisamente grata a los círculos intelectuales latinoamericanos mejor o peor vinculados a poderes pseudosoberanos, y resulta escasamente aceptable para los medios intelectuales dominantes en Madrid o Berlín. Y así, después de abandonar Berlín, tuve que abandonar también Madrid. Y en 1992 traté de refugiarme no en São Paulo ni en México o Caracas, donde mi crítica había sido recibida a regañadientes, sino en Nueva York, lo que venía a ser algo así como replegarse al lugar de todo el mundo y en ningún lugar.

\*

Pero quiero pasar a otro tema, o más bien abrir un tercer capítulo a mi relato. Esta tercera parte tiene que ver con la historia cultural española de las últimas décadas del siglo veinte. Varias circunstancias paradójicas han distinguido este periodo final de la dictadura franquista. En primer lugar, se trataba no solo de una dictadura fascista, sino específicamente nacionalcatólica, católico-autoritaria o nacional-tradicionalista, una dictadura que cristalizaba lo más siniestro de la historia española desde la inauguración del estado imperial católico del siglo dieciséis, hasta las sangrientas guerras contra la independencia cubana que cerraron el siglo diecinueve. En segundo lugar, la agonía de esta dictadura eclesiástica y militar coincidió con un estado general de ebullición social e intelectual. A finales de los años setenta, las generaciones españolas más jóvenes parecían animadas por un *élan* solo comparable con el de los estudiantes del París o Berlín de los años sesenta, cuya onda expansiva prolongaban en algunos aspectos.

Pero esta energía renovadora era intelectualmente precaria y, además, estaba vigilada por los agentes políticos de la transición institucional borbónica, que eran precisamente los mismos individuos y representaban las mismas carencias intelectuales y políticas que habían distinguido al franquismo. Por si acaso alguien pudiera poner en duda la continuidad sin fisuras de instituciones y valores políticos y civiles entre el viejo régimen autoritario y el nuevo orden monárquico, tuvo lugar un famoso *coup d'état* de perfecta estilización decimonónica, pero que en realidad no fue un golpe en el sentido en que lo habían cumplido Franco o los caudillos militares de América Latina, sino más bien una *mise en scène* hiperrealista de los irrefutables puntales políticos y militares del viejo orden nacionalcatólico, el ejército, la Iglesia, y la cúpula política y jurídica del franquismo. Me refiero a la grotesca *performance* de un virtual golpe de Estado el 23 de Febrero de 1981. Sus autores intelectuales, es decir, los defensores del nacionalcatolicismo español, no estaban dispuestos a tolerar que se pusiera públicamente en cuestión ni su pasado, ni su presente, ni su futuro.

Semejante situación imponía a la elite política que lideraba el llamado «cambio democrático» un complicado guion de guiñol. Esa *intelligentsia* tenía que aparentar una revisión de las formas de ser y pensar de una nación que no podía ni quería cambiar realmente nada. La retórica del cambio que se prodigó generosamente en los medios de comunicación de los años ochenta acabó convirtiéndose en el *camouflage* de un imperturbable sistema de poder político y administrativo, y de un inmutable continuismo intelectual. Por todo lo demás, la nueva cultura de los *malls* y *mass media*, y la modernidad de ilusiones y simulacros que representaba era preferible a la situación que todos temían en sordo silencio: el regreso al autoritarismo brutal que había gobernado la sociedad española desde la restauración borbónica a comienzos del siglo diecinueve, con las interrupciones tan tenues como efímeras de la Primera y Segunda repúblicas. Bajo este horizonte de ambigüedades e hipocresías, la voluntad social de una reforma de las estructuras profundas del tradicionalismo español se disolvió progresivamente, y con la bendición de los *neo-post* norteamericanos, en las mascaradas del espectáculo comercial y mediático de la posmodernidad.

\*

¿Qué podía hacerse intelectualmente bajo este panorama que culminó en los éxtasis mediáticos del 92, la farsa de la grandeza olímpica de la Feria de España? Por esos años yo me enterré en la crítica de la sociedad del espectáculo, pero este tema lo dejo para otra ocasión porque nos apartaría del objetivo de mi relato. Y la cuestión final que quiero formular es simple: ¿Qué había y qué hay que hacer frente a una realidad histórica española falsificada por los grandes nombres de su vida literaria, de Unamuno a un nacionalcatolicismo cuyos idearios nunca se han puesto públicamente en cuestión? ¿Qué debía hacerse desde una posición intelectual responsable frente a la farándula neobarroca representada por el cine de Almodóvar, la filosofía a la violeta de Savater, la vulgaridad literaria de Marías o el oportunismo de un Cercas, por citar unos cuantos nombres sonoros e intelectualmente vacíos? ¿Qué debe ser el presente histórico ibérico más allá de los confinamientos micronacionalistas, las parodias de la industria cultural, y una endémica apatía intelectual y política de las sociedades españolas?

Voy a tratar de ser conciso. Siempre he creído y sigo creyendo que, en una época de escarnio, corrupción y guerras, el miedo a la crítica significa un suicidio intelectual, y que el distanciamiento y la reflexión frente a nuestra realidad cotidiana es la única manera de poder ganar un minuto de libertad para la innovación en cualquiera de los aspectos de nuestra vida común y cotidiana. Al mismo tiempo, no deseo disimular mi profundo desprecio por el melodrama intelectualmente trivial que ha distinguido a las prosas españolas de mayor alcurnia, de Unamuno a Ortega y un vasto linaje de epígonos que han medrado a sus espaldas. Entre los que no descuento a aquellos profesores de la academia española que creen poder escapar de esos dilemas de su atraso por convertirse en defensores fanáticos y reproductores triviales de las corrientes de moda de última hora, ayer Sartre, hoy Foucault y mañana cual-

quier otro. En fin, fue esto precisamente, fue la crítica a la realidad política y cultural, la crítica a las memorias históricas oficiales y la crítica a la «ideología española» lo que emprendí en la serie de ensayos que durante esos años dediqué al problema de España y las culturas ibéricas: *La ilustración insuficiente*, *El continente vacío* y, más tarde, *Memoria y exilio* (3). Su cometido ha sido negativo. Significaba una ruptura con los prejuicios y limitaciones intelectuales que encontraba a mi paso. Sin embargo, estos ensayos y la pléyade de artículos periodísticos que escribí hasta cerrarse el siglo prometían abrir una perspectiva intelectual renovadora. Una promesa y un deseo que en modo alguno se cumplió.

Pensar significa, ante todo, tomar distancia. Presupone una separación intelectual y emocional de la realidad inmediata. Pensar quiere decir exilio. Una forma de exilio que es tanto interior como externo. Este exilio puede definirse, por lo demás, de muchas maneras. Es la separación de lo real como punto de partida de una comprensión que al mismo tiempo sea capaz de abrir las posibilidades de realización encerradas en lo existente y en nuestra propia vida. Pero quiero llamar aquí la atención sobre un significado más cercano de este exilio intelectual. Quiero acentuar el valor positivo del exilio como proceso de aprendizaje y transformación a la vez subjetivo y objetivo. Quiero recordar el valor del exilio como el medio en el que se genera la conciencia transformadora de una realidad que reconocemos como insuficiente o incluso como falsa.

En 1993 hice por tercera vez las maletas, tras hacerlo una vez a Berlín en calidad de estudiante, y a Nueva York y São Paulo como aprendiz de intelectual. Y ahora lo hacía con la clara decisión de no regresar nunca más a España. Mis motivos eran transparentes: todo artista o intelectual que en ese país plantee un horizonte reformador que rebase las cotas políticas y las retóricas periodísticas dominantes, todo aquel que ponga en cuestión los prejuicios y las hipocresías que distinguen la vida tradicional española es necesariamente reducido al silencio e ignorado. Es la ley de sobrevivencia que ha conservado a la España mediocre en sus infranqueables fortalezas de un poder decadente y subalterno a lo largo de los siglos. El real principio que ha mantenido la España eterna igual a sí misma, inmaculada a los giros de la historia e inmune a todo pensamiento esclarecedor. Pero, si además este distanciamiento reflexivo exhibe abiertamente un proyecto intelectual consistente, en ese caso es tratado como un verdadero criminal. Y esa era mi condición, como el de muchos otros intelectuales que a lo largo de los años noventa y más allá han tenido que abandonar el país.

No tuve más remedio que escapar al eterno círculo de intolerancia e imbecilidad hispánicas. Abandoné España y comencé un largo periodo en los Estados Unidos en el que me entregué a tres tareas principales: primero, la teoría estética y la crítica literaria; en segundo lugar, la teoría crítica y, por último y una vez más, el problema de España. Pero esta confrontación con la realidad española la hacía ahora desde una posición privilegiada, o sea, como hispanista en la Universidad de Princeton. No quiero decir con ello que respetase lo que los profesores norteamericanos llaman una perspectiva profesional, es decir, objetivista, burocrática

y, en definitiva, irrelevante. Mi necesidad de volver a este tema español era, por el contrario, netamente existencial. Era una especie de cuestión de vida o muerte intelectual.

Muy tempranamente, desde mi primera conferencia, cuando era un estudiante en Berlín, sobre la española «ilustración insuficiente», había descubierto que esta cultura carece de un fundamento intelectual en el que sentar sus pies. Ello explica que los intelectuales españoles se sientan compulsivamente obligados a adoptar discursos externos como propios. Y explica que sus expresiones más comunes sean epigónicas e intrínsecamente débiles. Pero esclarece, asimismo, que las únicas expresiones originales en lengua española se localicen fundamentalmente fuera de sus fronteras. Precisamente en sus exilios. Y en la Universidad de Princeton me encontré con la herencia olvidada de dos grandes exiliados españoles: Vicente Lloréns y Américo Castro. Dos intelectuales que habían reflexionado este continuado exilio hispánico, desde la expulsión de los judíos en el siglo dieciséis, hasta la masacre de intelectuales liberales por la Falange Española y la dictadura militar del general Franco. No tuve sino que seguir sus pasos.

Lloréns y Castro pertenecían a una generación de profesores que vivió dramáticamente los últimos efectos de la decadencia española comprendidos entre el llamado «desastre de 1898», cuando España se desvaneció irreversiblemente como potencia mundial, y las subsiguientes dos dictaduras nacionalcatólicas. Pero lo que distinguía a ambos intelectuales era el horizonte histórico en el que reconstruyeron esta decadencia. Un horizonte excepcionalmente amplio, multicultural y plurireligioso, claramente contrastado con la perspectiva netamente nacionalista, católica y autoritaria de Unamuno y Ortega, y de sus repetidores falangistas, de Laín Entralgo a Maravall.

En la obra de Lloréns, la expulsión de los liberales españoles por el absolutismo borbónico, y muy en particular de José María Blanco White, se revelaba como el momento crucial de la desintegración terminal de la cultura española. Este liberalismo había sido, después de todo, la única fuerza intelectual que hubiera podido sacar a las culturas ibéricas del atraso y el subsiguiente aislamiento que acarrearón la decapitación eclesiástica del esclarecimiento y la revolución españoles. Castro planteaba el mismo dilema, pero lo hacía desde un horizonte histórico más amplio: lo que llamó renacimiento ibérico, el momento histórico culminante de la mística, la filosofía, las ciencias, la arquitectura y, no en último lugar, la poesía ibéricas de los siglos doce y trece, en una constelación definida por el predominio islámico y el apogeo de la cultura judía. En su obra señaló algo más: este legado espiritual ocultado y negado por el nacionalcatolicismo es radicalmente más moderno que los celebrados autores del llamado Siglo de Oro. Más aún: este renacimiento cultural ibérico fue una de las fuentes espirituales que originó el despertar de la cultura Europea de Dante a Goethe. Solo que en la península sus huellas habían sido casi totalmente borradas por el celo de la Inquisición.

\*



Con eso cierro mi breve recorrido por tres momentos centrales de la cultura española: primero, su centro vacío, a partir del cual erigió su identidad imperial y nacional; en segundo lugar, su razón insuficiente, recortada por el dogmatismo eclesiástico, que precipitó esta identidad nacional por la pendiente de la intolerancia y la estupidez; y finalmente, su figura terminal: una decadencia que recorre todos los dominios de lo hispánico y lo ibérico, su imperio colonial y ex colonial incluidos, hasta el día de hoy.

Reflexión sobre el pasado quiere decir algo más que una labor historiográfica. Ciertamente, no descarta el quehacer del arqueólogo, pero comprende sobre todo un proceso vital y creativo de apropiación, integración y transformación en un sentido a la vez subjetivo y objetivo. Señalaré tres ejemplos. El mesianismo constituye un momento central de lo que rigurosamente habría que llamar Humanismo europeo. Sus raíces son judías y encuentran en la cábala hispánica, y en su libro fundamental, *El Zohar*. Este mesianismo, al que ciertamente la cristología cristiana tenía que oponerse como a su peor enemigo, y que quiero definir sumariamente como la aspiración espiritual a la restauración de una quebrada armonía del mundo y el cosmos, constituye un impulso fundamental en las expresiones más profundas de la historia cultural de Occidente. *Don Quijote de la Mancha*, y el concepto moderno de conciencia que nace con esta novela, es uno de estos hitos.

El segundo momento que quiero recordar aquí es la definición de espiritualidad. Acostumbramos a asociar esta palabra con el poder político, religioso y militar, y con el imperialismo occidental. Los fascismos han abanderado los espíritus de la nación o de la guerra, y el espíritu de la historia ha legitimado las atrocidades de su sangrienta marcha. Pero la raíz del concepto de espíritu es cosmológica y mística. Mesianismo se puede llamar a la voluntad de reparación de la realidad dañada en cuyo medio vivimos. Espíritu, en el sentido hebreo de la voz *ruah* y en el sentido del eros platónico del *Symposion* y del Eros bíblico del *Cantar de los Cantares* que recogieron Ibn 'Arabi o Leone Ebreo, es el principio vital opuesto al nihilismo cristiano y su sacralización sacrificial del poder.

Les comentaba al comenzar mi relato la privilegiada situación que me ofrecía Princeton para el desarrollo de este horizonte intelectual. Pero lo que hace privilegiada mi situación no es el vacío intelectual que atraviesa hoy el hispanismo norteamericano y la *intelligentsia* norteamericana posmodernista. Reside, más bien, en mi distanciamiento de esa doble realidad ibérica y norteamericana. Para los hispanistas de los Estados Unidos las cosas, en lo que respecta a los mundos culturales ibéricos en América y en la península, comienzan y acaban en el positivismo de los estudios culturales y en un principio formal de tolerancia frente a tradiciones artísticas e intelectuales reducidas a meros sistemas de representación. Las cosas terminan para ellos allí dónde en realidad debieran comenzar: la crítica de la realidad ibérica como la condición para un proyecto intelectual transformador de alcance global.

## 2. Futuro sin pasado (4)

Algo me sorprendió cuando, en 1993, llegué a la Universidad de Princeton. Un reconocimiento que agradeceré siempre: el cuerpo de profesores que me invitó a aceptar una cátedra de lengua y literaturas hispánicas subrayaron que precisamente era mi posición crítica frente a la cultura española y el hispanismo lo que celebraban. Y en una ocasión, un decano de esa universidad me aclaró: «Nuestro prestigio mundial se basa en que nos apoyamos en espíritus libres y, por consiguiente, en la crítica».

Dos años más tarde asistí a una de las peores batallas campales que puedan imaginarse en un departamento universitario. La sección española, como sucede en todos los departamentos de lenguas del país, había incrementado exponencialmente el número de estudiantes, pero este tamaño sorprendentemente dilatado se contradecía con su marginalidad política e intelectual en el cerrado sistema jerárquico que define las humanidades en Norteamérica. A estas humanidades la coronaba la llamada literatura comparada, que ejercía un monopolio casi absoluto de lo que se entendía por teoría literaria. El departamento de inglés tenía la obvia importancia de una literatura nacional que al mismo tiempo era global. El francés fungía como representante incuestionado de la cultura europea continental, con una relativa condescendencia hacia Dante y Cervantes de todos modos. Y el alemán, pese a su centralidad filosófica, artística y literaria en la historia moderna, estaba enclaustrado en un mundo aparte como si se tratara de una lengua muerta. En cuanto a las literaturas hispánicas su condición de marginalidad la expresaba brutalmente un refrán que repetían muchos estudiantes y algunos profesores: estudiar español es muy conveniente para poder hablar con los jardineros y las criadas, que en la ciudad de Princeton son en su mayoría, efectivamente, descendientes de los mayas. Para culminar esa clase de conflictos, el director del departamento pronunció en un escogido momento: «Los estudiantes que tienen intereses especulativos estudian francés. Quienes tienen preocupaciones meramente pecuniarias se dedican al español».

En la práctica, esto significaba que las literaturas y culturas ibéricas debían contemplarse desde una perspectiva napoleónica, y las culturas y literaturas de América Latina desde la perspectiva hemisférica y su predominio norteamericano. —«Su libro es impecable desde el punto de vista científico —me espetó solemnemente una lectora de Princeton University Press—, pero usted utiliza una bibliografía exclusivamente hispánica, que nadie conoce. Los potenciales lectores de este libro serían los mismos que lo pueden leer en español». El libro en cuestión era *El continente vacío*, y la lección era clara y fulminante: incluso o precisamente la crítica del imperialismo español tenía y tiene que construirse desde la perspectiva hermenéutica que arroja el imperialismo anglosajón y el llamado poscolonialismo.

Princeton University me brindó una segunda ocasión inolvidable. Reunión especial de los profesores de español para plantear abiertamente los conflictos institucionales e intelectuales generados por un colonialismo departamental de acento francés. La decana nos escuchaba con un gesto somnoliento. De pronto interrumpió la conversación para pronunciar que la

vida era breve y no tenía tiempo que perder. Finalmente, con un gesto de visible fatiga, espetó: «El presidente me ha indicado que los problemas de ustedes son irrelevantes y que en ningún caso aceptará la autonomía de un departamento de español y portugués». Para celebrar aquella humillación nos reunimos en una cafetería. Y brindamos por nuestro inmediato éxodo. Al año siguiente, aquella sección luso-hispana del departamento de *Romance Languages and Literatures* prácticamente había desaparecido.

Desde mi conferencia de presentación en Princeton University, *Spanish Quartet*, pronunciada en 1992, hasta las *Ciento trece paradojas* que leí en New York University diez años más tarde a título de ruptura jocosa con el hispanismo norteamericano, puse en escena de la manera más obstinada uno y el mismo proyecto intelectual de reforma de la memoria íbera e iberoamericana, cuyas líneas fundamentales me había traído por todo equipaje a mi salida de España. En primer lugar planteaba el dilema de la identidad nacionalista de las culturas ibéricas. En las citadas paradojas lo formulaba conclusivamente con las siguientes palabras: «Es imposible hacer entender a hispanistas los significados del Primer Esclarecimiento Europeo a partir de la poesía, la mística, la filosofía y la arquitectura islámicas y judías de los siglos doce y trece, y su centralidad en la configuración de las culturas ibéricas y europeas. La identidad nacionalista y católica del hispanismo le vuelve cómplice de su destrucción». El caballo de batalla en torno al cual intenté articular este debate era la obra de Américo Castro y Juan Goytisolo.

El resultado de este primer intento fue un desastre. Era, efectivamente, una quimera llevar la discusión entre hispanistas norteamericanos más allá del multiculturalismo semiótico políticamente correcto, de un feminismo que ignoraba la crítica de la civilización patriarcal y de los irrelevantes comentarios intertextuales que hacen el grueso de una tediosa investigación reglamentaria. La revisión de la mirada hermenéutica sobre la historia cultural ibérica resultaba académicamente impensable también en los Estados Unidos. Si la *intelligentsia* de Madrid se había cerrado a la recepción de Castro más allá de algunos gestos gallardos porque ponía en tela de cuestión su techo intelectual nacionalcatólico, los hispanistas de New York University lo hacían meramente porque ponían en cuestión las rutinas más mezquinas de sus departamentos (5).

\*

Mi segundo campo de batalla ha sido el análisis del proceso colonial de América. A este respecto, *El Continente vacío* resultaba, sin que me diera cuenta de ello, mucho más provocador en los campus norteamericanos, donde la identificación del colonialismo moderno y contemporáneo con las cruzadas de antaño es un no-lugar, que en los páramos españoles, donde poner de manifiesto el paradigma teológico del Imperio español y de su decadencia es simultáneamente sacrilegio y apostasía. Y si en Madrid no se conformaron hasta destruir la edición española de aquel libro, en Nueva York se contentaron con establecer un consenso de que tal reconstrucción del *continuum* teológico y epistemológico del imperialismo español

y anglosajón era irrelevante precisamente en el momento en que cristalizaba su expansión militar hacia los países islámicos. «Hablar de teología de la colonización en el panorama intelectual corporativamente definido por las guerras coloniales que han inaugurado el siglo veintiuno con misiles de uranio empobrecido y llamamientos de cruzadas contra el mal es paradójico» –había proclamado en las mencionadas *Ciento trece paradojas*.

Mi tercer frente era, con todo, el más amenazador para un *establishment* hispanista en cuya bandera ondeaba la ausencia de todo proyecto intelectual y pedagógico. Se trataba de la crítica del esclarecimiento. Una doble crítica en realidad, puesto que al mismo tiempo asumía la dialéctica del esclarecimiento y su desembocadura en los totalitarismos posmodernos bajo la doble dimensión del espectáculo y la razón instrumental, y, por otra parte, formulaba la crítica de un esclarecimiento inexistente que había arrojado a las culturas iberoamericanas por la pendiente del colonialismo poscolonial de los siglos diecinueve y veinte, y sus ostensibles atrocidades militares, y miserias políticas y sociales.

En mis años en la academia americana he podido observar a este respecto una verdadera aversión compulsiva a este tema. Sus razones son comprensibles. La *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer y Adorno no solamente significaba una crítica del fascismo como expresión última de la racionalidad instrumental y la industria cultural. Era también una crítica del totalitarismo como la consecuencia necesaria del neoliberalismo. Y de una concepción instrumental de razón de la que no están exentos los *Founding Fathers* de los Estados Unidos de Norteamérica. Por lo demás, las tesis centrales de la teoría crítica están inspiradas a partir del estado totalitario alemán y la industria cultural norteamericana a partes iguales. *The Eclipse of Reason* de Horkheimer puso de manifiesto este eje de un totalitarismo trasatlántico con una nitidez todavía mayor. Y para empeorar las cosas, intelectuales norteamericanos como Wright Mills y Lewis Mumford no han dejado de subrayar esta misma continuidad trasatlántica de las megamáquinas totalitarias. Eso es lo que hace a esta crítica del esclarecimiento un tema políticamente escabroso en la adormecida vida intelectual de la academia norteamericana. El *postmodern* zanjó de todos modos la cuestión con resuelta irresponsabilidad hermenéutica condenando el esclarecimiento como *grand récit* y manteniendo intactas sus consecuencias institucionales: un nuevo sistema de dominación electrónica global.

Sin embargo, y para poner las cosas más difíciles, yo no solamente desacataba el prejuicio número uno de la academia corporativa norteamericana: el eclipse posmodernista de la teoría crítica de Adorno a Mumford. Ahora ampliaba además esta dialéctica del esclarecimiento al proceso colonial mismo. Más exactamente: señalaba el doble proceso de una destrucción clerical del esclarecimiento en la península Ibérica y en América Latina y, con ella, de las reformas sociales republicanas en los mundos luso-hispánicos, como aquel proceso que generó las condiciones políticas y sociales idóneas de una modernización colonizada de las naciones latinoamericanas. Era poner de manifiesto el atraso y la corrupción del poder colonial hispano-católico como la condición de su dependencia militar, política e intelectual del

nuevo colonialismo hemisférico de los Estados Unidos y de la Doctrina Monroe como su fundamental expresión estratégica.

Con este elemental paso introducía, asimismo, un incómodo dilema en la «dialéctica del esclarecimiento» y la teoría crítica formuladas por Adorno y Horkheimer. Un dilema totalmente ignorado por estos intelectuales: el colonialismo en la edad poscolonial. No solo la racionalidad instrumental y la industrialización y comodificación de la cultura significan, desde esta perspectiva, la entrada en una nueva era totalitaria, como señalaban Adorno y Horkheimer en 1947. Además, la consecuencia última de esta regresión totalitaria inherente a la racionalidad instrumental ha sido la destitución y el enmudecimiento de los discursos emancipadores de un concepto de esclarecimiento formulado desde Bolívar y Martí hasta Mariátegui, Oswald de Andrade y Roa Bastos. La doble obliteración de la crítica de la razón instrumental y la crítica del colonialismo poscolonial allanaba el campo latinoamericano para su subordinación hemisférica a los *gadgets* de la industria cultural global y de la academia corporativa. Lo hacía bajo el santo y seña de la reducción de la literatura a ficción, del arte a *entertainment* y de la reflexión filosófica a los *cultural studies* y sus rituales vacíos de la diferencia y la subalternidad, la reformulación del derecho de gentes colonial bajo las retóricas de los *human rights* y las diversificadas estrategias de representación políticamente correcta.

\*

Con la mirada puesta en este panorama claroscuro introduce la única obra literaria del mundo hispánico del siglo diecinueve dotada de una envergadura intelectual rigurosa. Una obra estratégicamente ubicada entre las categorías filosóficas de un esclarecimiento ibérico decapitado, y las frustradas revoluciones independentistas de la América hispánica: José María Blanco White. Como ya he comentado mil veces, su obra ha sido y seguirá siendo ignorada por la inteligencia oficial española, tanto la que se proclama nacionalcatólica, como la de su sombra neoliberal, porque su reconocimiento pondría de manifiesto por sí solo uno de los agujeros negros más formidables de su historia cultural: el que atañe a la imposibilidad de una reforma social e intelectual secular moderna. Pero, además, Blanco fue, junto con Alexander von Humboldt, y con un espíritu afín, uno de los escasos intelectuales europeos que adoptaron una posición solidaria con respecto al proceso político e intelectual de las independencias latinoamericanas, algo que la ciudad letrada hispánica e hispanoamericana no pueden admitir. En esta medida su obra tiene todavía mayor importancia frente al neocolonialismo global, y sus paisajes de corrupción política y desintegración social en el día de hoy.

En mi provocativa presentación de las *Ciento Trece Paradojas* en Nueva York resumí el significado de la obra de Blanco White bajo los siguientes cinco trazos: «Es el testimonio del vaciamiento religioso, filosófico, étnico y cultural subsiguiente a la cruzada nacionalcatólica contra el mal. Puso de manifiesto la falta de reformas religiosas que le sucedió. En tercer lugar delató la ausencia de una tradición humanista y esclarecida en las culturas hispánicas. En consecuencia señaló el fracaso de todas sus revoluciones e independencias en el mundo

ibérico e iberoamericano. Quinto: definió la decadencia hispánica. Por eso su obra ha sido tan ninguneada por el hispanismo fundamentalista como por el subalterno».

La reacción de los hispanistas norteamericanos al desafío que había puesto en escena en sendos congresos que organicé en Nueva York, Madrid y Londres sobre Blanco White en 2001 fue algo más que mezquina. A mediados de siglo, intelectuales del exilio español como Vicente Lloréns y Juan Goytisolo habían percibido claramente en la figura de Blanco una conciencia intelectual única en la tradición española moderna y, al mismo tiempo, la crítica original a una «ciudad letrada» tanto metropolitana como colonial, es decir, a la concepción del intelectual como clerical corporativo. Y en la atormentada autobiografía de Blanco White ambos intelectuales vieron su propia condición marginada por la tradición de estupidez e intolerancia que ha representado y representa el nacionalcatolicismo español. Pero mis colegas norteamericanos no han sabido hacer otra cosa que reformular la misma condena del nacionalcatolicismo, pero ahora en nombre de un puritanismo feminista y la llamada subalternidad. La oscura vida sexual de Blanco, su insidioso papel de confesor de novicias y, profanación de profanaciones, un hijo ilegítimo, le condenaban al mismo infierno en el que había sido enterrado por los inquisidores españoles del siglo diecinueve, con Menéndez Pelayo a su cabeza. Otros hispanistas redujeron las dimensiones de su obra al horizonte esclerótico de un defensor de derechos humanos o la recortaron de acuerdo a irrelevantes clasificaciones ortopédicas de género autobiográfico (6).

\*

Tengo que confesar que todas esas andanzas en torno a Castro, Llorens y Goytisolo, en torno a la herencia cultural de judíos y musulmanes ibéricos, y a las carencias del esclarecimiento ibérico y las independencias latinoamericanas me dejaron mal parado. Ciertamente que había escapado con éxito del clima de vulgaridad e intolerancia que distinguen a los ambientes académicos y editoriales de Madrid. Había percibido a tiempo en sus jóvenes *movidas* posmodernas la misma actitud que Castro o Goytisolo ya habían denunciado en el viejo Movimiento nacionalcatólico. El inmovilismo de este último frente a un pasado que siempre han pretendido monumentalizar bajo las categorías de una religión nacional de la España eterna, y el obstinado rechazo de todos aquellos legados del pasado que no se subsumían a las tradiciones y retóricas de un imperialismo español devenido esperpéntico los había cegado. Y la nueva generación de la Movida, que sucedió a la generación de falangistas como Laín Entralgo o Aranguren, carecía de la voluntad intelectual, de la imaginación crítica y de la erudición necesaria para abrir las compuertas de la memoria enquistada de la península Ibérica.

Pero en el paisaje intelectual de la academia norteamericana las cosas ni parecían, ni eran diferentes. Para sus hispanistas, el pasado de las culturas ibéricas no entrañaba la posibilidad de un proyecto cultural, ni constituía la puerta a un futuro abierto, autoconsciente y dinámico, porque desde su perspectiva institucional poshistórica cualquier proyecto intelectual y artístico reformador era, es y será superfluo. La crítica y reconfiguración hermenéutica del pasado

en ningún caso puede entrañar la creación de un futuro, porque el *script* del futuro está definido en otra parte. Lo constituyen las agencias militares y financieras globales, y sus altas burocracias estatales y paraestatales.

El pasado no solo no es el lugar de reflexión filosófica, sociológica o estética del futuro. Sigue siendo para el mundo contemporáneo lo que ya era para la teología política de los apóstoles cristianos o para la epistemología de Francis Bacon: algo que tiene que ser suprimido y superado. Es un pasado sin futuro. Y este pasado carece de futuro porque el futuro que construye la civilización global no tiene ni puede tener pasado. Sobre sus cenizas se levantan los modelos abstractos de una sociedad civil virtual, un concepto políticamente volátil de derechos humanos, la conversión de los actores comunitarios en sujetos subalternos tan aleatorios como las almas sustanciales de los súbditos coloniales en su edad clásica, y los hibridismos, mestizajes, transculturaciones y transacciones semióticas del *script* multiculturalista postmoderno.

Ambas perspectivas, la de un pasado al que se le niega teológica y teleológicamente la capacidad de desarrollarse creadoramente, y la de un futuro vacío de memorias son las dos caras complementarias de uno y el mismo proceso civilizatorio. Ambas negaciones, la del pasado y del futuro, se remontan a un concepto redencionista de historia que, bajo sus formas sacramentales, lo mismo que bajo sus legitimaciones seculares, ha entrañado uno y el mismo proceso civilizador. Un proceso definido por la anihilación de memorias y formas de vida, y de aquellos dioses y cosmologías que en todas las culturas humanas habían preservado los ritmos y los ciclos vitales del ser. La paralización del pasado y la substracción de toda dimensión de futuro en este pasado se remontan al origen y fundamento teológico de una dominación universal que dio comienzo bajo el signo de la Cruz y continuó su mismo rumbo bajo la secularización de su principio de trascendencia. Es la premisa teológica y teleológica de un tiempo histórico lineal fundado en el sacrificio y la negación del ser, y en la promesa de su restauración en un futuro virtual. Un futuro sin pasado.

En la rutina académica esta negación del pasado se traduce en una infinidad de trivialidades. La primera y más significativa es la eliminación teórica de la obra literaria y la obra de arte en su realidad individualizada, ontológicamente autónoma y al mismo tiempo inserta en una red de proyectos intelectuales, emociones personales y luchas existenciales. Esta eliminación se ha llevado a cabo hasta la reducción completa de la literatura, el ensayo y el arte a textualidades y semiotextos puros, una transubstanciación que los clérigos posestructuralistas han llevado a la práctica con el mismo entusiasmo que sus antecesores misioneros pusieron en la hibridización de los antiguos dioses precoloniales con los santos eclesíasticos. El posmodernismo de fin de siglo había abanderado con este propósito su cruzada antiestética con el gesto carismático de una verdadera emancipación anarquista. En particular había que borrar toda huella mitológica y metafísica de la obra de arte y de la escritura literaria. Era necesario transubstanciar los subsiguientes objetos pospoéticos y posartísticos en semiologías textuales, y en redes y sistemas intertextuales. El significado ontológico de la creación poética debía

transferirse a las normas sociológicas y las claves instrumentales del *creative writing*. Esta disolución antiestética de la experiencia y la reflexión se ha traducido, asimismo, en una incabable letanía de significantes sin significado: sujetos subalternos de identidades industrialmente performatizadas, una sociedad civil uniformada bajo las semióticas homologadas a partir de las estrategias de identidad y diferencia vacantes desde el punto de vista de cualquier determinación comunitaria, literaria o política, la estandarización y trivialización de los lenguajes políticamente correctos, la instrumentalización de la enseñanza de las humanidades a las funciones de reproducción lingüística, el vaciamiento intelectual de la academia y la coerción de la libertad como última coartada.

\*

No es posible comprender ninguna de las grandes obras de la música, la arquitectura, la literatura o el arte modernos a partir de estas condiciones institucionales de las humanidades poshumanistas. No es posible interpretar una obra literaria y artística cuando se obliteran institucionalmente sus vínculos con las memorias, los lazos y experiencias socialmente compartidos, y con los sueños, proyectos y angustias individuales o comunitarios a los que dan expresión. No es posible descifrar una obra de arte allí donde se eliminan semióticamente sus fundamentos emocionales y mitológicos, y donde se suprime su dimensión espiritual.

*Hijo de hombre*, de Augusto Roa Bastos, por mencionar a título de conclusión una obra literaria que revela centralmente el colapso de las culturas hispánicas en América, es una novela histórica. Es una reflexión literaria sobre la colonización cristiana de América y el poder de los jesuitas. Es también una reflexión sobre la independencia colonial y las guerras neocoloniales que atravesaron los países de América del Sur a lo largo de los dos últimos siglos. Y es el testimonio intelectual de un orden político despótico, corrupto y criminal. Por consiguiente, esta novela no es inteligible como obra estética, ni como proyecto intelectual más que a partir de una comprensión de los significados lingüísticos, religiosos y cosmológicos de la colonización y el genocidio coloniales, de las ambigüedades poscoloniales, y de la brutalidad que ha atravesado la recolonización de Paraguay, considerado no solamente como individualidad nacional, sino también como microcosmos de las venas abiertas de América Latina bajo siempre renovados imperialismos. Eso no quiere decir que esta obra literaria sea un texto cultural o un documento político. Lo cultural, lo social y lo político es apenas el marco de referencia que explica la dimensión espiritual de toda auténtica obra de arte.

El *Hijo de hombre* es un testimonio social y una novela política sobre el colonialismo poscolonial. Y es también una reflexión sobre el mesianismo cristiano frente a una experiencia extrema de opresión y degradación humanas cumplidas en el nombre del «Hijo de Dios». «Su sangre había caído inútilmente sobre sus cabezas sin redimirlos, puesto que las cosas solo habían cambiado para empeorar», se dice lapidariamente en un pasaje central de esta novela. Toda ella es una meditación herética sobre la falsedad del mito cristiano de la redención y sus metáforas y metástasis seculares. Roa Bastos lo hace, además, a partir del relato poético



de una serie de destinos infrahumanos, ex humanos y deshumanizados, y de los paisajes históricos de la devastación y muerte impuestos por el colonialismo corporativo e industrial.

Pero *Hijo de hombre* es algo más. Esta novela es la expresión poética de un humanismo anticristiano rescatado de la espiritualidad guaraní. Es un monumento del mesianismo humanizado del «hijo del hombre». Roa Bastos explora, además, los límites de la expresión poética precisamente como última posibilidad de redimir a una humanidad engañada, degradada y extraviada en nombre de la trascendencia sacrificial de la cruz y sus sucedáneos, ya se llamen la patria o el progreso. Bajo la figura de sus propios relatos de una naturaleza y una humanidad mágicos, bajo su descripción del sentido espiritual de la música popular y bajo la presencia dominante en toda la novela de Gaspar Mora, el artista que talló al «hijo del hombre» en la Cruz de Itapé, Roa Bastos explora el objetivo último de la obra de arte como restauración de un sentido humano en el mundo. La radicalidad de su empresa artística se mide, no obstante, por su fracaso, estilizado bajo la figura del narrador de su novela, que se suicida al alcanzar su visión máxima de desesperanza.

No solo menciono esta obra literaria a título de ejemplo de lo que la semiologización y sociologización de la crítica literaria deja fuera de sus campos vigilados. *Hijo de hombre* señala, al mismo tiempo, un límite objetivo que no es textual, ni atañe a la microinteligencia de los expertos, sino a nuestra realidad terminal, nuestra crisis histórica y nuestra deriva existencial. Roa Bastos o João Guimarães Rosa, Juan Rulfo y José María Arguedas son intelectuales que han puesto claramente de manifiesto una situación límite, tanto desde un punto de vista social y político, como religioso y mitológico, y no en último lugar intelectual. Ello significa una apertura espiritual al diálogo y una voluntad de reforma y creación de lo nuevo, a la que la univ ersidad intelectualmente vacía de nuestro tiempo no es capaz de dar espacio.

Por eso puse fin a mi aventura hispanística con una narración: «Europa, una fábula», leída en Berlín en invierno de 2005. Este relato era la reformulación de un proyecto de investigación sobre Leone Ebreo para el que me habían negado una beca en aquella ciudad, en la que quería exiliarme de mi exilio de Nueva York. Era un relato de una Europa recorrida por el misticismo sufí de Ibn 'Arabi, el racionalismo islámico de Ibn Rushd (Averroes) y la cabala judía de Leone Ebreo. La Europa que dio nacimiento a las cosmologías heréticas de Bruno y de Kepler, la Europa de la *Aufklärung* representada por Herder o Lessing... Pero era la misma Europa dominada por la Inquisición y su prolongado proyecto totalitario. No en último lugar la Europa de interminables exilios. Era también el anuncio de nuevos caminos.

## NOTAS

(1) Conferencia pronunciada en la Fundación Casa Medina Sidonia, Sanlúcar, el 21 de junio de 2007, bajo la honorable presidencia de Isabel Álvarez de Toledo, Duquesa de Medina Sidonia.

(2) E. SUBIRATS (2003). «La ilustración tachada» en *Memoria y Exilio*. Madrid: Editorial Losada.

- (3) E. SUBIRATS (1981). *La ilustración insuficiente*. Madrid: Taurus Ediciones. E. SUBIRATS (1994-1ª ed.) *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik; México: Siglo XXI. Tercera edición aumentada en Cali, Cartagena: Universidad de Cartagena; Universidad de Cali, 2011. E. SUBIRATS (2003). *Memoria y exilio*. Madrid: Editorial Losada. Edición aumentada: *Pensar el pasado. Transformar el presente*. Barcelona: Anthropos, 2014.
- (4) E. SUBIRATS, «El pasado del futuro» en *Recordar y olvidar: Memoria histórica e identidad nacional*. Madrid: Instituto de Filosofía, Goethe Institut, el 21 de octubre de 1999; y en *Quince años entre bárbaros*. México D.F.: UNAM, el 8 de octubre de 2013.
- (5) J. GOYTISOLO, M. R. MENOCA, F. PETERS, CH. BRITT, etc. y E. SUBIRATS (comp.) (2003). *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- (6) J. GOYTISOLO, L. MANN, S. DITTBERNER, S. KIRKPATRICK, M. MURPHY, etc. y E. SUBIRATS (comp.) (2005). *José María Blanco White. Modernidad y exilio en la cultura española*. Barcelona: Anthropos.