

## LA PECULIARIDAD PSICOLÓGICA DEL ESPAÑOL SEGÚN MAEZTU

J. A. G. ARDILA  
University of Exeter

### INTRODUCCIÓN

La metodología antropológica que procura la idiosincrasia de las etnias en los mitos populares —de la cual es génesis la obra de Platón— sirvió los intereses de un significativo conjunto de pensadores españoles de finales del siglo XIX y principios del XX. Varios son los mitos de la historia de España que vinieron al caso; pero fueron los héroes literarios los que motivaron de modo más emotivo a los intelectuales que hoy se agrupan bajo la denominación de Generación del 98. Ernest Cassirer<sup>1</sup> argumenta que el mito es reflejo de la realidad, y Roland Barthes afirma que «la mitología sólo puede tener fundamento histórico, pues el mito es el habla elegida por la historia»<sup>2</sup>. John Vickery<sup>3</sup> mantiene que el mito surge después de un proceso histórico y que es, en consecuencia, el icono de todo un pueblo o un periodo histórico. Por ello, cuando la reflexión histórica en torno a España y a la psicológica del español fue más necesaria, los intelectuales que a esta tarea dedicaron sus esfuerzos resolvieron fijarse en aquellos mitos literarios que las encerraban.

Puesto que la controvertida fecha que bautiza a este grupo literario se debe a la apocalipsis del Imperio Español, sus integrantes coincidieron en procurar los mitos en el cenit del Siglo de Oro. La reflexión en torno al *Quijote* engendró un suculento conjunto de ensayos que constituyen uno de los capítulos más locuaces y apasionados en la producción global del grupo. En la novela de Cervantes encontraron las rúbricas de estos ensayos un excepcional compendio de las peculiaridades psicológicas del español; todo ello en un momento emblemático, puesto que, por primera vez

<sup>1</sup> Ernest CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: Yale University Press, 1955), II, 13.

<sup>2</sup> Roland BARTHES, *Mitologías*. Trad. Héctor Schumucler (Méjico: Siglo Veintiuno, 1989), 200.

<sup>3</sup> John VICKERY, *Myth and Literature* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1966), 6.

en su historia, España dejó de vivir una lucha interior —entre cualesquiera dos pueblos— para batallar más allá de sus fronteras naturales. Anthony Close ha resaltado el carácter didáctico de dichos estudios, que procuran, en sus palabras, «una aproximación íntima y viva a los clásicos, que los haga asequibles al lector moderno»<sup>4</sup>. Y, si bien Don Quijote inspiró interpretaciones de corte simbólico y filosófico<sup>5</sup>, la lectura crítica de sus aventuras estuvo condicionada a partir del Romanticismo «por un carácter histórico-nacionalista» —explica Close<sup>6</sup>—.

También se entregó Ramiro de Maeztu a la disquisición antropológica de la novela cervantina, llegando a una exégesis que, sostiene Macarena Cuiñas, «supone una visión del *Quijote* como reflejo del alma española»<sup>7</sup>, esto es, de la historia de la nación española y su sociedad, pero así también de la idiosincrasia del español. (Mantiene Cuiñas que *Don Quijote*, *Don Juan* y *La Celestina* trata estas tres obras como «reflejo de la idiosincrasia del pueblo español de su tiempo, pero aplicable a todos los tiempos»<sup>8</sup>). Estas apreciaciones rompen la línea predominante seguida por la crítica en torno a Maeztu, que ha venido centrándose en su perspectiva social, fundamentalmente aquella de intenso tono político<sup>9</sup>. Ciertamente, la actividad política que desarrolló a lo largo de su vida hace de éste uno de los pensadores del 98 más comprometidos con su sociedad en el agitado primer tercio del siglo XX. Sólo la actitud política del porfiante Unamuno puede contender por la concesión de esa etiqueta<sup>10</sup>, mas la casi exclusivista dedicación de Maeztu a la discusión social hace de su obra una monografía política.

<sup>4</sup> Anthony CLOSE, «Las interpretaciones del *Quijote*», en Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha* (Barcelona: Crítica, 1998), cxlii-clxv, cxliv.

<sup>5</sup> José MONTERO REGUERA, «La crítica sobre Cervantes en el siglo XIX», en Carlos REYERO (ed.), *Cervantes y el mundo cervantino en la imaginación romántica* (Madrid: Ayuntamiento, Comunidad de Madrid, 1997), 29-43, 29.

<sup>6</sup> Anthony CLOSE (*op. cit.*), cliv.

<sup>7</sup> Macarena CUIÑAS GÓMEZ, «Ramiro de Maeztu, Carlos Fuentes: dos momentos de la cultura hispánica frente al *Quijote*», *Anales Cervantinos*, XXXIV (1998), 269-277, 271.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 272.

<sup>9</sup> Véanse: José María GARATE CÓRDOBA, *Los intelectuales y la milicia* (Madrid: Estado Mayor del Ejército, 1983); Andrés DE BLAS, *La ambigüedad nacionalista de Ramiro de Maeztu* (Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1993); Manuel FRAGA IRIBARNE, *Cánovas, Maeztu y otros discursos de la Segunda Restauración* (Madrid: Organización Sala, 1976); Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Maeztu y la teoría de la revolución* (Madrid: Rialp, s.f.).

<sup>10</sup> Sobre el compromiso político de Unamuno véanse: Manuel IRRUTIA, *Evolución del pensamiento político de Unamuno* (Bilbao: Universidad de Deusto, 1996); J. M. DE AZAOLA, *Unamuno y sus guerras civiles* (Bilbao: Laia, 1996). En este respecto resulta asimismo interesante el ensayo comparativo de E. Inman FOX, *Maeztu y Unamuno* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1966), y el de José Miguel FERNÁNDEZ DE URBINA, *Los vascos y el 98: Unamuno, Baroja y Maeztu* (San Sebastián: Bermingham, 1998).

El interés de Maeztu por la peculiaridad psicológica del español no es casual; como he apuntado anteriormente, el casticismo fue motivo de reflexión para muchos miembros de la generación de finisecular bautismo, principalmente Unamuno, Baroja y, fundamentalmente, Ganivet<sup>11</sup>. En ensayos como «El individualismo español», «Más sobre la crisis del patriotismo», «La envidia hispánica» o, sobre todo, *En torno al casticismo*, Unamuno dibuja el tipo de español que observa, primero, en el castellano rural, y que después halla retratado en la literatura del Siglo de Oro. Baroja analiza al español desde una perspectiva, las más de las veces, racial. Con frecuencia describe los rasgos étnicos de los personajes de sus obras<sup>12</sup>, como en *Juventud, egolatría*<sup>13</sup> o en sus Memorias —en *Divagaciones apasionadas*<sup>14</sup> llega incluso a argumentar su idea antropológica de la raza—. El español es el protagonista de toda la intensa obra de Ganivet, tanto de sus ensayos *Idearium español* o *Granada la Bella* como de las novelas de Pío Cid<sup>15</sup>. Los esfuerzos de Maeztu por definir al español medio no son, por tanto, aislados: nacen de ese interés común a la mayoría de los componentes del grupo, que comenzaron así Menéndez Pelayo, Unamuno y Ganivet, y que condicionó la obra de autores posteriores como Ortega y Gasset, Américo Castro o Sánchez Albornoz. La postura de Maeztu, empero, parece haber pasado más desapercibida por las páginas de la historia y la filología. Esto se debe, en parte, al atractivo que su actividad política ha suscitado, pero también a que su descripción del carácter español estuviese

<sup>11</sup> Pedro Laín Entralgo ofrece una justa aproximación al tema en el capítulo VI, de título «Amor amargo», de su *Generación del 98* (Madrid: Espasa-Calpe, 1997), 183-288; y especifica que el estudio de la vida española apunta a:

«1. Crítica de la vida española...

«2. Crítica de la historia de España...

«3. Crítica de la peculiaridad psicológica del hombre español, así la dependiente de su índole nativa o racial (casticismo de casta, temperamento) como la engendrada por la singularidad de la historia de España (casticismo histórico)» (191).

<sup>12</sup> Afirma Helmut Demuth: «Baroja no ve en la raza [...] un mero hecho físico. No es que deserte de este punto de vista; le presta, por el contrario, gran atención. Sus figuras son vistas a menudo con ojos de investigador; así, o se olvida casi nunca hacer mención de la forma del cráneo. Pero no da más que una importancia accidental a esos elementos, como para aclarar o apoyar, sin reconocerles un valor decisivo. La significación capital de la raza la ve Baroja en su condición de unidad animífrica y espiritual, que determina el carácter de cada uno. Distingue Baroja dos capas del alma: la razón y el instinto; lo irracional y todo lo que de él nace, está sujeto a la raza, y es, por tanto, distinto (en cada una de ellas)» (Citado en Pío Baroja, *Memorias de un hombre de acción* [Madrid: Espasa-Calpe, 1931], I, 317-318).

<sup>13</sup> Pío BAROJA, *Juventud, egolatría*, Prólogo de Julio Caro Baroja (Madrid: Caro Raggio, 1985).

<sup>14</sup> Pío BAROJA, *Divagaciones apasionadas* (Madrid: Caro Raggio, 1985).

<sup>15</sup> Véase John G. ARDILA y Ángel GANIVET V, «Diagnóstico de los españoles y tratamiento para España: Ganivet, la Historia y el siglo XX», de próxima aparición en la *Revista Hispánica Moderna* (Junio 1999).

incrustada en ensayos que versaban sobre otros muchos y diversos temas —que no es el caso de Unamuno y Ganivet—. Cuiñas reivindica ahora la profundidad antropológica de «Don Quijote o el amor»<sup>16</sup> (que es primera parte de *Don Quijote, Don Juan y La Celestina*). Ésta, como las partes que se ocupan de Don Juan y de Celestina, mantiene un centrado tono filológico (en «Los críticos del Quijote» y en «El drama de Don Juan»), bibliográfico (en «La vida de Cervantes») e historiográfico (en «La España de Cervantes» y en «La fe del bachiller Rojas»). Mas, aunque no monográficamente, la discusión en torno al carácter de los españoles está contenida a lo largo de *Don Quijote, Don Juan y La Celestina* y es de una concisión que parangona la de sus contemporáneos. (No debe olvidarse que los escritos de Maeztu en torno a la cultura hispánica gozaron de una gran difusión inmediatamente después de ser publicados; es Maeztu, a través de su *Defensa de la hispanidad*, quien recupera la voz 'hispanidad', entonces considerada arcaísmo, y quien fija su semántica en la edición del D.R.A.E. de 1936 como «carácter genérico de todos los pueblos de lengua y cultura españolas» —lo que no habían conseguido ni Unamuno ni Zacarías de Vizcarra—).

Los rasgos psicológicos que Maeztu atribuye a los españoles coinciden con los que apuntan sus compañeros de generación —si bien se alcanzan después de haber seguido senderos dispares—. Su punto de vista es uno de los más interesantes de cuantos esgrimieron los analistas que forman el grupo del 98. Si privilegiada fue la perspectiva exterior desde la cual Ganivet contempló a España en su calidad de diplomático, habremos de calificar la de Maeztu de extraordinaria. Ganivet se asomó a la realidad española desde el extranjero, desde la perspectiva cosmopolita que su experiencia en Bélgica y Finlandia le había brindado en los pocos años que transcurren desde que aprueba las oposiciones al cuerpo diplomático hasta su trágica desaparición. Al contrario que el resto de los miembros de la generación —con la excepción de Baroja—, Ramiro de Maeztu y Whitney es educado en una familia que es sólo en parte de ascendencia española. Maeztu es, de entre los noventaiochistas, el más extranjero, el que se asoma a España desde un mirador más distante y foráneo: reside en París cuando sólo cuenta dieciséis años, y en la Cuba colonial desde los diecisiete hasta los veintiuno —al estallar la guerra del 98, es Maeztu quien mejor conoce la realidad cubana y uno de los pocos privilegiados que han visitado los Estados Unidos—; y a comienzos de 1905 se instala en Londres en calidad de corresponsal de *La correspondencia de España*. En la capital británica reside por espacio de quince años; allí contrae matrimonio

<sup>16</sup> Cf. Alberto SÁNCHEZ, «Introducción», en Ramiro de Maeztu, *Don Quijote o el amor* (Madrid: Anaya, 1969), 56: «Sólo le interesan [a Maeztu] los aspectos sociológicos y políticos en el *Quijote*».

con Alice Mabel Hill y nace su único hijo —Juan Manuel Maeztu y Hill, nieto de tres ingleses y, sólo, un español—. Al estallar la primera guerra mundial, Maeztu no duda en vestir su uniforme de oficial del ejército británico y unirse a las tropas de ocupación<sup>17</sup>. Qué duda cabe que el corazón de nuestro escritor llegó a estar tan cerca de la Inglaterra de sus antepasados como lo pudiera estar de la España que lo encarceló y asesinó. (Manuel Fraga hizo del lado inglés de Maeztu el tema principal de sus estudios sobre el autor<sup>18</sup>). La perspectiva de Maeztu es, en definitiva, la más alejada de España y por ello, quizá, la menos acalorada de cuantas ofrece su generación literaria.

#### DON QUIJOTE: LA REALIDAD DEL ESPAÑOL

Maeztu entiende el *Quijote* desde dos premisas: que el personaje protagonista es producto de la experiencia biográfica del autor, esto es, que Don Quijote es el yo lírico de Cervantes<sup>19</sup> (40); y que es éste el «libro de la filosofía nacional» (58). La obvia conclusión que hace el silogismo indica que esta novela tiene como tema principal la relación entre el autor y el pueblo español —como avalan los contenidos de los capítulos «La vida de Cervantes» y «La España de Cervantes»—. No obstante, buena parte de los capítulos dedicados a Don Quijote sondean el alma española para apuntar los atributos de su carácter. En Don Quijote distingue el autor el porte caballeresco, el espíritu militante y la religiosidad propias del español.

No titubea Maeztu al afirmar que la caballería andante jamás existió en España, que sitúa apartada de las otras grandes naciones europeas cuyas sociedades sí se rigieron por el código de la caballería, principalmente Inglaterra, Francia, Alemania e Italia. Aún así, alaba la vida de españoles cuyo comportamiento y hazañas fueron propias de la más honrosa de las caballerías: San Ignacio de Loyola, Santa Teresa, todos los conquistadores e incluso Cervantes, además de otros muchos (54). Esta anómala situación permite al novelista complutense retratar la caballería del español por medio de una parodia. En los países en que la caballería es una institución, sostiene Maeztu, parodia de tal calibre no hubiese sido aceptada. La existencia de tres poderosas órdenes militares en la España de Cervantes

<sup>17</sup> Véanse las biografías: Ramiro DE MAEZTU, *Autobiografía* (Madrid, 1962); Vicente MARRERO, *Maeztu* (Madrid: Rialp, 1955); Emilio Palacios Fernández, *Ramiro de Maeztu* (Vitoria: Diputación Foral, 1982).

<sup>18</sup> Manuel FRAGA IRIBARNE, *Ramiro de Maeztu y el pensamiento político británico* (Vitoria: Diputación Foral, 1974); Manuel FRAGA IRIBARNE, *Ramiro de Maeztu en Londres* (Madrid: Cultura Hispánica, 1976).

<sup>19</sup> Todas las referencias a *Don Quijote*, *Don Juan* y *La Celestina* provienen de la décimo primera edición de Espasa-Calpe para la Colección Austral (Madrid, 1972).

no contradice el aserto de que no existiese la caballería andante —carencia ésta que explica el hecho de que los españoles procurasen en ultramar el marco de unas gestas que no podían acometer en España—. Sin embargo, quizá errara la precisión de Maeztu al conjeturar que el *Quijote* no podría haber gozado de éxito en países que, según él, sí habían vivido la caballería andante, v.gr. en Inglaterra, donde tanto intelectuales como lectores acogieron con entusiasmo las traducciones de la novela, desde la primera publicada en 1612<sup>20</sup>.

La caballería hispana resplandece con especial brillantez en el campo de batalla. Caballería y espíritu militante hacen del español uno de los soldados más honorables de cuantos hayan batallado por los campos de la historia. Sin embargo, el espíritu militante no es temperamental, sino corolario de la lucha milenaria contra los musulmanes. El español no es, por tanto, guerrero por naturaleza sino por las circunstancias, lo que hace todas sus intervenciones bélicas circunstanciales: la lucha contra el Islam no se debe más que a la invasión de este pueblo, que los españoles habían de repudiar; y las guerras coloniales que desencadenarían la independencia de las posesiones en ultramar no fueron de iniciativa española, sino que estuvieron provocadas por los habitantes de las mismas (63). Acerca del espíritu militante español reflexiona Maeztu para llegar a la conclusión de que a principios del siglo XVII España se hallaba cansada de batallar, mil años contra los musulmanes en la península y dos siglos por Europa y América. Por eso entiende el *Quijote* como el libro de la «decadencia» española: «Don Quijote está demasiado viejo para sus empresas. Quiere pero no puede. Eso es la decadencia» (24). Maeztu conjetura que los soldados españoles en Italia hubieron de ver en las desgracias de Don Quijote las propias. La novela cervantina es, en consecuencia, «la voz de una raza fatigada, que se recoge a descansar después de haber realizado su obra en el mundo» (22). Esta opinión resultó verdaderamente novedosa en la España de principios de siglo. Maeztu comienza su *Don Quijote, Don Juan y La Celestina* recordando cómo al oponerse él —en solitario— al exaltado triunfalismo que dominaba la celebración del tercer centenario de la publicación del *Quijote*, toda la clase intelectual española le imprecó decidida —Ramón y Cajal apoyaría después su postura (65)—. Las intenciones filológicas de la primera parte del ensayo se ocupan de este simbolismo.

El catolicismo y su defensa, arguye Maeztu, es el primero de cuantos

<sup>20</sup> Sobre la acogida y el impacto del *Quijote* en Inglaterra véase Ronald PAULSON, *Don Quixote in England: The Aesthetics of Laughter* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998). Sobre la parodia: John G. ARDILA, «Cervantes y la *quixotic fiction*: la parodia de géneros», *Anales Cervantinos*, XXXIV (1998), 145-168. Sobre las traducciones: John J. ALLEN, «Traduttori Traditori: *Don Quixote* in English», *Crítica Hispánica*, I, 2 (1972), 1-13; V. S. PRITCHETT, «*Quixote's Translators*», en *The Working Novelist* (Londres: Chatto & Windus, 1965), 166-171.

intereses puedan defender los españoles. Felipe II, a quien propone como ejemplo, olvidó las necesidades de su pueblo cuando elevó los impuestos de modo abusivo con el único fin de salvaguardar los intereses de la religión, «porque el mandato de lo que creía su deber —el mantenimiento de la fe católica por medio de las armas— le parecía más urgente, más ineludible, que la de defender los intereses de su patria» (41). El catolicismo es para Maeztu el más definitorio de cuantos rasgos se puedan apuntar en la idiosincrasia de los españoles. Éste es natural, «puro y generoso» (41), como son los españoles. Y la religiosidad se crece con el espíritu guerrero. El talante de la Compañía de Jesús es, sugiere Maeztu, militante —mientras que el de Santa Teresa sólo es místico— (41), y esta institución es ejemplo del matrimonio entre marcialidad y espiritualidad que gobernaba los intereses del pueblo español.

La hispánica nomenclatura que participa de religión y guerra no supo la lengua castellana cristalizar en forma de épica, lamenta Maeztu para, a renglón seguido, enardecer la «epopeya peninsular»: *Os Lusíadas*. Reflexiona nuestro autor: «En las [sic] *Lusíadas*[<sup>21</sup>] se encuentra la expresión conjunta del genio hispánico mundial y su religiosidad característica: la divinización de la virtud humana» (44). Cuando a esta religiosidad se le une el espíritu militar surge la fuerza y la determinación que Luís de Camões enarbola en su poema y que hace que, desde su aislada pequeñez, Portugal se crezca y conquiste un imperio cuya extensión sólo fue superada por el español y el británico. Maeztu así lo expresa:

Otros pueblos cristianos se olvidarán de seguir su tradición; se aliarán los turcos, dejarán el sepulcro de Cristo en poder de los infieles que no son fuertes sino por su unión en la fe de Mahoma. Portugal, en cambio, aunque pequeño, es fiel a sí mismo y a su religión y al ideal hispánico, y tiene asuntos en África, manda en el Asia más que nadie, ara los campos del nuevo mundo (44).

A la fe y al catolicismo, afirma Maeztu, debe Portugal lo que es. La religión es el único objetivo común de todo el pueblo portugués, y sólo la fe puede aunar los esfuerzos de patricios y plebeyos para embarcarlos en una misma empresa: la guerra al moro<sup>22</sup>. *Os Lusíadas* es, por todo ello, la

<sup>21</sup> Al tratar de castellanizar el título de la obra, esto es, *Os Lusíadas*, Maeztu prescinde de la tilde que no es necesaria en castellano, pero incurre en una errata al confundir el género.

<sup>22</sup> La crítica literaria posterior coincide con la apreciación de Maeztu. Véanse HERNÂNI CIDADE, *Luís de Camões, O Lírico*, 3.ª ed. (Lisboa: Livraria Bertrand, 1987); J. PRADO COELHO, «Historia e discurso n'Os Lusíadas» en *Ao contrário de Penélope* (Lisboa, 1976); y Silvério Augusto Benedito, «Introdução», en LUÍS DE CAMÕES, *Os Lusíadas*, 4.ª ed. (Lisboa: Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, 1997). En su reciente introducción, afirma Benedito que «*Os Lusíadas* são um poema de carácter cristão em todos os seus aspectos: o espírito de cruzada (I, 2; VII, 3, etc.), as falas cristãs de

única representación poética de la más acentuada de las características de los pueblos hispanos y el antecesor directo del *Quijote*:

Sin las *Lusiadas* no se puede entender el libro de Cervantes. ¿Cómo habría podido desencantarse todo ese mundo que rodea a Don Quijote de la Mancha, si no se hubiera conocido antes el encantamiento del ideal? ¿Contra qué gigantes habría peleado Don Quijote si los pueblos hispánicos no llevarsen un siglo peleando realmente con gigantes? ¿Para qué destruir los libros de caballería [sic], si no fuera porque de los libros de caballería se nutrían las almas de aquellas generaciones que se creían llamadas a destinos que eclipsasen los de los pueblos de la Antigüedad, y que, en efecto, llegaron a eclipsarlos en más de un sentido? (46).

En *Os Lusíadas* exalta el gran poeta portugués el espíritu militante del pueblo hispano, a que sigue el ocaso —esto es, la cansina decadencia— que pinta Cervantes en el *Quijote*. Entre la publicación del poema de Camões y la novela de Cervantes, España sufre la derrota de la Armada en 1588 y la muerte de su último gran emperador, Felipe II, en 1598. Lo que estaba oculto en *Os Lusíadas*, arguye Maeztu, se hace evidente en el *Quijote*: la necesidad de descanso impuesta por el milenarismo esfuerzo que han supuesto las grandilocuentes misiones acometidas por el ejército español.

Quizá con el objeto de justificar su oposición a las celebraciones del tercer centenario de la publicación del *Quijote*, Maeztu explica la decadencia como consecuencia de esa fatiga nacional. No obstante, el más locuaz argumento en torno al repentino nadir del imperio se halla esbozado en las páginas que componen el capítulo «Hamlet y Don Quijote», en que Maeztu se arma del privilegiado perspectivismo desde el cual contempla la realidad de la historia de España y de los españoles. No sólo encuentra en *Hamlet* y en el *Quijote* los retratos que dos artistas e intelectuales de ex-

---

Vasco da Gama, o seu apelo à «Divina Guarda» (II, 29-32); as intervenções milagrosas na história de Portugal, como na Batalha de Ourique (III, 45-46). Tudo isto não deixa qualquer dúvida» (26-27). Más adelante concluye —y sus palabras recogen la idea de Maeztu—: «O poeta, embora humanista, não se ficou pelo indiferentismo, cosmopolitismo, antibelismo e cepticismo. Assumiu no aspecto ético-religioso uma causa. Viu a Cristandade como uma unidade perante o mundo... Vé Portugal como uma pequena nação que faz muito pela Cristandade (VII, 3): 'a lei da vida eterna' dilata, embora pequeno, e á custa de muitas mortes. É neste contexto que censura com veemência os povos europeus por nao adirerem á causa da expansão cristã. Os alemaes, 'soberbo gado' (VII, 4), o duro inglês que 'nova maneira faz de cristandade (VII, 5), 'o galo indigno' que embora cristão nao defende o cristianismo (VII, 6). A Itália afogada 'em vícios mil' e entre sí própria dividida. Apostrofa (VII, 9) os cristãos que se desunem, se combatem, em vez de combater o Turco, incita-os à guerra contra Bizâncio e Turquia, a defender dos Turcos os 'Grecos, Traces, Arménios, Georgianos'. Portugal, embora pequeno, e o único que tem Cristãos atrevidos' (VII, 14). Também neste aspecto *Os Lusíadas* são uma obra universalista, de grandes causas, a divisão-coesão da Cristandade e sua expansão» (30).



cepción hacen de sus respectivos pueblos, define asimismo en este capítulo una de las principales fallas del carácter español, que entiende como razón primera de la decadencia. La disertación que Maeztu ofrece de los pueblos español e inglés es excepcional: la dualidad de su nacionalidad, experiencia y sentimiento garantiza la concisión de su lectura comparativa en «Hamlet y Don Quijote». El cotejo de *Hamlet* con el *Quijote* no es, empero, de iniciativa noventaiochesca. Ya en 1860, el ruso Ivan Turguenev había escrito sobre el tema, alcanzando unas conclusiones muy similares a las que presentaría después Maeztu: los comportamientos de ambos personajes son representativos del proceder de sus respectivos pueblos, estando las acciones de Hamlet sujetas al exceso de meditación, mientras que las de Don Quijote responden a la impetuosidad y la fe<sup>23</sup>. (Dos años más tarde, Lvov contradiría la interpretación de Turguenev para conceder a Don Quijote la etiqueta de loco grotesco<sup>24</sup>, argumento, que halló escasa difusión). El tratamiento de Maeztu no es novedoso, sobre todo porque recoge las conclusiones de Turguenev, pero sí es el más sólido de cuantos hayan abordado la comparación —por las razones anteriormente aludidas con respecto a su nacionalidad—, tanto que antecedería los subsiguientes comentarios de Salvador de Madariaga, de Santiago Montero y de Julio Casares<sup>25</sup>.

A Hamlet atribuye Maeztu la duda y a Don Quijote la fe. La vacilación reiterativa de Hamlet desencadena la tragedia. Hamlet jamás actúa, se limita, por el contrario, a barruntar y dudar. Duda al decidir cuál ha de ser el momento en que hará frente al asesino de su padre. Duda en ejecutarlo cuando éste se haya postrado en la capilla y nada impide al atribulado príncipe distribuir justicia divina. Hamlet no se atreve a desafiar al nuevo monarca y sólo denuncia el crimen por medio de la pantomima. Maeztu resume la esencia de la tragedia shakespeariana en los siguientes términos:

Esta indecisión de Hamlet es causa de la catástrofe, en que mueren, no sólo el asesino y la reina, sino Ofelia, y Polonio, y Laertes, y Ricardo, y Guillermo, y el propio Hamlet. Y el público, estremecido de horror, sale del teatro repitiéndose la frase del quinto acto: «A veces la impaciencia da más frutos que los más profundos cálculos», o aquella otra, acaso más profunda, en que dice Hamlet: «Así es como el vivo color de la voluntad natural desaparece al pálido reflejo del pensamiento» (29).

<sup>23</sup> Ivan S. TURGUENEV, «Gamlet i Don-Kijot», *Sovremennik*, LXXIX, 1 (1860), 239-258. Véase la traducción: J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *Cervantes y Don Quijote* (Zaragoza: Liberal, 1947), 199-224.

<sup>24</sup> A. LVOV, *Gamlet i Don-Kijot i mnenie o nix I.S. Turgueneva* (San Petersburgo: Tip. L. Demisa, 1862).

<sup>25</sup> Salvador DE MADARIAGA, «Hamlet y Don Quijote», en *El Hamlet de Shakespeare* (Méjico: Hermes, 1955), 33-34; Santiago MONTERO DÍAZ, «Cervantes en Turguénief y Dostoyevsky», en *Cervantes, compañero eterno* (Madrid: Aramo, 1957), 21-72; Julio CASARES, «Las tres edades del Quijote», en *El humorismo y otros ensayos* (Madrid: Espasa-Calpe, 1961), 64-84.

Don Quijote representa el extremo contrario. El caballero andante, henchido de fe e ideales, no sabe de reflexiones y medida. Sin pensarlo dos veces se hace a los caminos y espolea su montura tan pronto se percata de cualquier indicio que le indique el comienzo a una posible aventura. «Don Quijote está impaciente» (29), aprecia Maeztu, «por recorrer el mundo según 'los agravios que piensa deshacer, tuertos que enderezar, sin razones que enmendar, abusos que mejorar y deudas que satisfacer'» (29). Ciertamente, Hamlet podría haber evitado la tragedia si hubiese prescindido de tamaña meditación, y Don Quijote no habría incurrido en sus dolorosas aventuras de haber dudado de lo maravilloso de cuantos objetos y personajes encuentra en su periplo por España: «Hamlet, al obrar sobre el público, produce Quijotes, mientras que Don Quijote provoca en los espíritus la actitud analítica de Hamlet» (32) concluye Maeztu. El ensayista proclama la intención de los autores de estas dos obras por descubrir el mayor defecto de cada uno de sus respectivos pueblos. Una primera clave de la decadencia es ese ímpetu, esa fe desmesurada —que Ganivet denominaba *dogmatismo*<sup>26</sup>—. Asegura Maeztu que «Shakespeare y Cervantes escribieron el *Hamlet* y el *Quijote* contra Hamlet y contra Don Quijote» (32), esto es, contra ingleses y españoles, y concluye: «En torno a las dos obras se ha venido cristalizando el alma de los dos pueblos. Inglaterra ha conquistado un imperio; España ha perdido el suyo» (32).

Tal afirmación, que podría malinterpretarse *in vacuo*, se continúa en el capítulo «España y Don Quijote» —que es el último de la primera parte—. Maeztu rememora la sentencia de Unamuno tras los acontecimientos militares del 98: «Robinson ha vencido a Don Quijote» (63); para pasar a rebatirla sin dilación —como ya hiciera el mismo Unamuno—. Con «Hamlet y Don Quijote», Maeztu logra probar que el *Quijote* puede entenderse como un libro «decadente»; sin embargo, siendo consciente de que tal afirmación haría mella en el orgullo de la clase intelectual española, que se sabía desplazada por la anglosajona, Maeztu, inglés y ducho conocedor de la cultura británica, muestra a sus lectores que la decadencia que al *Quijote* le asignaba no era motivo de deshonra, puesto que es análoga a la que sufre la obra maestra de la literatura británica. (En una reciente encuesta, *The Sunday Times* solicitó a sus lectores que eligiesen aquella que estimaban la obra de arte británica más influyente del milenio que se cierra, resultando *Hamlet* elegida<sup>27</sup>).

La segunda causa de la decadencia española es, a juicio de Maeztu, el

<sup>26</sup> Consideraba Ganivet que el motivo de la decadencia española era la desorganización y el desorden, mientras que la causa principal del predominio cultural, militar y económico de Gran Bretaña estribaba en todo lo contrario. Véase el ensayo de John G Ardila y Anget Ganivet V (*op. cit.*).

<sup>27</sup> Véanse los artículos sobre la encuesta «Millenium Masterworks», en los «Culture Supplement» de *The Sunday Times* a partir de enero de 1999.

desinterés —esto es, la abulia— de que adolecen todos los personajes del *Quijote* con la única excepción de su protagonista. Cervantes pretende denunciar la antítesis a la fe ciega de Don Quijote: si a esta novela se la priva del caballero andante, sólo queda un aburrido grupo de personajes incapaces de protagonizar gesta alguna. Maeztu rememora las sentencias que la derrota militar del 98 inspiró a Costa y a Unamuno: «Doble llave al sepulcro del Cid para que no vuelva a cabalgar» y «Somos unos Quijotes» (63). Maeztu, por el contrario, pretende cotejar el pueblo hispano que aparece en *Os Lusíadas* —heroico e invencible, capaz de cualquier proeza— y el que Cervantes retrata en el *Quijote*: «pasamos al extremo contrario de no querer nada, a lo que llamó Ganivet la abulia española... la falta de ideal» (66-67).

Don Quijote, obnubilado por sus ideales y por su fe, demuestra que todo ideal platónico es absurdo. «Don Quijote es el prototipo del amor» apunta Maeztu, y su misión no es sino mostrarnos que Dante se equivocaba al declarar que el amor lo puede todo. Mas no es a los quijotes a quien atribuye Maeztu la decadencia española —o pérdida de iniciativa histórica, que es, en su opinión, el «problema de España» (61)— sino al resto de los personajes del *Quijote*. Es la abulia que surge en el siglo XVII, después de *Os Lusíadas*, la principal responsable de la decadencia española.

#### DON JUAN: EL IDEAL DEL ESPAÑOL

La segunda parte del ensayo, que trata la figura de Don Juan, se abre retomando una de las últimas cuestiones debatidas en los capítulos cervantinos: el idealismo<sup>28</sup>. Si en «Don Quijote o el amor» muestra Maeztu los rasgos más definitorios de los españoles hasta el siglo XVII, inicia «Don Juan o el poder» denunciando aquellas características que la abulia ha provocado en ellos. Y comienza por expresar su creencia en que Don Juan es genuinamente español, como demuestra el hecho de que su nombre se pronuncie tal cual en todas las demás lenguas europeas, aunque su imagen posea diferentes connotaciones tras las fronteras hispánicas. Don Juan, según lo perciben los españoles, es un seductor desalmado que no repara en el daño moral que puede provocar con tal de satisfacer sus deseos. Muy por el contrario, el Don Juan «nórdico» (73) que se conoce en el resto de Europa es un idealista: el español evita el amor, el nórdico lo persigue y secunda. Esta percepción idealista de Don Juan podría deberse a la imagen que de España había proyectado Don Quijote —el Don Juan nórdico es quijotesco, pues quijotesca era España según se contemplaba desde de-

<sup>28</sup> Bastianelli ha estudiado las partes segunda y tercera de *Don Quijote*, *Don Juan* y *La Celestina*: Edi Bastianelli, *La 'Celestina' e il 'Don Juan' di Ramiro de Maeztu* (Firenze: Università degli Studi di Firenze, 1983).

trás de los Pirineos—. Don Juan, el Don Juan que Maeztu tacha de «genuinamente español» (73), es, como sus antepasados —y en esto coincide con Don Quijote—, católico, valiente y sensual; pero así también un ludópata egoísta, individualista, caprichoso y orgulloso.

El catolicismo de Don Juan y de todos los españoles es un rasgo distintivo que eleva la calidad humana del pueblo español por encima de otros —v.gr. el francés—. Al comparar el Don Juan español con los sucedáneos nacidos en el resto de Europa, Maeztu toca el Don Juan de Molière e indica que «no se diferencia del español más que en un rasgo de importancia. El francés es ateo y blasfemo, y no cree en la otra vida; el español no es ateo ni blasfemo, sino devoto, es al menos católico...» (84). Cualquier versión foránea de la historia de Don Juan puede presentar a un protagonista agnóstico, mas en España Don Juan, como español, había de ser un devoto católico, lo contrario habría cargado un costal de connotaciones sobre su interpretación —que no vieron los franceses en el blasfemo de Molière—. El valor (77) es la virtud del orgullo, y por eso lo templa y, casi, lo torna excusable. La sensualidad (77) suaviza la soberbia e impide que se incurra en satanismo. Puesto que el orgullo (75) es uno de los rasgos más negativos del español, al disculpar a Don Juan está Maeztu disculpando una de las características más censurables del carácter español. Y si fe y religión son los pilares de la hispanidad, como proclama en «Don Quijote y el amor», el satanismo debe considerarse el más abominable de en cuantos pecados pueda incurrir un buen español —razón ésta por la cual Don Juan, que es aquí símbolo de todos los españoles, ha de ser sensual—.

El egoísmo es la más contravenida de cuantas máculas oscurecen el corazón de Don Juan. El español es egoísta y de este mal brotan el individualismo y sus caprichos, que completan, junto al orgullo, el conjunto de rasgos perniciosos del español. En el individualismo han de hallarse también las causas de la decadencia española. España conquista imperios indios gracias a la brillantez de sus capitanes, a sus grandes individualidades; mas cuando un grupo de españoles precisa aunar esfuerzos, el individualismo les impide organizarse y la carencia de organización desencadena las sabidas consecuencias. A este razonamiento podría apuntar Maeztu cuando escribía:

Shylock no es un judío, sino un hombre envidioso de Antonio; Hamlet no es un príncipe celoso de su pueblo, sino un cavilador enamorado de sus pensamientos; Romeo no es un Montesco, sino un erótico impetuoso: Pero entre todos los hombres escapados de la disciplina social, ¿hay alguno cuyo individualismo pueda compararse al de Don Juan? (102).

El individualismo hace del español «la encarnación del capricho absoluto» (91), lo que empuja a Don Juan a desear a cuantas mujeres se cruzan en el curso de su vida.

Una detenida lectura del capítulo «El tipo de Don Juan» revela los efectos del egoísmo: a partir del egoísmo surge la necesidad de crear instituciones con fuerza y capaces de proteger a los españoles del egoísmo de sus paisanos. Por ello se instauran en la España de la transición —entre los valores que se leen en *Os Lusíadas* y la ausencia de estos en el *Quijote*— dos instituciones con atribuciones absolutistas: la Iglesia y el ejército, que inculcan en el pueblo la obediencia religiosa y militar. La rebeldía surge como respuesta a la obediencia extrema que la sociedad española exigía, y Don Juan es hijo de esa rebeldía (77).

A partir del egoísmo y el individualismo, elabora Maeztu el conflicto de Don Juan según ha ido esbozando la idiosincrasia del seductor —y que entiende que es, asimismo, de la generalidad de los españoles—. En el alma española se ha desencadenado, desde la transición acontecida en el XVII, una lucha entre el deber y el capricho, o la virtud y el vicio (105). Maeztu considera que el español reprueba el comportamiento de Don Juan por ser contrario al «espíritu de servicio social, de castidad, de veracidad, de lealtad» (105) mas no puede evitar sucumbir a los inevitables impulsos de «donjuanismo» que despiertan las pasiones inherentes a todo ser humano. Se enfrenta aquí el español a una controvertida dicotomía: «De una parte, el deber absoluto; de otra, el capricho absoluto. La decisión es aventura» (105), cavila Maeztu para aclarar inmediatamente que la virtud armará a los buenos de la fuerza necesaria para vencer el vicio donjuanesco.

Maeztu observa en Don Juan una evolución psicológica que se desarrolla a través de tres estadios: es bravucón primero, se enamora de Doña Inés después y sucumbe a la desesperación una vez que la ha perdido (75). Antes de conocer a Doña Inés, Don Juan actúa convencido de que la máxima hobbesiana *homo homini lupus* es la verdad más absoluta del universo; por ello ha de aprovecharse de la sociedad que sólo desea aprovecharse de él. Es éste el mismo conflicto que se plasmó en la literatura picaresca. En este sentido apunta Francisco Rico que el empleo de la primera persona ayuda a la novela picaresca a «problematizar la realidad, a devolverle la incertidumbre con que el hombre la enfrenta»<sup>29</sup>, y así acrecienta el subjetivismo egotista en la conducta del personaje<sup>30</sup>. Pero el pícaro no es el único responsable de sus fechorías. Francisco Carrillo<sup>31</sup> denuncia la responsabilidad que la sociedad debe asumir en el proceso de envilecimiento e individualización que consume al pícaro. Arguye Carrillo que el pícaro agrede para no ser agredido. En la historia de Don Juan, el burlado se convierte en un segundo burlador: Don Juan burla para no ser

<sup>29</sup> Francisco RICO, *La novela picaresca y el punto de vista* (Barcelona: Seix Barral, 1989), 42.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>31</sup> Francisco CARRILLO, *Semiolingüística de la novela picaresca* (Madrid: Cátedra, 1982), 68.

burlado por las mujeres, y las mujeres tratan de burlarle para no ser burladas por él: «[las mujeres] le quieren [...] por vanidad [...] cada una de ellas se cree capaz de burlar al burlador, en vez de ser burladas» (87). Es éste, en efecto, el conflicto de la picaresca. Sin embargo, la perspectiva de Don Juan cambia tras conocer a Doña Inés y comprobar que la bondad natural existe en ella. Adquiere entonces una perspectiva rousseauniana del mundo, que está más en concordancia con la moral cristiana.

En definitiva, y en contraste con el nórdico, el mayor pecado de Don Juan es la carencia de ideales, que es el de la generalidad de los españoles desde el siglo XVII: Don Juan es, por ello, la antítesis de la fe de Don Quijote. Subyace en esta segunda parte del ensayo una idea que quizá defina a Don Juan sobre todas las demás. Don Juan participa de las virtudes y los defectos que ya se habían evaluado en «Don Quijote y el amor», sin embargo, si Don Quijote es la imagen de España, Don Juan es todo aquello que los españoles anhelan ser. Maeztu explica con concisión cartesiana esta idea: «Don Juan es un mito; no ha existido nunca, ni existirá» (87)<sup>32</sup>. Desde el supuesto de que a cualquier hombre le gustaría desposar a una hacendada dama, se pregunta Maeztu si no placería a cualquier varón contraer matrimonio con una mujer rica que además fuese hermosa: «¿No ha de estremecerse de entusiasmo [el lector] al ver que Don Juan hace lo mismo que él quisiera?» (88). En este punto recurre, una vez más, a Ganivet y recuerda las palabras del pensador granadino en torno al sueño de todo español: «llevar en el bolsillo una carta foral con un sólo artículo...: este español está autorizado a hacer lo que le dé la gana» (88). Tan inusitada es esta posibilidad como que Don Juan haya podido existir —pero tan deseada de los españoles sin ideales es la carta de Ganivet como las cualidades de Don Juan, porque ellas les permitirían olvidar el idealismo anterior al siglo XVII—. Tanto en la dialéctica de Maeztu como en la de Ganivet, el ideal del español es, precisamente, la falta de ideales. La veneración del mito donjuanesco lo explica la abulia castiza a que hace referencia Maeztu en la primera parte, que es también causa por la cual el español permite a la virtud salir derrotada en sus disputas con el vicio.

#### CELESTINA: EL DEBER CONTRA EL VICIO

La tercera parte del texto está dedicada a *Celestina*. Arrancan los capítulos en torno a la tragicomedia retomando la última de las grandes cuestiones que Maeztu presenta en su argumento sobre Don Juan, pero referi-

<sup>32</sup> No emplea aquí Maeztu la voz *mito* con la misma denotación con que se ha puesto al principio de este ensayo. Con *mito* significa Maeztu el personaje literario que no participa del realismo formal, en lugar del personaje ficticio en general.

das no a la alcahueta sino a los dos enamorados. Desde el primer capítulo comienza el ensayista analizando el comportamiento de Melibea para apuntar que la «lucha entre la voluntad y la naturaleza, en que la voluntad sale vencida, es lo que da interés a su figura» (108). En efecto, si Don Juan es el mito, y como mito es inexistente, Melibea —al igual que Calisto— representa la realidad del español que ha de debatirse entre el deber o el vicio. La leyenda de Don Juan enseña al pueblo una moraleja: la verdad russeauniana prevalece siempre sobre la hobbesiana. La historia de Melibea, de sus amores con Calisto, emula la realidad que vive el pueblo de forma cotidiana. Don Juan es el mito, que jamás se enamora, que no siente, que no sufre; Calisto y Melibea se enamoran ya en la primera línea de la obra, y son, por ello, la antítesis de Don Juan. Don Juan siempre consigue burlar a aquellas mujeres que pretenden burlarlo, y sólo se enamora de Doña Inés, que es la única dama que no lo desea por vanidad. Calisto y Melibea se aman, pero no saben percatarse de que sus sentimientos van a servir los intereses de Celestina y sus secuaces. Celestina es, por tanto, una *pí-cara* que burla a quienes inocentemente recurren a ella para resolver sus cuitas.

La diligencia de Celestina jamás sucumbe a la indecisión. La percepción del mundo que la bruja —como la ha presentado Dorothy Severin<sup>33</sup>— tiene está libre de toda disquisición acerca de la legitimidad del deber frente al vicio. Por ello, debe situarse a Celestina en un plano diferente al que ocupan Calisto y Melibea. Los jóvenes enamorados se hallan faltos de valores, que es el gran pecado de los españoles, según ha venido reiterando Maeztu desde el comienzo de sus «Ensayos de simpatía». Celestina, muy por el contrario, no carece de valores, porque no es española, sino judía, como arguye Maeztu.

Calisto y Melibea son los españoles tipo:

Calisto y Melibea se quieren por contraste. Calisto es el místico español, quizá algo morisco, quizá algo judío, católico tal vez, el místico español, de todos modos, que necesita suprimir el mundo para amar a Dios. Melibea es también la mujer española que no da una mirada sin entregar con ella la vida toda entera (112).

Sin importar mucho su procedencia étnica, Calisto posee ese misticismo propio del español. A Melibea confiere Maeztu el poder del amor que había sido raíz de las desgracias de Don Quijote y que Dante había advertido que todo lo puede. A ambos se les podría considerar poseedores de un ideal, que es el amor que Rojas tilda en su *incipit* de «loco», y, por loco, impuro y aberrante. Este grotesco ideal filigráfico es vicioso y, en conse-

<sup>33</sup> Dorothy SHERMAN SEVERIN, *Witchcraft in Celestina* (Londres: Mary and Westfield College, 1995).

cuencia, enemigo de la virtud. Calisto deja que la naturaleza venza a su voluntad de inmediato; ni tan siquiera existe una lucha entre el ideal virtuoso y su antítesis: contempla la figura de Melibea y ya le atribuye atributos divinos; y al regresar a su casa no duda en olvidar sus convicciones cristianas para declararse «melibeo». El misticismo de Calisto no es cristiano, es sólo profano dogmatismo. Melibea tampoco se debate entre la virtud y el vicio: desea materializar esa arrebatadora pasión que el talle y las palabras de Calisto han despertado en ella durante la breve entrevista que abre la tragicomedia.

Según explica la pluma de Maeztu, la falta de ideales del español es particularmente apreciable en las mujeres (108-109). El retrato de Melibea que el autor anglo-victoriano pinta muestra al género femenino hispánico sujeto a las convenciones de su sociedad. Por ello, la dama —que, por española, es propensa al vicio— precisa de una excusa que justifique el repentino interés por la amistad de su pretendiente (108). Una vez que Celestina le proporciona esa excusa —que Calisto necesita el santo cordón para curar su mal de muelas— Melibea consigue abrir su mundo al enamorado; mas ya «no necesita avergonzarse» (109): aparentemente, y adviértase que las apariencias es lo que cuenta, su virtud cristiana ha vencido al vicio, y la virtud la obliga a ayudar a Calisto, enfermo de su letal mal de muelas. Y cuando, hacia el final de la obra, Melibea no puede continuar ocultando su relación amorosa, se escuda en el apotegma, hermano del dantesco, que reza: «el amor lo justifica todo» (115-116). El panorama social que la obra nos presenta, según la interpreta Maeztu, adolece de la carencia de ideales que condiciona la vida española después del siglo XVII. Calisto y Melibea son españoles, por ello, carecen de ideales y se dejan vencer por el vicio, lo que desencadena la tragedia.

Celestina difiere de los enamorados en una característica capital ya apuntada: su semitismo. El mosaísmo de Celestina no sirve sino para demostrar lo que Maeztu advierte desde el principio y a lo largo de «Celestina o el poder»: que esta obra fue concebida como la explicación de la conversión de su autor. La interpretación de Maeztu suscita una única cuestión acerca de Celestina y la idiosincrasia de los españoles: ¿en qué medida participa el semitismo del carácter o la idiosincrasia de los españoles?<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Sobre expulsiones y persecuciones de judíos en España véanse los recientes estudios: Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *La expulsión de los judíos en España* (Madrid: Mapfre, 1991); Elijah CAPSALI, *Chronicle de l'expulsion* (París: Les Éditions du Cerf, 1994); Juan BLÁZQUEZ MIGUEL, *Inquisición y criptojudasmo* (Madrid: Kaydeda, 1988). Sobre las de los moriscos: Hanry CHARLES LEA, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión* (Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1990); Miguel DE EPALZA FERRER, *Los moriscos antes y después de la expulsión* (Madrid: Mapfre, 1992); Pascual BORONAT BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión* (Granada: Universidad de Granada, 1992).



De Calisto, el místico español, dice Maeztu que es «quizá algo morisco, quizá algo judío, tal vez católico» (112). Apunta primero que «... la incredulidad de una parte del pueblo español se debe a la acción corrosiva de las masas de judíos y moriscos que, bautizados a la fuerza, perdieron su religión originaria» (154) para rectificar en el siguiente párrafo: «Pero la incredulidad [...] Se da en todos los países» (154). El capítulo «La fe del bachiller Rojas» (137-145) parece indicar que Maeztu no considerase probable que los pueblos morisco y semita pudieran haber obrado una influencia mínimamente relevante en la composición étnica del español. Arguye el ensayista en este capítulo que durante la Edad Media se repitieron las matanzas de judíos en masa (141-142) y que incluso la guerra entre Pedro el Cruel y Enrique II se produjo porque el primero era «demasiado amigo de los judíos» (142), para concluir: «abandonaron los más de los judíos españoles la patria de sus padres» (143). De aquellos que en España permanecieron diferencia Maeztu entre los que abrazaron el cristianismo y quienes sólo fingieron hacerlo para continuar practicando su religión original. Maeztu pudo creer en esa influencia étnica, pero la estimó mínima. (Aún hoy se pueden reconocer apellidos adoptados por los conversos en España, como Santamaría, San Juan, Samper, etc. que evidencian esta mezcla, como también se hallan apellidos judíos en Alemania, donde persecución y genocidio son mucho más recientes, o en Francia e Inglaterra, donde las expulsiones se produjeron en la Edad Media).

Los capítulos de «Celestina o el saber» argumentan que la bruja semita es, ante todo, una sabia —como sabios eran los judíos que la península moraban—. En este sentido afirma Maeztu que «La trotaconventos es un rabino por el conocimiento y la sutileza dialéctica [...] es un prodigio del saber, aunque no sepa más que engaños, brujerías y maldades [...] es un ingenio dialéctico» (150). Si el personaje se analiza con detenimiento se concluirá que no es malicioso, no como lo es el Yago shakespeariano, puesto que «lejos de dedicarse al mal por el mal, es hasta muy capaz de dedicarse al bien, como ello le sea provechoso» (128). Celestina debe ser juzgada desde la postura semita, y desde la orilla del mosaísmo su comportamiento resulta mucho menos censurable que desde la cristiana. La riqueza para los judíos, explica Maeztu (146), adquiere un valor diferente al que le confiere el cristianismo. Pobreza, humildad y castidad son los atributos más loables para los cristianos; por el contrario, los judíos viven en la creencia de que Dios premiará a los buenos con bienes terrenales. Si la avaricia es el más terrible de los pecados para el cristiano, la lujuria lo es para el judío, de lo que se colige que si el lector cristiano puede perdonar a Calisto y Melibea (pero jamás sentirá compasión por la avariciosa bruja), la percepción del lector judío será precisamente la contraria: repudiará la lascivia de los enamorados y admirará el saber y la manera en que Celestina dirige sus negocios.

Escudado tras la moral semita, Maeztu justifica —y enseña a justificar— la conducta de la inmortal alcahueta. Celestina se presenta ahora como una emprendedora empresaria cuya única prioridad son los beneficios que podrá obtener para lograr esos bienes terrenales que Dios prometió al hombre en el Antiguo Testamento. Y justifica su conducta una y otra vez con sentencias como «la razón es la linterna del egoísmo» (129) o la teoría de que «Lo que hace Celestina al no ver en las gentes más que las debilidades explotables es lo que se dice del saber científico: que todo su aparato de símbolos e hipótesis no se propone sino buscar el modo de explotar el universo» (129), y que «a esto precisamente llama saber el pueblo: a saber lo que a uno le conviene» (129). El capítulo «La santa del hedonismo» continúa elaborando las razones de Celestina. No podría el autor haber escogido título más significativo: por medio del oximoron sugiere a sus lectores que las teorías que va a exponer podrían resultar contradictorias si se contemplan desde una perspectiva unilateral. «Si el talento justifica la codicia, el valor la engrandece», advierte el ensayista tras haber afirmado que «Celestina tiene valor y talento y despejo. Es la claridad racionalista» (136). En efecto, Celestina es racionalismo y, por serlo, es asimismo un personaje renacentista frente a los aún medievales Calisto y Melibea.

Demostrar que *Celestina* es la exégesis de la conversión de Rojas no parece ser la única razón de esta tercera parte de *Don Quijote*, *Don Juan* y *La Celestina*. El éxodo semita que se produjo durante el reinado de los Reyes Católicos dejó que masas de intelectuales de mente renacentista abandonaran el país. Tras el periodo erasmista de Carlos V, Felipe II retoma la política racista de Isabel de Castilla y precipita a los judíos a otra serie de expulsiones. Como puede advertirse en el tono de «Celestina o el saber», Maeztu podría entender que el destierro de este racionalismo celestinesco y semita abonó los campos de España para que en ellos prendiera la abulia que es descendiente de la cansina decadencia que apuntaba en «Don Quijote o el amor» y que impide a Melibea entender el valor de los ideales cristianos a que se debe. Sin afirmarlo explícitamente, pues ello podría contradecir su defensa del catolicismo como característica primera de la hispanidad, Maeztu parece sugerir que la determinación y el pragmatismo de los judíos —integrados en la sociedad española tras las conversiones— podría haber sido fundamental para reducir la abulia española de no haber sido expulsados en masa. De todo ello se infiere que, como se apunta en «La fe del bachiller Rojas», Maeztu estaba convencido de que la influencia étnica del pueblo judío en el español fue escasa o, al menos, insuficiente para abrir la península al Renacimiento.

## CONCLUSIÓN

*Don Quijote*, *Don Juan* y *La Celestina* muy bien puede tenerse como uno de los ejemplos capitales del estudio noventaiochista de la idiosincrasia de los españoles. No debe sorprender que la opinión que Maeztu tenía del carácter español coincida con las apreciaciones de los autores del 98 que más reflexionaron sobre el tema, sobre todo Ganivet y Unamuno. Las características que Unamuno encuentra en el tipo rural de Castilla se reflejan en el análisis de Maeztu, predominantemente el individualismo, a que Unamuno dedica el ensayo «El individualismo español». (No se hallan, sin embargo, en *Don Quijote*, *Don Juan* y *La Celestina* rasgos de la envidia que Unamuno tanto vituperó). Las lecturas ganivetianas influyeron en mucha más medida los «Ensayos de simpatía». Si Shakespeare sirve a Maeztu para trazar las más significativas disparidades entre los pueblos español y británico, las alusiones a la obra de Ganivet aparecen cuando es necesario tocar dos de los puntos más controvertidos de la vida española: la abulia (67) y el egoísmo (88). En la obra de Ganivet se leen también alabanzas al misticismo<sup>35</sup> o al espíritu militar<sup>36</sup>, y reprobaciones al eclecticismo<sup>37</sup> y la abulia<sup>38</sup> que Maeztu discerniría después en las figuras de Don Quijote y Don Juan. E incluso en la razón que Maeztu achaca a la decadencia española resuena la sentencia de Ganivet: «El origen de nuestra decadencia y actual postración se debe a nuestro exceso de acción»<sup>39</sup>.

Además de ensayo filológico, *Don Quijote*, *Don Juan* y *La Celestina* es una excelente aproximación a la idiosincrasia de los españoles a través de los tres grandes mitos literarios que España ha dado al mundo. Aun adscribiéndose a las directrices de la exploración étnica del 98, los «Ensayos de simpatía» poseen dos características que los diferencian del resto de la producción de la Generación del 98: la excepcional perspectiva comparativista que su dualidad nacional permitió a Maeztu; y el análisis de Don Juan, de Celestina y de Melibea. El interés primero de las alusiones a la cultura británica con que Maeztu adereza su ensayo radica no sólo en la riqueza de ésta, sino en el hecho de que es el Imperio Británico el que

<sup>35</sup> Ángel GANIVET, *Granada la Bella*, en *Obras completas*, 2 vols. (Madrid: Aguilar, 1951), I, 98.

<sup>36</sup> Ángel GANIVET, *Idearium español*, en *Obras completas* (op. cit.), I, 189. Observa asimismo Ganivet, como apuntaría Maeztu después, que el ejército español jamás ha agredido a ninguna otra nación, con la excepción de la expedición de la Armada en 1588 (I, 189).

<sup>37</sup> Ángel GANIVET, *El porvenir de España*, en *Obras completas* (op. cit.), II, 1087.

<sup>38</sup> Ángel GANIVET, *Granada la Bella*, en *Obras completas* (op. cit.), I, 111-112; e *Idearium español*, en *Obras completas* (op. cit.), I, 291.

<sup>39</sup> Ángel GANIVET, *Idearium español*, en *Obras completas* (op. cit.), I, 299.

desplaza al Español. Las referencias a Inglaterra se prodigan en la producción del 98, mas resultan en su generalidad superfluas, como el «Robinson ha derrotado a Don Quijote» de Unamuno, la breve comparación entre Lope y Shakespeare que Ganivet establece, o el panegírico que Valle-Inclán dedica a la calidad de vida de los londinenses. Maeztu es el primero que penetra, con verdadero conocimiento de causa, en la psicología del pueblo que en el mundo ocupó el puesto que España no supo conservar. Su análisis de la novela cervantina es de una precisión encomiable, y, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, sabe mirar a los otros dos grandes mitos de la literatura española. Reconoce en estas tres obras los atributos del español que ya vieron sus compañeros de generación, pero sabe relacionar los personajes secundarios del *Quijote* con Don Juan —constatando que el españolismo del seductor coincide con el de los personajes cervantinos—, para después meditar sobre el hispanismo de Calisto y Melibea y sobre la España semita, sugiriendo los beneficios que el talante renacentista del mosaísmo podría haber procurado a los españoles. Maeztu encuentra en el *Quijote*, por medio de la comparación con *Hamlet*, la lucha entre la fe y la duda, mas es en *Celestina* y en las versiones de la historia de Don Juan donde descubre de forma más evidente el gran dilema de la nación española: el inquietante conflicto entre el deber y el vicio, que es la piedra angular en la estructura que sostiene el edificio de las psicologías de Don Juan y de Melibea.