

Ángel Ganivet:
la secularización de la religión en el modernismo

José Paulino
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Cabe considerar a Ángel Ganivet como uno de los escritores más representativos de la crisis ideológica y nacional de *fin de siglo*, a pesar de su temprana muerte. Este artículo aborda, desde una perspectiva original, el aspecto de la secularización de la religión en el *Idearium español*, en *El porvenir de España* y otras obras, como ejemplo característico de la evolución de la modernidad. Y esto en dos aspectos. Uno, general, es el empleo sistemático del lenguaje religioso para designar y describir realidades histórico-sociales (aunque ideales). Otro, particular y complementario, es el recurso al dogma y a la figura artística de la Inmaculada, dentro de la tradición popular. Con esto, Ganivet, desde su posición de increencia, reduce lo religioso a lo secular, pero sacraliza, a su vez, la realidad nacional.

SUMMARY: Ángel Ganivet could be considered one of the most representative writers on the ideological and national crisis of the end of the century. This article approaches the topic of the secularization of religion in the *Idearium español*, in *El porvenir de España*, and other works from an original perspective. The article does this by looking at the following two aspects. Firstly, and generally, the systematic use of religious language to describe historical and social realities. Secondly, more specifically, is the resorting to dogma and the artistic figure of the *Inmaculada* within the popular tradition. With this Ganivet, from his position of a non believer, reduces the religious to the secular, but makes sacred, at the same time the reality of the nation.

La muerte prematura del escritor y diplomático Ángel Ganivet en las aguas del río Duina, el 29 de noviembre de 1898, ha dejado su figura asentada en un territorio de exploración, más que de conquista, de la modernidad que representa la llamada *generación del 98* para la literatura y el pensamiento en España. En todo caso, se le sitúa, así lo hicieron Maeztu, Eugenio D'Ors y otros, ya en su misma época, como un *precursor*¹. Ortega lo emplaza en una supuesta generación de 1857, junto con Unamuno, aunque sin insistir en las relaciones entre ambos, tanto personales, frecuentes mientras eran opositores a cátedras en Madrid, como intelectuales, productivas también a través de la correspondencia que se publicó con el título de *El porvenir de España*².

¹ Véanse los estudios de J. L. Abellán: "La idea de precursor en literatura. Los casos de Ganivet y Unamuno", *Insula* 470-471 (1986) p. 6. "Ángel Ganivet como precursor", cap. XXVIII del vol 5, I 1, *La crisis contemporánea (1875-1936)* de su *Historia crítica del Pensamiento español*, Madrid, 1989. Ahí se repasan las menciones de este supuesto carácter. Para una información más completa sobre este apartado, y sobre los demás aspectos que se tratan. Nil Santiañez-Tió, *Ángel Ganivet: una bibliografía anotada. 1892-1995*. Granada, 1996.

² En cambio, escribe estas significativas palabras que pueden servir de lema a las presentes páginas: «Cuanto más tiempo pasa, más levantada parece la hazaña que estos dos hombres y otros de su generación peninsular cumplieron, haciendo universal el horizonte de la

Sin embargo, el carácter intelectualmente inquieto de Ganivet y el rango independiente de sus reflexiones, su exclusión de la vida cotidiana española por las tareas diplomáticas y el conocimiento directo de los fenómenos culturales europeos de su tiempo, sitúan al escritor granadino como un caso peculiar, aunque no extraño, en la corriente cultural contemporánea y como un testigo de tensa lucidez, por lo temprano de su maduración, de la crisis ideológica y social del fin de siglo, pese a lo breve y sintético de su obra. Con reconocimiento añadía Ortega, en el artículo citado, que esa universalización del horizonte cultural que, con otros, llevó a cabo Ganivet, ya no aumentó posteriormente de radio, en la generación siguiente, *porque no había más radio*.

Cuando hablo de crisis pretendo hacerlo de manera general, abarcadora, como fenómeno del *fin de siglo*, objeto de estudio interdisciplinar, para evitar deliberadamente el conflicto de las interpretaciones en torno a las categorías, más literarias, de *Modernismo* y *Generación del 98*, que, al parecer, y a pesar de la reorientación de los últimos lustros, especialmente en el campo de los estudios histórico-críticos literarios, está lejos de mostrarse resuelto y en situación de reposo, como testifican el libro de José L. Bernal y el artículo de Javier Herrero en reciente homenaje a Ganivet³.

Tomamos ahora como punto de partida la síntesis que Pedro Cerezo ha enunciado, también en un trabajo actual, y que aparece consagrada por estudios anteriores del propio Cerezo, de José L. Abellán, etc. Se trata básicamente de que con esta *crisis de fin de siglo* —en su versión española— se ponen a debate simultáneamente cuestiones polarizadas en torno a la identidad hispánica y a la filosofía y las creencias personales, existencialmente consideradas, y que, por ello, de no tener en cuenta estrictamente esta dualidad de modo conjunto, «no puede comprenderse la profunda simbiosis entre la nueva idea de España y el nuevo ideal de vida»⁴. Y este planteamiento me parece especialmente certero al releer los ensayos de Ganivet, pues lo breve y sintético de su producción —aparte de encerrar una tupida red de correspondencias— favorece esta visión del problema de España desde las nuevas orientaciones del pensamiento, rechazado el cientifismo y materialismo positivistas, sin que se separen ambos lados del problema.

La cuestión religiosa está en el centro de los problemas filosóficos, estéticos, sociales... y hacia ese centro convergen o desde ese centro parten muchos de los procesos íntimos de los escritores, proyectados necesariamente en sus obras literarias. En algunos casos, como en Unamuno, el aspecto problemático de la fe se convierte en

cultura española». «Prólogo» a la edición de *Cartas finlandesas y Hombres del Norte*, Madrid, 1940. Véase: J. Ortega y Gasset, *Ensayos sobre la generación del 98*, Madrid, 1981, p. 69.

³ Es una discusión cuyo desarrollo resulta extraño en el contexto del presente trabajo, que busca su punto de acceso en lo histórico del pensamiento. Véase Javier Herrero: «Ganivet, Precursor del 98. La virgen y la hetaira», *Ángel Ganivet, en su centro*, Universidad de Navarra, 1997, pp. 99-119. José L. Bernal, *¿Invento o realidad? La generación española de 1898*, Valencia, 1996.

⁴ P. Cerezo Galán, «1898: Crisis intelectual y Re-nacimiento cultural», *Perspectivas del 98. Un siglo después*, Junta de Castilla y León, 1997, p. 94.

materia de sus textos (novelas, ensayo, poesía y teatro); en otros, se plantea en circunstancias vitales de congoja, después de un alejamiento deparado por la educación laica (así parece en Machado); finalmente, Juan Ramón Jiménez sustituye el cauce religioso por el poético en su busca de la trascendencia y la eternidad, identificadas con la Belleza, mediante el lenguaje.

Pero la religión pertenece también a la historia y a la tradición españolas. Es preciso atender a aquélla para interpretar éstas. Así, Azorín —aparentemente indiferente— comienza su novela *La voluntad* con un relato de la larga construcción de un templo, símbolo del esfuerzo y decaimiento de la fe colectiva. Templo que no hace sino prolongar otro culto más antiguo, el de los iberos en el cerro de los Santos, al cual, «la multitud acongojada, eternamente ansiosa, acudía con sus unguentos y sus aceites olorosos, a implorar consuelo y piedad, como hoy, en esta iglesia, por otra multitud levantada, imploramos nosotros férvidamente...»⁵ Y Baroja, en *Camino de perfección*, se detiene a considerar la decadencia obsolescente de una ciudad de mística convivencia como había sido Toledo.

Hay que añadir que, en estos autores, eminentemente en Unamuno, y también en Azorín, el instrumento adecuado para comprender el ser de España —histórico y transhistórico— y proponer un ideal regenerado es el análisis e interpretación de los mitos nacionales. Es decir, de aquellas imágenes sintéticas que, en una figura representativa, han sido creadas, recogidas y transmitidas por la cultura propia y asimiladas como adecuadas encarnaciones de un principio, difuso o indefinible conceptualmente. Así, Unamuno termina su *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* con un capítulo dedicado —precisamente— a la religión de D. Quijote en la tragicomedia del mundo⁶.

Este principio general y no conceptualizable es definido románticamente por Ganivet como alma o espíritu de la nación y, más precisamente, como su *espíritu territorial*, al que reiteradamente se refiere en el *Idearium español* y que luego explica —en cuanto puede— en *El porvenir de España*. Poniendo en relación este término precisamente con la religión, afirma: «Hay que ir más hondo y buscar en la realidad misma el núcleo irreductible [...] ese núcleo se encuentra en el *espíritu territorial*. La religión, con ser algo muy hondo, no es lo más hondo que hay en una nación...»⁷ Así que, en el resto del escrito, interpretará la religión en función de ese otro valor o principio (núcleo de la realidad) que es el absoluto en su esquema de pensamiento. Y,

⁵ J. Martínez Ruiz, *La Voluntad*, Madrid, 1968, p. 60

⁶ Recuerdo solamente algunas líneas: «Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento, no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y acción [...], es a Don Quijote [...] Y el qui jotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura hija de la locura de la cruz [...] Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice.» *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Madrid, 1993, pp. 308 y 314.

⁷ *Idearium español. El porvenir de España*, Madrid, 1970. Citamos desde ahora por esta edición.

por tanto, tendrá de ella una perspectiva sólo histórica, filosófica o sociológica; secularizará sus significados al referir los enunciados religiosos a esa *otra* realidad estrictamente secular y mundana, es decir, geográfica e histórica.

A este término de *espíritu*, que, por su vaguedad conceptual permite una sobrecarga de idealidad y dinamismo, le corresponde una actitud humana que Ganivet expresa también adecuadamente mediante fórmulas religiosas, de fe y esperanza, que le confieren el carácter de equivalente nacional y secular del espíritu divino y trascendente de la religión católica (único modelo que Ganivet maneja).

De este modo, y de forma muy profunda y completa, detectamos con claridad en el escritor granadino esa tendencia esencial del proceso ideológico y cultural de final de siglo que es la secularización de la religión, de acuerdo con la amplia interpretación aportada por R. Gutiérrez Girardot. Y, según él, son testimonio fehaciente de esto tanto las dudas de quienes fueron creyentes como las fórmulas que adoptan quienes no lo fueron y adscriben el cristianismo a un fenómeno estético, social, histórico, etc. Tal es el caso de Ganivet y, según se explica en este mismo volumen de *Ilu*, de Valle-Inclán.

Escribe Gutiérrez Girardot:

Tampoco se trata de convertir este aspecto en un intento de renovar y *liberalizar* el catolicismo o de comprobar un *sincretismo* religioso en éste o aquél. Se trata de analizar un fenómeno del que son síntomas esas crisis, estas pérdidas de fe, estos *sincretismos* o el *espiritualismo* de la época, esto es, el fenómeno de la secularización⁸.

Y añade esta observación, que hemos de tomar como punto de partida y guía del comentario: «[Los autores] siguen moviéndose en el ámbito de las imágenes y de la fe perdida. Pero se sirvieron de esas imágenes y nociones para describir fenómenos profanos»⁹.

El empleo, más que frecuente, de los conceptos religiosos antes mencionados, y referidos, en el *Idearium español*, a la constitución ideal —trascendente a la historia— de España, nos ofrece ya una primera confirmación de la realidad de esta descripción. Veamos más en pormenor los aspectos particulares de este fenómeno, según los textos.

El motivo que centralmente sostiene e informa la pretensión de Ganivet en el *Idearium español* se puede formular como la *restauración de la vida espiritual de España*. Tratándose de una entidad moral —una nación— compleja y aun contradictoria, esta pretensión se remite a una imagen ideal de lo que *debe ser*, fundada en los orígenes o componentes esenciales de esa nación: estoicismo clásico y cristianismo para España. A esa imagen ideal se refiere como el *espíritu del territorio*. Observamos aquí un conjunto de términos y de enunciados cuyo modelo de comprensión es la doctrina católica. Pero carece en absoluto de significado religioso, más allá de la mera mención histórica.

Así escribe Ganivet en el *Idearium*:

⁸ R. Gutiérrez Girardot. *El Modernismo*, Barcelona, 1983. p. 26.

⁹ *Idem*, p. 28.

Se habrá notado que el motivo céntrico de mis ideas es la restauración de la vida espiritual de España [...] Cuando yo hablo de restauración espiritual [...] hablo con la buena fe de un maestro de escuela...¹⁰

Acerca de ese *espíritu* es más explícito en el comentario de *El porvenir de España*: ahí lo presenta como equivalente de la propia identidad nacional, que puede ser negada, sin embargo, por la acción histórica concreta. Así ha ocurrido en el caso español. «Lo más permanente de un país es el espíritu del territorio». Y por ello, «lo esencial en la Historia es el ligamen de los hechos con el espíritu del país donde ha tenido lugar»¹¹.

Encontrar la identidad colectiva es retraerse hacia el interior y restaurar y restaurarse según el espíritu. Por ello no duda en adaptar una frase agustiniana —contextualmente religiosa, por tanto— a su propósito: *Noli foras ire. In interiore Hispaniae habitat veritas*¹². El contexto mismo de la obra nos confirma que estamos ante la secularización de un modelo religioso: Ganivet acaba de mencionar que se le había ocurrido la idea de «adaptar el catolicismo a nuestro territorio para ser cristianos españoles»; pero inmediatamente añade que no se trata de crear iglesias disidentes ni una religión nacional. ¿Qué puede ser, entonces, más que una secularización nacional de la religión? Tal parece, en efecto, la única respuesta, ya que de manera inequívoca termina su apartado: «también los pueblos tienen sus dogmas, expresiones seculares de su espíritu»¹³.

Aparece bastante claramente que el pensamiento de Ganivet, proyectado sobre el orden histórico, social o intelectual de España, se establece desde un paradigma activo y coherente de nociones religiosas, conocidas y asimiladas a través de la educación. Y así, advertimos también cómo sigue utilizando otros conceptos claves de este sistema, por ejemplo, *fe* y *testimonio* (= martirio).

Respecto a la *fe* religiosa, Ganivet la considera un factor de identidad social y nacional, nunca en su aspecto dogmático de un sistema de enunciados o en el aspecto personal de compromiso vital con el sentido de tales enunciados. Y, sin embargo, emplea la palabra *fe* para referirse a la relación del individuo con las ideas (con lo que éstas adquieren una categoría independiente e ideal). Escribe en el *Idearium*: «La verdad es [...] que la fe se demuestra en la adhesión serena e inmutable a las ideas, en la

¹⁰ *Idearium*, op. cit., p. 139.

¹¹ *Idem*, pp. 153 y 76, respectivamente.

¹² También Pedro Cerezo comenta ese empleo en su artículo citado: «en ambos —Ganivet y Unamuno— es detectable una terminología idealista y religiosa con su referencia a buscar la salud in *interiore Hispaniae*...» *Op. cit.*, p. 90. Con esto, en efecto. Ganivet parece seguir un proceso de secularización del cristianismo iniciado por el idealismo alemán y el romanticismo, de donde toma algunos términos esenciales.

¹³ *Idem*, p. 156.

convicción de que ellas solas se bastan para vencer cuando deben de vencer»¹⁴.

Esto no hace sino confirmar el conocido y reconocido idealismo de Ganivet¹⁵. Pero para ratificar que esa referencia a la fe (no polémica, no combativa, sino honda) no es una fórmula trivial, sino dotada de toda su gravedad y significación, añade: «Los grandes creyentes han sido mártires; han caído resistiendo, no atacando. Los que recurren a la fuerza para defender sus ideas dan a entender, por esto solo, que no tienen fe ni convicción...»¹⁶ El martirio es el testimonio.

La expresión de esta fe se vuelve, finalmente, una proclamación de esperanza, o tal vez un ejercicio de fideísmo *optimista*, según se interprete, ya completamente personalizado por parte del autor: «Yo tengo fe en el porvenir espiritual de España» (p. 144). Y así el esquema religioso se aplica de manera completa y sistemática a una realidad no religiosa, secular, pero a la vez ideal.

Decía que el objetivo del *Idearium* parece ser conseguir el triunfo de ese ideal desde el centro interior y dinámico, que es el espíritu; es decir, forjar y alumbrar el ser propio de España, después de su larga historia de pérdida y extravío. Pero esto es lo mismo que le ocurre a su personaje, Pedro Mártir, en *El escultor de su alma* (donde proyecta eminentemente Ganivet sus esfuerzos espirituales): Pedro Mártir intenta la autocreación a partir de un modelo aún no conocido¹⁷, alumbrado desde su interior, que le lleva a buscar por el mundo (en paralelo con el caso de España) y que, finalmente, se le revela en el *interior de su casa* (como *in interiore Hispaniae*) y en la figura de su hija, Alma, transfigurada en la imagen de la Virgen Inmaculada. (El valor representativo de la Inmaculada para España será el tema de la segunda parte de este escrito). Además de la evidente identidad profunda en el proyecto de ambas obras (reflexión ideológica o drama simbólico como formas literarias elegidas) no debe pasar desapercibido el significado de la onomástica del personaje, que es, entre otros posibles, la fe mártir o el testigo de la fe¹⁸.

El discurso del *Idearium* termina con una sorprendente acumulación de términos religiosos, es decir, de transcripciones conceptualmente seculares de fórmulas sacras e, incluso, devocionales: «hemos de hacer acto de contrición colectiva [...] y así tendremos pan espiritual para nosotros y para nuestra familia» (p. 148). Y todo esto para «renacer y marcar con nuestro sello espiritual una inmensidad de pueblos hermanos»¹⁹

¹⁴ *Idem*, pp. 141-142.

¹⁵ J. Herrero, *Ángel Ganivet: un iluminado*, Madrid, 1966.

¹⁶ *Idem*, p. 142.

¹⁷ G. A. Conradi: «El ideal de la indiferencia creadora en Ángel Ganivet», *Arbor* 32 (1955) pp. 1-20. J. Paulino, «Literatura y autocreación: Ganivet y Unamuno en sus dramas», *RILCE* 13, 2 (1997) pp. 173-199.

¹⁸ Dejo de lado una posible derivación aquí desde Pedro y España al mito de Don Quijote, también citado por Ganivet como el tipo real o imaginado que tienen todos los pueblos y en quien encarnan sus propias cualidades.

¹⁹ *Ibidem*.

El mito sugerido por el término *renacer* —desde la idea previa, ampliamente desarrollada, de la dispersión y decadencia de España— bien puede reconocerse como equivalente al de *resucitar*, con lo cual los llamados por Ganivet alcanzarían ese fin escatológico proclamado por el cristianismo. Y España misma, como entidad espiritual en la historia (la materia) vendría a ser el Cristo (cuerpo espiritual después de la resurrección). Naturalmente, no sostengo que Ganivet afirme esta identidad explícitamente; probablemente ni siquiera estaba presente en su reflexión. Pero la articulación de un pensamiento sobre la falsilla de un dogma y de un lenguaje religioso lleva legítimamente a una identificación de los elementos de uno y otro sistema más allá de la expresa voluntad textual del escritor.

Y creo que en el proceso de secularización que estamos tratando, dentro de la obra de Ganivet, el término más general, englobante, que ocupa el lugar equivalente a la divinidad en el mundo religioso, es el de *misterio*. Claro que este término es también religioso y equivale precisamente al primer atributo de la divinidad; pero en el *Idearium*, Ganivet lo aplica al alma del pueblo, al espíritu de la nación, a esa entidad indefinible pero dinámica. Dios y lo divino no tienen lugar en el pensamiento del *Idearium*, que, por el contrario, se abre con el reconocimiento de que se da un *misterio* en el dogma de la Inmaculada que *enlaza* con el misterio de *nuestra alma nacional*. El misterio de la Virgen, desde la doctrina católica, proviene exclusivamente de su pertenencia al ámbito de lo divino. Es una criatura elegida por Dios para ser la madre de su Hijo; por consiguiente, preservada de pecado. El misterio del alma nacional de Ganivet la constituye igualmente en una entidad sagrada.

Si lo divino está ausente del modelo de interpretación del mundo de Ganivet, tampoco España aparece divinizada. Pero es difícil no percibir que el empleo de un lenguaje religioso, tan propio de una cultura, y tan asentado tradicionalmente, lleva a una sacralización inmediata de su objeto. Así que la secularización retorna en forma de sacralización de lo secular. Volveremos a mencionar esta reversión al final del texto.

Hasta aquí he querido describir solamente el modelo religioso latente en la descripción que Ganivet realiza de la situación española en su *Idearium* y mostrar, por tanto, que se verifica con gran coherencia ese principio del cambio de registro o de expresado referencial, con el abandono de la fe religiosa trascendente para proyectarse sobre otro objeto de carácter socio-histórico. Al mantener un paradigma de nociones y términos genuina y tradicionalmente religiosos para que el discurso quede seriamente impostado, nos encontramos con esta *secularización incompleta* de que habla Gutiérrez Girardot.²⁰ Es decir, la modernidad mantiene secularmente los rasgos y categorías de la época teológica, aplicadas ahora a la cultura. Por esto mismo, hemos de dar también una importancia suma al empleo de estos términos, retrayendo ese modo de hablar de una trivial consideración de tópico o de lenguaje manido, que no tendría entonces ningún valor particular, no sería signo ni siquiera síntoma. Precisamente en una de las cartas a su amigo Seco de Lucena, recogida en el Epistolario de las *Obras Completas*, hace Ganivet un ejercicio de interpretación y un comentario que sí entra de lleno en esta categoría de aplicación de un motivo religioso (en este caso, una parábola evangélica)

²⁰ «Un Baudelaire, un Huysmans, un Barrés, por no hablar de los autores de lengua española, siguieron moviéndose en el ámbito de las imágenes y nociones de la fe perdida. Pero se sirvieron de esas imágenes y nociones para describir fenómenos profanos», *El Modernismo*, p. 28.

a una situación no religiosa e, incluso, cotidiana²¹. Acerca de la historia del hijo pródigo, comenta «que lo mismo es aplicable a la vida espiritual que a la material, a la vida de aquí abajo que a las creencias supramundanas»²². La diferencia es que las expresiones religiosas sólo tienen un sentido en el *Idearium* —y éste no es religioso—, mientras en la carta se mantiene abierta la posibilidad de una doble interpretación en que no se pierde el valor religioso, sólo se adapta análogamente.

Avanzando un paso más en esta exposición, y saliendo ya del mero comentario al texto, podemos pensar que si los términos religiosos sólo tienen un sentido no religioso en el *Idearium*, es porque Ganimet carece en absoluto, tal como lo reconoce explícitamente en sus escritos, de cualquier perspectiva de trascendencia divina. Así, en la carta XXII afirma sin vacilación que los dioses son creaciones humanas: «Lo real es que toda esa caterva de dioses ha salido de nuestro meollo, unos más divinos y otros más humanizados, el más humano, Jesús; y lo real es que nosotros los occidentales a éste nos agregamos, por ser el último en el orden del tiempo y en el de la posibilidad. Hoy ya los dioses que nos formamos somos nosotros mismos, como pensaba Feuerbach...»²³ Parece innecesaria cualquier glosa, ante la rotundidad de la afirmación. Si acaso, notemos que Jesús no está fuera de la serie, aunque aparezca destacado... A esto cabe añadir algunos matices y desarrollos complementarios, tomados de otros pasajes. Por ejemplo, la comprensión del catolicismo como fenómeno exclusivamente histórico y dispuesto, pues, a terminar en un plazo que ya se adivina, unos dos o tres siglos, tras el cual no quedará de él más que el recuerdo histórico²⁴.

Es también curioso constatar —aunque sea marginalmente— que estos juicios brotan al valorar la situación contemporánea de la iglesia católica. Advierte confusión y deterioro, provocados por la falta de verdadero espíritu; y da cuenta de la crisis del modernismo al comentar la tensión entre los diplomáticos o conservadores (*integrados*) y una minoría radical, entusiasta, incluso intransigente.

Finalmente, en la carta XXX Ganimet vuelve a manifestar de manera general y de manera muy personal su increencia. Primero, al repetir, incluso con insistencia, que la vida individual no tiene ningún fin que cumplir (sólo cumplimos los fines de conservación y reproducción de la especie)²⁵; segundo, al reconocer que no hace profesión de santidad en su conducta, ni siquiera de rectitud, ya que no es cristiano: «cuando se es cristiano hay que serlo como San Francisco de Asís»²⁶.

Me parece importante, para el sentido del presente trabajo, dejar, pues, una vez

²¹ Del mismo modo, podría añadir, que se aplican de modo trivial en la paretis católica situaciones o acontecimientos de la vida cotidiana como alegorías de lo religioso.

²² Véase Carta XIX en *Obras completas*, vol. II. Madrid, 1961, p. 948. Citaremos desde ahora por esta edición, excepto el *Idearium*.

²³ *Idem*, pp. 975-976.

²⁴ *Idem*, Carta XXVII, pp. 991-992.

²⁵ *Idem*, Carta XXI, pp. 1009 y 1014.

²⁶ *Idem*, 1011.

más, constancia de la increencia reconocida de Ganivet, que podríamos considerar incluso indiferencia radical ante la religión como fenómeno, más allá de su configuración histórica y de su influencia como acervo formante de la cultura española. Si afirma «ni tú ni yo podemos ver el cielo con los ojos de un místico» (que aquí equivale a religioso), también escribe que «hay un sentimiento más profundo que el religioso, que es evolutivo y relativamente nuevo: el sentimiento de la Naturaleza, dentro de la que comprendo yo todos los elementos exteriores que han contribuido a formarnos...»²⁷ Si su actitud es increyente y su consideración de la religión sociológica, ¿por qué emplea —como hemos descrito— esas categorías del cristianismo? Habrá que adjudicarlas a una razón de tradición cultural y a que expresan adecuadamente el valor ideal y dinámico —creador, autocreador— de su doctrina.

Sin embargo, en el minucioso trabajo de Marie Laffranque se dibuja otra perspectiva que hemos de tomar en cuenta. Según ella, Ganivet, que declara perdida su fe, no puede sentirse vinculado al proyecto cristiano católico; pero, idealista y convencido de la fuerza impulsora de esa fe, se adhiere al cristianismo como un valor humano que propone un modelo de convivencia y de sociedad. En este sentido, Ganivet siente y piensa desde el cristianismo.

Si esta teoría añade un aspecto importante, lo hace, así lo creo, para corroborar la tendencia que aquí estamos analizando y describiendo. No la contradice, sino la completa. Ganivet sigue dentro de ese ámbito de las ideas e imágenes religiosas heredadas. Pensar desde el cristianismo, sin fe, y ver en él un modelo humano lleva a la secularización de la religión en la teoría, en el pensamiento, y a aprovechar, para otro fin, el potencial simbólico que las imágenes religiosas populares hayan podido acumular. De nuevo advertimos que el cristianismo aporta a Ganivet, en su tarea de pensar lo genuinamente español, un modelo general de interpretación. Pues difícilmente puede ser descrito con criterios racionales lo que no existe y sólo aparece como una utopía que trata de leer el pasado en función del presente y, sobre todo, del futuro.

Y de este modo llegamos a aproximarnos más precisamente, en una segunda parte del trabajo, al empleo que hace Ganivet, en su texto, de una imagen tradicional, quizás la más hõndamente arraigada en el arte y la piedad populares: la de la Virgen Inmaculada. He tenido de mencionarla ya antes. Pero, desde luego, dada su importancia, merece que se analicen los caracteres con que se presenta, en conexión, además, como hemos anticipado, con *El escultor de su alma*. Ya advertí que en el *Idearium* la mención de la Inmaculada tienen un poder de representación colectivo, nacional, mientras que en *El escultor* se refiere a una proyección del espíritu individual, el del artista como héroe moderno, inquieto en su movimiento hacia el absoluto, que pretende esculpirse interiormente, es decir, hacerse su alma. Me parece interesante insistir en esta diferencia de colectivo e individual, porque hace resaltar, por contraste, lo común del pensamiento y reafirma la insistencia de Ganivet, entre 1896 y 1898, en esa figura mariana como síntesis y culminación de su pensamiento.

Creo que la presencia de sendos párrafos, al comienzo exacto y hacia el fin del *Idearium*, dedicados a la imagen de la Virgen le confiere una gran relevancia, que aumenta todavía al ser explicada, con cierta demora, en *El porvenir de España*:

²⁷ *Idem*, Carta XIX, p. 949.

Muchas veces, reflexionando sobre el apasionamiento con que España ha defendido y proclamado el dogma de la Concepción Inmaculada, se me ha ocurrido pensar que en el fondo de ese dogma debía de haber algún misterio que por ocultos caminos se enlazara con el misterio de nuestra alma nacional²⁸.

Así arranca el texto del *Idearium*. Y, como ya dije, el misterio mariano para Ganivet no es el definido por el dogma (pues no tiene una posición creyente), sino la relación entre la figura religiosa y el *alma de la nación*, que hace de aquélla la representación objetiva, plástica, exterior, de este principio interior y místico. Y así lo confirma estrictamente en *El porvenir de España* al aceptar que la fusión de virginidad y concepción inmaculada —bastante evidente en su texto inicial— puede parecer una confusión. Pero que es así como lo ha sentido el pueblo español, y, por tanto, su error, si lo hubo, fue fecundo, pues expresaba exactamente lo que había querido decir:

El pueblo español ve en ese misterio no sólo el de la concepción y el de la virginidad, sino el misterio de toda una vida. Hay un dogma escrito inmutable y otro vivo, creado por el genio popular. // También los pueblos tienen sus dogmas, expresiones seculares de su espíritu²⁹.

Para analizar e interpretar esta relación entre la figura de la Virgen y el alma de España será preciso establecer todavía dos principios o premisas del pensamiento de Ganivet que proyectan luz sobre este fenómeno de la secularización de la religión y, por tanto, de sus imágenes.

El primer principio es que Ganivet, en su afirmación absoluta del idealismo, tiende a despreciar lo carnal y material (considerando incluido en este aspecto desde su experiencia erótica con Amelia y otras mujeres hasta su dieta vegetariana o su falta de calor *artificial* en una habitación a seis grados bajo cero). La Inmaculada es para él —y, según él, para el pueblo español— la Virgen, es decir, la que está limpia de contaminación carnal y material. En la contraposición materia/espíritu es éste el que configura y modela la realidad; pero como ésta es en verdad resistente, la imagen religiosa, como figura ideal, viene a resultar un poderoso símbolo que afirma aquello que no parece alcanzable, que supera el *vergonzoso dualismo*, en palabras de Javier Herrero. Y también es así en el drama antes citado, *El escultor de su alma*, pues la hija que es Alma (el alma) sólo alcanza un grado de pureza inmaterial (divinización) al quedar virginalmente intacta, libre del grosero deseo carnal de su padre. El mismo

²⁸ A. Ganivet, *Idearium español*, op. cit., p. 9. Este tema ha sido objeto de varios trabajos y comentarios. Desde luego, en el libro citado de Javier Herrero y en su artículo de *RILCE* (ver nota 3), aunque desde otra perspectiva. Hay que recordar también del mismo: "Spain as Virgin: Radical Traditionalism in Angel Ganivet", *Homenaje a Juan López Morillas*, Madrid, 1982, pp. 247-256, *convergente con este mismo estudio*. Y más alejado, Matias Montes Huidobro: "El dogma de la Inmaculada Concepción como interpretación de la mujer en la obra de Ganivet", *Duquesne Hispanic Review* 13, 1968, pp. 9-25

²⁹ A. Ganivet, *Idearium español*. *El porvenir de España*, op. cit., p. 156.

Herrero escribe, refiriéndose al personaje de Alma, que «esa imagen —que es la Inmaculada— representa la pureza de la Idea, que no debe ser contaminada por las fétidas emanaciones de la carne»³⁰.

Este primer principio, pues, nos habla de un contenido o aspecto semántico de la imagen. Esencialmente significa aquello que representa: la pureza absoluta como determinante de la verdad ideal. El segundo, en cambio, nos ofrece la adecuada perspectiva formal y hermenéutica para su interpretación, dentro de la obra de Ganivet. Según él, la función de las imágenes religiosas no radica en su identidad como objetos de culto o representaciones de la fe, sino en su valor social, de presentación colectiva en el imaginario de un pueblo. Así lo afirma en el texto citado de *El porvenir de España*: «El pueblo español ve en este misterio [...] el misterio de toda una vida. Hay un dogma vivo, creado por el genio popular».

Pero todavía de modo más general, y no estrictamente referido a esta representación mariana, con un valor teórico e interpretativo mayor, encontramos el mismo principio enunciado con claridad en un pasaje de sus cartas. Dice así:

Yo soy más radical que Renán en este punto, y llego a un término opuesto. Se puede negar todo valor positivo a la religión y protestar contra sus injerencias prácticas, pero admitir íntegro su sentido ideal y no retocarlo con pinceladas críticas³¹.

Parece que esto es exactamente lo que hace al emplear de manera tan destacada la referencia a la Inmaculada Concepción: prescindir del *valor positivo*, es decir, del contenido estricto del dogma, tal como se enuncia en las fórmulas doctrinales, hasta llegar sin rebozo a la (con)fusión de los dogmas, para aceptar *sin retoques* el valor ideal, o sea, sugestivo, inmaterial, emotivo de la imagen, es decir, de la figura, la representación, como símbolo recreado por la conciencia del pueblo y en el cual éste se reconoce, no como en un espejo sino como en una proyección indefinible mediante concepto o término verbal adecuado.

Todo esto equivale a decir que acepta el valor de la imagen religiosa, pero secularizado, y la explica en función de este nuevo significado que es su dimensión social y nacional. Como complemento que refuerza esta lectura, podemos recordar las explicaciones que añade en la carta citada: «Júpiter y Venus tienen una significación ideal [...] sin ser pagano se puede desear una Venus más perfecta que la clásica, y sin ser cristiano se puede aspirar a un Jesús más divino que el que ha formado la tradición».

Llegamos con esto a un término del camino. La secularización religiosa —como expresión de la crisis del pensamiento occidental en la modernidad— parece no sólo anunciarse, sino realizarse con claridad en los textos más importantes de Ganivet. Secularización es que los modelos religiosos se empleen sistemáticamente para describir procesos no religiosos, sino expresamente histórico-sociales. Ahora bien, ¿qué virtualidad podemos encontrar en la imagen de la Virgen para que Ganivet la haya

³⁰ Javier Herrero, *op. cit.*, p. 249. Una buena parte del libro, especialmente en sus primeros capítulos, está dedicada a desarrollar estas ideas, ya presentes en su artículo previo “Ángel Ganivet, humanista y místico”, *Revista de Occidente* 11 (1965) pp. 342-365.

³¹ “Carta II, de 10 de mayo de 1893”, *Obras completas, op. cit.*, p. 826.

tomado de manera particular? Habrá que suponer que encierra aspectos que sólo ella puede contener, al menos, de un modo tan perfecto estética e imaginariamente.

Creo que, aún provisionalmente, podemos encontrar tres motivos que justifican esta preferencia por parte del escritor granadino.

El primero es el más fundamental y ya lo he adelantado: la Inmaculada es una imagen que, en su misma plástica, vinculada a Andalucía por los lienzos de Murillo y otros pintores, en su proximidad femenina y en su ternura, alcanza a expresar la total espiritualización de lo material o lo absoluto entrañable en lo histórico. El pueblo se vinculó al dogma de la Inmaculada porque es una creación suya (al margen de la doctrina oficial): en él cifró idealmente su unidad interior, su identidad perdida a causa de un devenir histórico equivocado. Éste es el carácter que Ganivet atribuye al mismo desarrollo dogmático:

que acaso ese dogma era el símbolo, ¡símbolo admirable!, de nuestra propia vida, en la que, tras larga y penosa labor de maternidad, venimos a hallarnos a la vejez con el espíritu virgen³².

El segundo motivo se deduce también de la pretensión que tiene Ganivet al escribir el *Idearium*: revisar esa evolución histórico-cultural de España para explicar cómo se ha desviado, saliendo en su afán conquistador, equivalente a la maternidad, de su propio centro o configuración ideal. Pero en esto alienta una aspiración hacia el futuro, pues la propuesta de Ganivet es una exhortación, para el regreso a su espíritu virgen. De este modo, la imagen le sirve de visión anticipadora de lo que todavía no es; la forma estética encierra la intuición del ideal al que se tiende como impulso, como autocreación, tal como propone en el caso de Pedro Mártir, el escultor que contempla a su hija, su Alma divinizada, y queda entonces immortalizado asimismo en piedra. Y aquí reside el enlace exacto con el final de la primera parte de este trabajo

Si la imagen de la Madre Inmaculada representa la desviación histórica de la nación, la misma como Virgen Inmaculada será el modelo de un futuro ideal, que anuncia en el *Idearium*: «... como la fuerza impulsora está en la constitución natural étnica o psíquica que los diversos cruces han dado al tipo español, tal como hoy existe, debemos confiar en el porvenir»³³; y de modo más expreso y evidente: «Yo tengo fe en el porvenir espiritual de España [...] Porque en nuestros trabajos tendremos de nuestra parte una fuerza hoy desconocida, que vive en estado latente en nuestra nación, al modo que en el símil con que comencé este libro vivían en el alma de la mujer casada contra su gusto y madre fecundísima contra su deseo, los nobles y puros sentimientos de la virginidad»³⁴.

Así la imagen es esencial como símbolo que permite ver y experimentar no conceptualmente, en su pura presencia, lo que, por ser fuerza latente, aún no existe, y lo que en el presente es contradicción, expresada en la dualidad de virgen y madre (que

³² *Idearium español*, p. 9

³³ *Idem*, p. 146.

³⁴ *Idem*, p. 144. En este caso, me permito subrayar algunas palabras

contiene otras dualidades: humano/divino, presente/futuro, material/espiritual, histórico/atemporal).

Esto lo consigue de manera eminente porque en tal imagen se reúne el valor del arte y el de la religión. Ganivet afirma expresamente: «La síntesis espiritual de un país es su arte»; y, en general, no aprecia una supremacía de la religión sobre el arte o del arte sobre la ciencia, porque «en el fondo, ciencia, arte y religión son la misma cosa: la ciencia interpreta la realidad mediante fórmulas, el arte mediante imágenes y la religión mediante símbolos»³⁵. Dejando aparte la ciencia, es evidente que la imagen mariana conjuga la expresión artística más elaborada y el simbolismo más vital. Arte y Religión unidos dan la mejor y más compleja forma de la síntesis espiritual que Ganivet quería desarrollar. Y en esto encuentra su fundamento:

Nuestro espíritu es religioso y es artístico, y la religión muchas veces se confunde con el arte. A su vez, el fondo del arte es la religión en su sentido más elevado, el misticismo³⁶.

La dualidad de Virgen y Madre permite a Ganivet esa fusión de las dos dimensiones del dogma mariano, el de la concepción inmaculada (de María) y el de la concepción virginal (de Jesús), con la proyección de su doctrina que vincula el aspecto maternal a la materia, la naturaleza y la historia, y el aspecto virginal al espíritu, lo inmaterial y puro. Inmediatamente se puede plantear una referencia a la simbología al observar que los *conceptos* están, en realidad, reproduciendo el doble principio del arquetipo de la mujer en muchas religiones y culturas. Lo que Ganivet estaría haciendo es devolver la figura de María a su base simbólica tradicional y leer desde ahí su significado dentro de su particular sistema interpretativo. Sin entrar a describir ese sugestivo territorio, que nos llevaría a la revisión del simbolismo cultural, transmitido en ritos, leyendas e imágenes, dejemos finalmente y una vez más constancia de que esa imagen —donde lo artístico y religioso se (con)funden— viene a ser la representación numinosa y sacral de una España ideal. Más aún, la representación única de que dispone Ganivet. Y, por tanto, su interpretación socio-histórica de la realidad nacional termina por encontrar su fuerza en su misterio, y, más que en los conceptos, sería en el lenguaje religioso (verbal o artístico) donde paradójicamente radicaría la permanente fascinación de esta interpretación secular.

³⁵ *Idem*, p. 144. En este caso, me permito subrayar algunas palabras

³⁶ *Idem*, p. 63.