BRUJULA PARA LEER

«EL PROBLEMA DE LA CULTURA AMERICANA»

La lectura del libro de Alberto Zum Felde (1) pone de nuevo en actualidad el tema de la cultura americana, siempre vigente y vivo, pero que alcanzó un punto álgido con la aparición, en 1943, del libro que ahora vamos a comentar. Y no ocultamos, al iniciar la escritura, un temor casi religioso a caer en ese grave pecado que censura Felde en su libro y que, según él, es tan abundante en América: el pecado de glosar las lecturas y hacer un «tejido habilidoso de citas». Aunque, en este caso, nos sea preciso empezar confesando carencia de habilidad.

Sin embargo, la importancia misma de la obra requiere la denigrada glosa y, por otra parte, estamos seguros de obtener del autor el indulto al delito de comentarle.

El problema de la cultura americana, que ya tentó en su tiempo a las plumas de Sarmiento, Rodó, Vasconcelos y otros muchos, no está aún definido ni dilucidado. Zum Felde podía haber visto este problema certeramente: «Puesto que vivimos todavía —dice (p. 9)—, en estas tierras, en un tiempo de indefinición, todo cuanto hacemos —y cuanto pensamos— es fruto de inmadurez histórica, destinado a quedar sumergido en la penumbra de una adolescencia espiritual.» Claro es que el crítico uruguayo atribuye esta indefinición a la cultura americana misma, definiéndola así como indefinida, mientras que nosotros no atribuímos la inde-

(1) Zum Felde, Alberto: *El problema de la cultura americana.* Buenos Aires, Editorial Losada, S. A. (1943), 233 pág.

finición a la cultura, sino al problema planteado sobre lo que esa cultura es.

Así, podemos anotar ya desde el principio un error de apreciación en el libro de Zum Felde. La obra, quizá por reflejar una postura demasiado nítida y afirmativa en problema tan oscuro, está llena de exageraciones. En primer lugar, el mismo planteamiento del problema conduce a error. «Los *primitivos* —dice Felde (p. 10)— son aquellos en quienes primero se manifiesta la expresión original del genio propio de su edad y de su pueblo.» Ahora bien, ¿ha tenido América sus primitivos? En efecto, este enfoque desplaza el problema del terreno puramente objetivo para catalogarlo como un «imperativo ontológico», identificándolo así con «el problema de la entidad del hombre americano en sí mismo». De este modo, negado el genio propio a los pueblos sudamericanos, se niegan también, como consecuencia, los rasgos espirituales definidos de los hombres que forman esos pueblos, haciendo, en definitiva, responsables a aquéllos de esa carencia de genio en los pueblos. Y he aquí ya cómo, según decíamos, el planteamiento del problema induce al error por exageración, ya que no sólo se niega el genio al pueblo, sino también a cada uno de los hombres que lo forman.

Así, según Zum Felde, Rubén Darío es un «indio afrancesado»; el americanismo literario, un «trasunto de un realismo de categoría predominantemente geográfica»; la novelística, que ha conseguido obras de gran valor —*La Vorágine, Don Segundo Sombra, Doña Bárbara, Huacipango*—, no llega a ser «la expresión espiritual del hombre americano en su realidad intrínseca»; la poesía americana oscila sólo entre las modas de París y el clasicismo español (ps. 59-61), y, en fin, los académicos de Estocolmo consideran a América del Sur como «un lejano suburbio de la civilización» (p. 35, nota 1).

Lo manifiesto y claro del error haría innecesaria toda glosa. Pero no queremos dejar de rehabilitar la memoria de Rubén y deshacer el apóstrofe casi insultante con que se le moteja. Nuestras razones serán brevísimas. Sólo nos basta con invitar al escritor uruguayo a pasar sus ojos por la poesía azteca, en la que puede ver la raíz de la inspiración rubeniana y, a través del poeta nicaragüense, la de un buen sector de la poesía moderna, del movimiento llamado «modernismo». Además, como dice Roque Esteban Scarpa (2), «la conciencia de América ha dado, por otra parte, la realización plástica de novelas que responden a una interpretación airada, viril, de esta lucha del hombre contra las condiciones sociales o la naturaleza violenta e inexorable». Pensemos, por ejemplo, en Ciro Alegría y Eustasio Rivera, además de los ya indicados por Felde. Por último, observemos la evidente exageración que implica la idea atribuída a la Academia Sueca. Es cierto que cuando Zum Felde escribía, aún no habían concedido el Premio Nobel a Gabriela

---

(2) En su libro *Lecturas americanas* (Santiago de Chile), Edit. Zig-Zag, S. A. (1944), p. 13.

Mistral. Pero, en todo caso, el hecho de habérselo concedido poco después, indica que los académicos de Estocolmo, cuando Zum Felde publicó su libro, no consideraban a la América del Sur como un barrio bajo de la civilización.

Pero aún no son bastantes, para el escritor uruguayo, las negaciones expuestas. Tampoco —son sus palabras— se puede buscar el «rasgo íntimo, original» de lo americano en la «originalidad geográfica» y el «regionalismo típico», pues todo esto va muriendo a medida que avanza la «civilización occidental». Es que no tiene en cuenta Felde que, pese a todo, algo de la esencia, de la entidad de los pueblos está en su tipismo y en su originalidad geográfica. Y que, por tanto, es preciso guardar cuidadosamente ese tipismo y esa originalidad frente a los avances del *progreso material*—no civilización, como él dice: los rascacielos, los teléfonos, los cuartos de baño, no son la civilización—, que es el agente destructor. Así, pues, si el progreso «va dando muerte sin gloria, callada y vergonzante muerte a todo lo característico de nuestro americanismo literario», lo que se precisa no es desechar lo característico americano, sino preservarlo de ese progreso nocivo y conservar esa originalidad ibero-criolla que se destruye. Hay que volver a las fuentes originales y esas fuentes —como veremos— están en la Hispanidad. Y, así, no es locura —a pesar de Zum Felde—, buscar el carácter americano en esas fuentes, puesto que ellas no están en «el polvo movedizo del tiempo», sino en la naturaleza y en el ser íntimo y el alma de los hombres, que no cambian por mucha técnica que quiera avasallarlos. No olvidemos que la técnica está para el servicio del hombre, no el hombre para el servicio de la técnica.

Y hay algo más. Inmediatamente después, en un párrafo largo, pero muy significativo, sale a luz, desnudo y claro, el error más profundo. Oigamos:

«Es absurdo —dolorosa y vanamente absurdo— que cuando queremos presumir de originalidad, tengamos que recurrir al indio incaico, si es en los Andes; y si es en el Plata, al gaucho: fantasmas del ayer, del anteayer; otra posición falsa.

»El Imperio Incaico es cosa que no nos pertenece. Su uso es de una evidente impropiedad, casi un abuso. El mundo precolombino no ha existido como realidad histórica *nuestra;* aquello murió cuando nacimos; y nacimos, justamente, poque aquello murió. La civilización hispánica de la cual procedemos íntegramente —el Genesis colonial— se erigió sobre sus despojos. Nuestra historia comienza con la Conquista; lo anterior —otro mundo— fué borrado de la faz de la tierra y de la historia; el indio, puesto por nuestros padres al margen de la vida civil, furtivo desde entonces como una sombra, callado para siempre como un muerto, reducido a condición de *felha,* no intervino ya más en el proceso histórico de América. Y su raza está ahí, aún sumida en su noche, esperando el acto reivindicatorio de nuestra conciencia, que la retorne, si es posible, a la condición humana.» (P. 68.)

Como se ve, la profundísima desviación que a estas palabras aleja de la verdad, hace ineludible la transcripción del párrafo y su

glosa. El mundo y la historia son, para Zum Felde, una pizarra sobre la cual dos manos escriben y borran sucesivamente. Así, la tiza de una civilización desaparece bajo la esponja de la siguiente, que, a su vez, escribe en el mismo sitio otras palabras que borrará la cultura inmediatamente posterior. Y, como en los encerados, pasada la esponja, no queda rasgo alguno. Pero la historia —para bien o para mal— no es esto. No hay cultura que desparezca, convertida en polvo de nada por la mano aniquilante de la cultura sucesora. Y, por lo que respecta a nuestro caso concreto, hace falta recordar a Felde que el mundo precolombino no murió, no fué borrado por la Conquista. La civilización hispánica, de la cual, en efecto, procedemos —hispanoamericanos y españoles—, no es sólo española, sino mestiza de indio y de español. Nuestros padres —los padres del autor y los nuestros— no borraron al indio de la vida civil, ni fué éste una sombra atormentada y fantasmal que asistiera a su propio sepelio. El indio fué incorporado por España a su proceso civilizador y en este proceso tomó parte como elemento fundamental. Porque si España dió a América muchas cosas, hay otras que América dió a España, y de esta unión mutua, entregándose el español al indio y el indio al español, nació esa civilización hispánica, esa comunidad hispánica que es la raíz y la entelequia de nuestro destino. Por eso América, perdida su entidad —lo veremos después— por la infiltración sajona y francesa, tiene que volver —está volviendo—, para encontrarse a sí misma, a la comunidad mestiza hispanoamericana, a la Hispanidad, tal como se entiende con mirada limpia y corazón abierto.

No deja de ser extraño que Zum Felde, que enfoca bien, en este sentido, el fenómeno de Rosas —«dique al europeísmo», le llama atinadamente— no vea con claridad los demás aspectos. El *europeísmo* no era España, sino la cultura protestante —sajona— o tocada de protestantismo —francesa—. A ella se opuso Rosas y, aunque es cierto que el dictador representó, en parte al menos, la tendencia contraria —quizá haya cierto indigenismo en su culto al gaucho—, no es menos claro tampoco que había empezado ya, cuando cayó, a superar esa postura. Y así lo han entendido actualmente los rosistas, con su amor a la nacionalidad y a la comunidad hispánica.

No es, pues, el americano un pueblo sin «tradición de estilo». Por el contrario, tiene tradición y estilo en todo. Tradición y estilo mestizos; estilo y tradición de «caballero cristiano a la jineta» que «vive desviviéndose», como grabó para siempre el inolvidable García Morente. El error está en considerar a España, respecto a América, en el mismo plano o desde igual distancia de enfoque que a Inglaterra o Francia. La tradición aborigen no fué muerta por la Conquista. La Conquista enlazó a ella lo aborigen, creando así la tradición bilateral: española —no europea— e india, mestiza, que es la esencia de Hispanoamérica. Su esencia y su salvación. Por eso España no es extranjera en América, ni tampoco América lo es en España. Porque sus respectivos estilos y tradiciones son uno y el mismo.

Zum Felde no ha visto nada de esto. De ahí que caiga constantemente en el mismo error. «Toda nuestra cultura hasta hoy —dice (página 77)— ... es europea.» Olvida el autor que la cultura europea, desde Lutero hasta nuestros días, está dividida en dos sectores de signo y sentido diferentes y contrarios: la cultura protestante y la cultura católica, predominantemente española esta última. Pues bien: la cultura que llegó a América con la conquista fué la cultura católica. Esta, al fundirse —con lazos más íntimos que los puramente externos— con la cultura indígena, dió lugar a la auténtica cultura hispanoamericana, mestiza. Y sólo cuando ésta fué repudiada y sustituída por la *europea*, no hispánica y de signo protestante, América abandonó su destino e hizo una como renuncia de su propia entidad —punto medio, valga la expresión—, para ir a caer en uno de estos dos extremos: indigenismo o europeísmo protestante, igualmente separados ambos de la propia esencia hispanoamericana.

Vemos, pues, que América no está en posición colonial respecto a Europa, como no lo está España. Empero, Zum Felde insiste (página 33): «Nos sentimos formando parte del conjunto de la civilización occidental, pero en forma tan secundaria, supeditada y menesterosa, que sólo nos atrevemos a adoptar con culto reverente, los valores de producción *standard* que nos llegan de los centros de ultramar. Pensamos con las cabezas de los profesores europeos.» Si todo esto expresa una confesión personal, alabamos la sinceridad de Zum Felde. En otro caso, tenemos que decir que su error llega a lo absurdo.

Y entremos ya en la fase final, pero muy importante, de nuestro comentario. El nacionalismo y la Hispanidad —esos dos, según Felde, enemigos del destino sudamericano— nos van a dar ocasión de sacar de nuevo a la luz los errores —de detalle y de bulto—, en que incurre el ilustre uruguayo.

Reconozcamos que la cultura, considerada desde cierto punto de vista, es universal. Así diríamos en el sentido de válida para todos. Pero también es nacional: cultura española, cultura francesa, cultura americana, que es la perspectiva o como el sello que cada pueblo imprime a sus creaciones. Ahora bien, ¿vicia y malea el nacionalismo los valores de un pueblo, como quiere Zum Felde? No, en absoluto. No caigamos nosotros en el error de confundir, dentro del nacionalismo, el culto a los valores espirituales del pueblo con su ambición de dominio político. Esto es lo que hace Felde. Por eso, desde su atrincheramiento *europeizante*, puede confundir el falangismo con la Hispanidad. Esto, sobre todo, demuestra un amplio y extenso desconocimiento de la historia general de la cultura. En caso contrario, Zum Felde sabría que el término *hispanidad* se maneja desde los años finales del siglo pasado, cuando Unamuno lo creara, y ha sido generalizado por Vizcarra y determinado su contenido por Maeztu y García Morente, ninguno de los cuales es precisamente falangista. No olvide, además, el ilustre escritor que Hispanidad es un concepto que supera el ámbito de lo nacional, porque es católico, ecuménico. Si la Hispanidad representa una

política, podríamos decir que es la única política mundial que ha habido en la Historia desde los tiempos del Emperador Carlos de Europa. Política universal, porque está sustentada —como dice Morente—por una idea universal del hombre: la idea católica y española.

La idea de Hispanidad no es, como vemos, nacionalista. Pero tampoco es «continental», ni lo continental da «a ciertos hechos y figuras, sentido de universalidad americana». Lo que da universalidad es lo universal, no lo continental, y la única idea supracontinental y ecuménica es la idea católica de la Hispanidad. No es preciso, pues, buscar otra idea —la americanidad, como quiere Zum Felde— para conseguir esa universalidad. La Hispanidad es universal para españoles y americanos; la Americanidad es universal para americanos y españoles. Es que los dos conceptos —Americanidad o Hispanidad— se confunden, encierran una misma idea. ¿Y para qué crear nuevos términos cuando se tienen ya los precisos y éstos son buenos? Porque la Hispanidad no implica ninguna hegemonía de España sobre América, sino, todo lo más, la hegemonía del mundo hispánico —España e Hispanoamérica— sobre el *otro mundo*, sobre el mundo que se fué con Lutero. Y esa hegemonía no es otra cosa que la «Cristiandad ejemplo y guía» de que hablara el Santo Padre. La Cristiandad, que no implica otra política que la política de Dios y el gobierno de Cristo, como dijera nuestro hispánico Quevedo.

Nada de esto tiene en cuenta Zum Felde en su libro, precisamente por olvidar que el camino de América y el camino de España es uno solo y el mismo. Es el camino de Grecia, de Roma, de Europa, pero a través de España; el camino de la cultura occidental puesta al socaire de las cúpulas de San Pedro y de Santiago, que dieron a la cultura la Universalidad católica e hispana. Lo ha olvidado también por creer que Francia es «el órgano de imperialidad universal». Pero Francia no ha representado nunca esa Universalidad, sino justamente lo contrario: el nacionalismo estrecho de que reniega Zum Felde; un nacionalismo aliado con los turcos, con los protestantes y con todas las fuerzas que se oponían a la restauración de la Unidad europea, defendida y representada por Carlos V y sus sucesores de la dinastía habsburguesa; esa Unidad vencedora de Mühlberg y derrotada en Rocroy. Y no se olvide que el nacionalismo moderno —según explica Belloc atinadamente— es obra de Francia, por las manos y el talento de aquel grande y nefasto hombre —nefasto para la Universalidad— que se llamó Armando-Juan de Richelieu.

Frente a toda esta división nacionalista, el camino integrador y unitario es la Hispanidad: la universalidad de España que se fundió con América y creó la universalidad Hispano-Americana, por designio de Dios y por voluntad propia. Por eso, la entidad de América hay que buscarla en Hispano-América, no en Latino-América. En efecto, como dice Zum Felde (p. 55), «la entidad no puede venir

de afuera: es una afirmación vertical». Viene de dentro, introspectivamente. Pero lo que hay dentro es Hispano-América, mestizaje de español y americano, universalidad de los pueblos que rezan a Cristo.

JAIME DELGADO.

«LA PRUDENCIA POLITICA»

El abrir un libro ya muy leído y sobre el que se han vertido muchas palabras lleva consigo una predisposición favorable o adversa. El libro propiamente tal crea en torno suyo una polémica. Y de ella queda en los casos extremos prestigiado o al margen de la corriente cultural. En el primer caso se encuentra *La Prudencia Política* de Leopoldo Eulogio Palacios (1) al dar a la luz pública el Instituto de Estudios Políticos su segunda edición.

No obstante, la obra de Palacios «entra» en el lector y le hace tomar posiciones propias desde las primeras páginas al sentirse llevado por la claridad de la exposición—«destilando gotas de lógica»—y lo incontrovertible de los argumentos contrapuntados por la galanura de la prosa. De esto dice bastante el ser Premio Nacional de Literatura.

«Este libro nace con el intento de conciliar dos posturas antagónicas de la política: el oportunismo y el doctrinarismo». Con estas palabras plantea el autor el problema que, a través del «opúsculo», como llama a su libro, va a desenvolver. Bien está esto a guisa de introducción. Pero no es avanzar por la vía fácil del eclecticismo lo que hace Palacios, sino construir de nueva planta su sistema.

Quizá la causa íntima de la obra puede verse en «el hecho de que la política ande por el mundo desprestigiada». Este destino errante y triste de las grandes dimensiones humanas, como le ocurre también al Derecho, entre los incultos, los menos cultos y algún que otro erudito, releva de su sosiego a plumas valientes como la de Palacios para reivindicar su sentido, para definirlas o delimitarlas sin falseamiento ni trueque. De aquí la necesidad de reelaborar materiales y afilar instrumentos—léanse conceptos y sentidos—. De aquí que del libro que glosamos vayan surgiendo palabras antiguas con un alcance resucitado. Conceptos olvidados, con una nueva energía penetrante.

A este camino, viejo y nuevo, encontrado a la luz de la verdad y al calor de la fe, le llama el autor—aun confesando su horror al vocablo—*prudencialismo*. El prudencialismo no es, sin embargo, «un

(1) *La Prudencia Política*, de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.—Instituto de Estudios Políticos, 2.ª edición, 1945.

sistema positivo e histórico de gobierno», sino, como las dos tendencias que combate, «formas de concebir el encaminamiento de los negocios políticos de un pueblo». Parece como si, transfiriéndolo a un sistema, nos tradujese Palacios la definición personal de la «manera de ser».

Ya lanzados hacia la solución, después de amojonar estos puntos, hay que disecar en primer lugar los tumores del doctrinarismo. Y para oponerse a él, nada como pulsar principios de la escolástica y distinguir sus matices. Desenmarañando los cabos irán saliendo las hebras. Aquí la diferencia entre lo especulable y lo operable, entre el objeto de un reflejo en la facultad de poseer verdades necesarias de las que el hombre queda prendido, quiera o no, y el objeto de la verdad práctica que el hombre tiene que realizar en cada momento de su vida.

La política es uno de esos objetos que pueden ser o no ser, en dependencia de nosotros. Es acción, no especulación. Sólo la especulación política se concibe como Ciencia. Y por ser operable depende del albedrío humano en su ejercicio y especificación. De ahí la ductilidad de la política y su oposición esencial a la inmutabilidad del doctrinarismo.

Y de la distinción operativa como premisa, brota la que nos ha de servir para arremeter contra el oportunismo. Lo operable tiene dos aspectos: lo factible, es decir, lo operable en el exterior del hombre, valuable por su rendimiento material; y lo agible: la actividad ejercida dentro del hombre mismo considerada bajo un rasero moral. Cada una de estas dos manifestaciones de lo operable tiene su norma: el arte, para lo factible; para lo agible, la prudencia.

No importa la desproporción moderna entre rendimiento material y valor ético. El acto humano es siempre una realidad moral que se impone al éxito exterior. Es el eco martilleante de estas palabras, no por conocidas menos agudas: «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su alma?»

«Este es el oficio que ha de tener la política...: conseguir que se otorgue a lo humano primacía sobre lo mecánico.» De ahí que se hunda el maquiavelismo oportunista en esta concepción humana de la política cristianamente aderezada. Sin valor alguno las dos deformaciones de la política, se puede decir: «La prudencia política es la única tabla de salvación para el individuo y la sociedad contemporánea.»

Ya desembocando en la prudencia, describe Palacios la esfera en que se desenvuelve y atomiza sus componentes. En lo alto de las formas de conocimiento racional está la sindéresis que versa sobre los primeros principios que dirigen nuestra conducta. La actuación de ese hábito es la ley natural. Más abajo, en el rango de las conclusiones de la sindéresis, pero aun con valor de universales, habita la ciencia moral. La virtud que adecúa a cada momento estos principios, que aúna su universalidad con la contingencia de los actos, es la prudencia.

No hay que entender la prudencia únicamente como individual.

Cuando tiende al bien común la prudencia es colectiva. Y entonces puede subdividirse en doméstica, familiar y política. La política, que es la interesante al estudio que tratamos, se diversifica a su vez en prudencia arquitectónica, como llama Aristóteles a la del jefe, y prudencia de los súbditos. También los súbditos necesitan de la prudencia política para no dejarse arrastrar como una masa gregaria.

La prudencia entraña tres actos: deliberación o consejo, juicio y mando o imperio. Este último es el acto preeminente, el «prudente» por excelencia. Por eso, cuando es verdaderamente prudente es solícito y es racional. Este imperio de la prudencia produce la ley civil.

Por otro lado, la prudencia exige requisitos. La memoria: «un pueblo que deja pasar los sucesos sin parar su atención en ellos y sin conservarlos en el recuerdo, es un pueblo materializado, sin apenas ser, sin continuidad, sin duración». La intuición, residente en la potencia cogitativa del sentimiento. Docilidad o disposición para aprender lo enseñado. Solercia o prontitud de ingenio. Razón, providencia, circunspección, cautela.

Todo un brazado de temas sugestivos que sería necesario transcribir íntegros, porque su mejor resumen se halla en las páginas del libro que comentamos. Entre ellos, muestras como ésta: «El prudencialismo nace en los antípodas de quienes niegan la intervención providencial de la Causa primera en la Historia.»

Esto es lo principal de la obra de Palacios. La presencia de Dios infiltrada en la política. Y con ella los fundamentos inconmovibles de la teología y la filosofía perenne, construyendo una obra entera, sin resquicios que permitan horadar su contextura.

Fuente de ideas fecundísima, *La Prudencia Política* queda prendida en el mundo de los principios sin descender a menudear puntos candentes de la realidad, a pesar de que su aplicación surge espontánea en el ánimo del lector. No sería difícil apostillar página a página, glosando a la luz del prudencialismo de Palacios los sucesos de cada día, bandazos y banderías de la política.

El libro de Leopoldo Eulogio Palacios alcanza la categoría de lo perdurable y la armonía de lo clásico. Su prosa discurre clara por el cauce de la lógica, reflejando en la plata de su superficie un rayo de sol de Verdad.

JOSÉ M.ª DESANTES GUANTER

UN LIBRO DEFINITIVO SOBRE BELICE

En el campo de la ciencia histórica se hace tanto más difícil tratar un tema cuanto mayor es su interés actual. (1). Ante el problema inmediato, vivo, discutido y en espera de solución, el historiador experimenta con intensidad máxima el peligro de apasionarse y el tentador atractivo de la polémica.

Este es el caso de la cuestión de Belice, viejo pleito hoy todavía en espera de un fallo justo; discutido entre españoles e ingleses, desde 1713, por las armas, sobre el propio suelo de la actual colonia británica; desde el reinado de Fernando VI, por la diplomacia, en las Cortes de Madrid y Londres; continuado después de la Independencia, con los alegatos de Méjico y Guatemala; tratado por última vez en la todavía reciente Conferencia de San Francisco, volverá, sin duda, en un futuro más o menos próximo, a ser cuestión en liza entre tres naciones que alegan derechos. Para fundamentarlos sólidamente se requiere en el orden jurídico algo más que una postura basada en la fuerza y en el hecho consumado, o una campaña escrita dirigida tan sólo por un móvil de reivindicación nacionalista.

Por encima de las armas y de acuerdos circunstanciales, se han esgrimido siempre razones en el pleito. El punto de vista inglés consistió, desde el siglo XVII, en negar el derecho de soberanía española sobre aquellos territorios, alegando, en cambio, el propio, poco sólido y nunca reconocido. España pudo mantener, por el contrario, la efectividad jurídica de sus derechos, basados en una concesión papal legítima —y entonces válida— y en una ocupación efectiva, anterior a la británica. Un historiador de esta nacionalidad, J. Alder Burdon, confiesa que al terminar el dominio español en América, los ingleses no podían titularse dueños, sino simples usufructuarios en Honduras.

Méjico y Guatemala, herederas de los derechos españoles, han continuado manteniéndolos, sin otra solución de continuidad que la renuncia implicada —en cuanto respecta a la primera de ambas naciones— por el tratado Spencer-Mariscal, de 1893. En Méjico, a fines del siglo pasado, un nutrido grupo de historiadores y escritores yucatecos planteó nítidamente las reivindicaciones de su país; Guatemala, a partir de 1925, inicia otra campaña diri-

---

(1) ISIDRO FABELA: *Belice. Defensa de los derechos de México.* Editorial Mundo Libre. México, 1944. Puede verse recensión en «Anuario de Estudios Americanos», vol. II, Sevilla, 1945, págs. 852-854, por J. A. CALDERÓN QUIJANO.

gida a afirmar sus derechos, que extiende a todo el territorio de Belice, y que culmina, entre 1938 y 1942, con la aparición de un Libro Blanco y las obras de David Vela, Gustavo Santiso y José Luis Mendoza.

Toda esta producción bibliográfica, desde luego muy estimable, tropezó con la dificultad aludida al principio de estas líneas: un lógico apasionamiento, al que tales libros deben tonos con frecuencia airados, intransigentes, y casi siempre poco ecuánimes y objetivos. Ese escollo queda por fin orillado en el último libro americano sobre el tema: una defensa de los derechos de Méjico escrita por Fabela y publicada en 1944 (2); su contenido esencial es el planteamiento de la cuestión a partir de la Independencia, y su mérito más destacado, hacerlo con abundancia de documentos y, sobre todo, en un tono objetivo y ponderado; en lo que a la época colonial se refiere, Fabela presenta documentación escasa y ya conocida, o basa sus conclusiones en fuentes bibliográficas.

Algo seguía faltando, aun después de este libro excelente, «acabado *rapport* diplomático»: tratar la cuestión con pleno rigor científico y a base de un cuadro exhaustivo de fuentes directas, en su mayor parte desconocidas, necesarias para aclarar el origen y desarrollo del problema, y tornar sólidas en el Derecho internacional unas conclusiones ya conocidas, mas algo precarias por insuficiencia de base documental.

Este vacío ha venido a llenarlo la última obra sobre Belice, debida a la pluma de J. A. Calderón Quijano y publicada en España, sólo unos meses después que la de Fabela. Sus quinientas páginas, elaboradas sobre los archivos y manuscritos españoles, son una acabada historia de la actual Honduras británica, en su triple aspecto militar, político y diplomático, hasta 1821: las irrupciones de bucaneros en dicho territorio; las expediciones organidas en la gobernación de Yucatán para desalojarlos de sus establecimientos; las gestiones diplomáticas llevadas a cabo en los reinados borbónicos, desde el de Fernando VI al de Fernando VII; los tratados en que dichas gestiones cristalizan y su aplicación práctica en la colonia; las actitudes de cada monarca y cada ministro sobre el problema de Belice, justamente valoradas, van apareciendo en el libro, a través de una exposición clara, ordenada y a veces contundente. El autor hace punto final en 1821, fecha hasta donde le han permitido llegar los archivos españoles, y manifiesta su deseo de estudiar la fase contemporánea del problema, si coyunturas favorables de orden material le permiten acceso a fuentes directas de información.

Destaca entre los méritos del libro su extraordinaria riqueza documental, cifrada no sólo en treinta y cinco legajos de archivo y numerosos manuscritos de bibliotecas españolas, sino también en un grupo notabilísimo de cartas geográficas inéditas, que el autor

---

(2) José Antonio Calderón Quijano: *Belice (1663?-1821). Historia de los establecimientos británicos del río Valis hasta la independencia de Hispanoamérica.* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1944.

ha completado posteriormente (3). Novedad absoluta y del mayor interés, resulta la exacta fijación de límites entre el gobierno colonial de Yucatán y la Audiencia de Guatemala, que prueba con datos incontestables, señalando en consecuencia las zonas del territorio que en justicia corresponde reivindicar a Méjico y a Guatemala. El historiador ve también precisadas en este libro las fechas iniciales de establecimiento de los bucaneros, y de la intervención directa por parte de la Corte española en contra de esas intrusiones, hechos que fija respectivamente en 1663 (con mucha aproximación) y 1756; asimismo queda demostrado, incluso en forma gráfica, el origen de la palabra Belice.

Calderón Quijano se propuso no hacer un libro de reivindicación ni de polémica; y, en efecto, logra un estudio serio, construído de un modo objetivo, escrito en un tono mesurado, respaldando en citas textuales y extensos apéndices la veracidad de sus afirmaciones e incluso la justeza de algún enérgico calificativo; haber logrado en ese tema tal objetividad y mesura no es un éxito fácil, y dice mucho de la rígida formación científica del autor.

Esta obra va teniendo la resonancia que merece. «He aquí el libro sobre Belice durante la época anterior a la Independencia» (4); es «la mejor contribución hecha hasta hoy», la obra «mejor para conocer la cuestión de Belice» (5).

GUILLERMO CÉSPEDES DEL CASTILLO.

---

(3) Pueden verse: *Nuevo mapa* (de 1810) *de las zonas mexicanas y guatemalteca en el territorio del actual Belice*, en «Revista de Indias». Madrid, 1946, número 24. *Un nuevo plano británico* (de 1787) *sobre el Belice yucateco*, en «Anuario de Estudios Americanos», vol. II, Sevilla, 1945.

(4) Recensión en la *Revista de Estudios Políticos* (Madrid, vol. XII, 1945; pág. 415), por Florentino PÉREZ EMBID.

(5) Recensión en *Revista de Historia de América* (Méjico, 1946, número 21, pág. 84), por J. I. RUBIO MAÑÉ.

SUDAMERICA, TIERRA DEL HOMBRE

Los libros que llegan de la América nuestra tienen siempre una expectante acogida en la conciencia española actual. En ellos encuentra el español el brote de un espíritu en el cual se reconoce a sí mismo, porque encuentra en él ideas, sentimientos, manera de ser, que son también los suyos. Y esto, claro es, ocurre de particular manera en los libros que están escritos con pulso firme y con sincera y sencilla profundidad.

Este libro de Eduardo Caballero Calderón (1) está excepcionalmente bien escrito, y logra dar toda la emoción fresca de la vida suramericana, sin que haya sido preciso para ello ni la más mínima deformación del propio idioma. De ese castellano que es como es, tanto en América, como en Arévalo, en Medina del Campo o en Burgos, vivo en todas partes, pero con crecimiento regido por sus propias leyes.

El descubrimiento de Suramérica, hecho por un escritor de allá, que ha recorrido el continente en todas direcciones, y se ha detenido largas temporadas en los centros neurálgicos de aquella tierra. Y también en los lugares sencillos, debajo de los árboles grandes, en la cima de los altos montes, junto al alma de la selva, en las aldeas que guardan avaras las piedras y recuerdos de lejanas grandezas del Incario. Interesante experiencia, que conservaría su interés aunque no estuviera tan lograda; aunque hubiera sido hecha con mirada insegura, o con deformadora pasión.

Porque es verdad que ahora América atrae sobre sí, poderosa y serenamente, las miradas atónitas, esperanzadas o inquietas de dos o tres orbes culturales. Pero de todas maneras ese enorme continente del sur—Suramérica—hubiese sido un soberbio caso de ejemplaridad histórica. Siempre hubiera resultado inútil—como dice el autor que lo ha sido siempre de hecho hasta ahora—imaginar esa tierra como una especie de Africa delgada, colocada al sur —caída—de un norteño esplendor, prepotente y supremo.

Sonora y poblada intensidad de los bosques, maravilla cromática de los trópicos, palacios de piedra repujada entre un delirio vegetal. Leyendas sagradas que surcan el lago, bajo la mirada antigua del Vilcanota, bogando sobre la quebradiza seguridad de la paja de totora. Iglesias recias de una sociedad de hierro, que asienta su planta sobre sillares tatuados por un pasado igualmente apto

---

(1) CABALLERO CALDERÓN, EDUARDO: *Sudamérica. Tierra del hombre*, Medellín (Colombia), Editorial Siglo XX, 1944.

para imponernos admiración. Más tarde, bullicio de la primera sociedad mestiza, sobre una trama de fundaciones de urbana hidalguía, de devociones en las que el indio quisiera infundir la vieja creencia de su raza. Temperamento virreinal de Lima, corte y remanso de las más linajudas fidelidades. Ciudades mulatas, asomadas a un Caribe que es puerta de España, y primer almacén de africanerías. O ciudades mestizas, como las de Boyacá, en las que alienta —penetrante y fina— toda la melancolía del paisaje chibcha.

Junto a todo eso —y ni más ni menos suramericano que todo eso— las grandes urbes, más grandes cada vez. Bogotá, de espaldas al mar, sin ansias viajeras, concentrada sobre los libros de los primeros cenáculos literarios, en los cuales comienza a bullir el temperamento republicano. Santiago de Chile, capital de una cornisa que Suramérica proyecta sobre el Pacífico, ciudad extensa, compleja, verdadero laboratorio experimental de la calle. San Pablo, cuyo urbano corazón palpita impulsando un vertiginoso crecimiento que proyecta sobre el porvenir de Suramérica toda la potencialidad económica del sur brasileño, y toda la fuerza que le da su serena conciencia de lo que va a ser el futuro Brasil. Río de Janeiro, testimonio milagrero de la paradoja política de un Imperio que fué efímero, muestrario completo —Guanabara incluída— de todas las posibles bellezas de un paisaje, alma de luminosidad que ha impuesto su placer elemental a todas las cortesanas tentativas de canalizarlo en geometría; antiguo Río de Janeiro portugués, que ya apenas si es solamente Río. También Buenos Aires, ciudad millonaria, recipiente metálico de toda la plana inmensidad de la Pampa, puerto de Europa, presentido paraíso de todos los perseguidos, de todos los hombres que necesitan tierra, tierra de todos, tierra buena para arar y para vivir, y a la vez fuerte para ser crisol, para asimilar heterogeneidades; tierra sobre la cual pesa la grave responsabilidad de tener que ser mucho más sin dejar de ser ella misma, es decir, sin olvidar que los pueblos —como los hombres—sólo pueden ser infieles a su estirpe y a su genio si están dispuestos a suicidarse.

He aquí en turbulento —e infiel— resumen una pequeña parte de lo que Suramérica ha sugerido a Eduardo Caballero Calderón. Y ahora, algo de lo que él ha reflexionado sobre esas preliminares observaciones.

En Suramérica viajar es todavía tanto como leer historia ordenadamente; por algo es ésta la tierra de Concoloncorvo, el creador de su «Lazarillo de Ciegos Caminantes». Y de ahí que el suramericano sea no un hombre *histórico* como el europeo, sino antes que nada un hombre *espacial*. Por otra parte, la geografía ha querido partir en dos a Suramérica, pero su historia arranca firme del espinazo indio de la cordillera, pasa luego por el norte caribeño de los negros y los primeros mestizajes, y actualiza finalmente las zonas australes donde el alma blanca de España ha de ir recibiendo sangre de todas las razas blancas del mundo. Ahora bien: sobre el futuro de este último mundo de Suramérica pueden amenazar muchos engaños actuales. Engaños políticos sobre una supuesta y sorpren-

dente uniformidad democrática y jurídica, errores de interpretación étnica, errores de apreciación histórica, que contraponen a Bolívar con San Martín, y abren de paso abismos de recelo entre nacionalidades espiritualmente solidarias, engañosos tópicos de las dos Suraméricas, la del Atlántico y la del Pacífico, o de las dos mitades, hispanista e indigenista. Todos esos engaños los destruye dificultosa, pero inapelablemente, una sola verdad: Suramérica.

Y por eso, Eduardo Caballero Calderón busca la orientación suramericana. Grave tarea. Descubre en la actualidad de Suramérica una tendencia coordinadora que se funda sobre lo económico y tiende a la solidaridad de naciones soberanas, según el modelo de gran estilo histórico. Una necesidad de revisar las democracias, y de purificarlas para hacerlas verdaderas. Cree que la intuición del paisaje y el sino de la promiscuidad, esa conciencia colectiva y suramericana, necesita como supuestos previos una descolonización económica respecto de potencias ajenas al espíritu suramericano, para lo cual será útil la progresiva industrialización. De la voz profunda de la tierra espera Caballero Calderón que salga el irresistible empuje hacia una conciencia total. Y dice que si de hecho no existe todavía el hombre suramericano, no es imposible ni mucho menos su aparición futura. El camino que va a seguir Suramérica, empujada por la fuerza irresistible de la historia de hoy, es el de ahondar en el alma de sí misma.

Porque —y aquí copio sus propias palabras— «la independencia espiritual no consiste en renegar de Europa, desoír la voz de España que canta en nuestras venas, no leer a los clásicos que nos dieron su lengua, ni aceptar la máquina y la higiene que nos vinieron de los Estados Unidos. Ni se trata de vestir como los alcaldes de Pissac, tal cual querrían nuestros cándidos sociólogos indigenistas. Es un vano empeño el de quienes como reacción contra lo europeo y lo específicamente español que hay en nosotros, pretenden edificar toda una serie de valores sociológicos, filosóficos y artísticos, sobre ese mundo estacionario que vegeta en las heladas mesetas de la cordillera, con sus mitos, sus leyendas y sus costumbres paralizadas».

Sólo, en efecto —se debe añadir—, puede ser fecunda la dinámica seguridad de un espíritu leal ante sí mismo, fiel a su genio, servidor esforzado de la verdad trascendente y de sus realizaciones en lo temporal, ya sean las nobles naciones que tienen una historia limpia, ya sean las instituciones que articulan y hacen vida y sistema esas mismas grandezas de la historia.

FLORENTINO PÉREZ EMBID.

«EUROPA Y EL ALMA DE ORIENTE»

Una esperanzada, vibrante invocación al porvenir cierra las páginas de este libro (1). Se augura para los tiempos que llegan la aparición de un hombre nuevo, cuyos actos obedezcan a una ley de amor tanto como los del hombre viejo que ahora está en brazos de la muerte, obedecían a una ley de presa. La Humanidad se retuerce en dolores de parto, y de nuevo resuenan en nuestros oídos los eternos versos de la Egloga profética: *Jam nova progenies de coelo demittitur alto.*

La renovación del mundo no está marcada por la aparición de ningún programa nuevo; está marcada por la renovación del hombre. El hombre cuya alma se siente unida a Dios y al universo, viene a sustituir al hombre cuya alma estaba sola consigo mismo y sentía el peso de la propia personalidad. El hombre viejo nació bajo el signo de Prometeo, aquel mortal que arrebató a los dioses el fuego: «El hombre prometeico fué quien se atrevió a hacer por vez primera el ensayo de modelar nuevamente el universo, partiendo del hombre. Atribuyó al hombre el mismo papel de Creador y Señor, en el cual había visto hasta entonces a Dios. Este intento está a punto de fracasar en toda la línea.» El hombre nuevo, sin embargo, nace de la oración de Cristo, que refiere el Evangelio de San Juan: «Y por ellos yo me santífico a Mí mismo, para que también ellos sean santificados en verdad. Mas no ruego solamente por éstos, sino también por los que han de creer en Mí por la palabras de ellos. Pero que todos sean una cosa, como Tú, Padre, en Mí y yo en Ti, que también ellos sean en nosotros una cosa para que el mundo crea que me enviaste.»

Aquel es el hombre prometeico, hombre de presa. Este es el hombre yoaneo, hombre de amor. «El hombre prometeico lleva en sí la marca de la muerte. ¡Surja, pues, el hombre yoaneo!»

Todo el acontecer histórico está regido, según Schubart, por el rítmico sucederse de tipos humanos de rasgos agudamente dibujados. En un cambio continuo pugnan por encaramarse uno tras otro en el linaje humano viviente los que él llama arquetipos eónicos. «El desarrollo de un arquetipo y su lucha contra los que le preceden y le siguen, imprimen el ritmo a la historia de la cultura y son causa de una parte de sus tensiones y contrastes.»

El arquetipo siempre prevalece, por encima de naciones o razas. Los individuos se orientan por él, bien aceptándolo, bien re-

(1) WALTER SCHUBART: *Europa y el alma de Oriente.* Ed. Stvdium de Cultura.

chazándolo. Pero no pueden desconocerlo. «El arquetipo eónico propone las grandes cuestiones de la época. Establece los marcos espirituales dentro de los que los individuos se mueven.»

La renovación de los arquetipos rejuvenece a la humanidad cada vez que se produce. Cada uno de ellos se distingue por una postura característica que adopta ante sí mismo y ante el universo. Schubart reconoce cuatro arquetipos: el hombre armónico, el hombre heroico, el hombre ascético y el hombre mesiánico.

Para el escritor báltico la historia de Europa se divide en dos épocas, dominadas por dos arquetipos distintos:

La época gótica, en la que prevalecen los impulsos celestiales sobre los terrenales, ve pasar el arquetipo armónico, cuya preocupación predominante es salvar el alma.

La época prometeica, en que el hombre dirige su mirada a la tierra, en afán de descubrimientos geográficos y físicos, se encuentra habitada por el arquetipo heroico, cuya preocupación mayor es el dominio de la tierra.

Actualmente, el europeo siente hastío de su manera de ser, la cultura creada por el eón prometeico marcha hacia el fracaso y el hombre de Occidente se siente inseguro. Estas son señales que anuncian a otro tipo de hombre que está fraguándose: el mesiánico, «que tenderá hacia los ideales de la igualación, de amor y de reconciliación», que fueron una realidad en la Edad Media. «Tendrá rasgos de parentesco con la época gótica, y por esto la respetará y la admirará tanto como la despreció y la odió el hombre prometeico.»

Con una dureza que nos recuerda los últimos capítulos de *La incógnita del hombre* trata Walter Schubart el tema de la vida del hombre moderno, esclavizado por la técnica, incapaz de verdaderas creaciones espirituales, aniquilado por los mismos instrumentos con los que pretendía dominar el universo. Y profetiza entonces el hundimiento total de la Cultura nacida en el Renacimiento con una seguridad mucho mayor que Spengler y Berdiaeff, y al mismo tiempo con una fe realmente asombrosa en la aparición de otra Cultura nueva. El explica de este modo la situación actual:

La época gótica crea la unidad espiritual de Occidente. Hasta entonces—afirma Schubart, olvidando aquí la obra de unidad llevada a cabo por Roma—no existen en Europa más que tribus y pueblos. Después de esa época vuelven otra vez las divisiones: los Estados nacionales. Lo que aún queda de sentimiento de solidaridad occidental es un resto de esa época. Puede decirse que en la época gótica prevalecían las fuerzas de unión; por ejemplo, las tendentes a nivelar el contraste entre el Norte y el Mediodía. Aunque durante todo el eón gótico se deja sentir la tensión Norte-Sur.

En la época prometeica, por el contrario, prevalecen las fuerzas disgregadoras, y la Reforma es un ejemplo claro. La consigna es: «Separarse de Roma.» El arquetipo heroico encuentra, al desplazarse el centro de gravedad cultural hacia el Norte, el material más adecuado en el hombre duro, activo, de los países norteños. Pero todavía el siglo XVI es italoespañol, y el siglo XVII, francés.

Después, entran decididamente en escena los países septentrionales: «Bajos alemanes y anglosajones, prusianos y puritanos son los verdaderos titanes de la moderna teocracia.»

Ahora, el hombre prometeico se encuentra derrotado. En la época yoanea el eón mesiánico, con su alma religiosa, no puede consentir que dirijan en lo espiritual los hombres norteños, atados a la tierra. Es entonces cuando el escritor báltico hace su afirmación principal: El eslavo, con su temperamento de conciliación y amor, ha de dictar las normas a las que se ajustará la vida del porvenir. «El gran acontecimiento que está preparándose es el ascenso de los eslavos al poder determinante de la cultura.» En este punto una pregunta nos corresponde hacer a nosotros, los españoles: ¿No se estará preparando, por el contrario, el ascenso del hombre hispánico, tan libre como el eslavo de los males fundamentales de la cultura prometeica y mejor situado que el eslavo en la verdadera actitud religiosa?

Walter Schubart plantea luego de un modo violento la pugna entre el alma oriental y el alma occidental. Son las páginas mejores de su libro. Es necesario colocar a España ahora en un campo o en otro. Y con España, naturalmente, toda la entrañable familia de pueblos de nuestra estirpe y de nuestra lengua. El autor nos coloca, sin dudarlo un momento, en el platillo oriental de la balanza, frente a la Europa de la Reforma, de la Crítica y del Liberalismo: «España no es el órgano de la cultura prometeica, como no lo es Rusia; es su contraria, abiertamente o en secreto. De ahí que España no puede ser representante del Occidente moderno frente a Rusia. Más bien se encuentran como aliados los rusos y los españoles, siendo la Europa actual su enemiga común. En el choque del Occidente y del Oriente, España, con su cuño fuertemente oriental, lucha por el mundo de sentimientos y creencias del Oriente.»

Son éstas las líneas más discutibles de toda la obra. La visión del temperamento español, a nuestro juicio, es la menos acertada de todas; el autor considera exclusivamente los rasgos de coincidencia con Oriente y no distingue la religiosidad fantástica del ruso de la religiosidad sobria del español, impregnada de un sentido realista.

En el conflicto que Schubart considera como premisa indispensable que ha de conducir a la paz futura, resultado de la nivelación de Oriente y Occidente, la posición de España está, para nosotros, clara. La Europa moderna ha traicionado todos los principios antiguos de fe religiosa, de filosofía y de conducta individual y colectiva que un día constituyeron el alma de Occidente. Los principios que *españoles y europeos* supimos servir unidos un día en los concilios, en las universidades y en los campos de batallas de aquella maravillosa cristiandad medieval. Europa ha servido desde el Renacimiento hasta hoy a otros principios, como el libre examen, las filosofías idealistas y positivistas y el liberalismo, que nosotros nunca hemos asimilado. Hoy tal vez no sirva a principio ninguno. A Europa le debe también España la calumnia y el despojo, la

pérdida de su independencia y de su integridad territorial. España no puede ahora pesar en el platillo europeo de esa balanza.

Pero tampoco puede olvidarse que España es un pueblo occidental. El sentido de jerarquía, de organización, de derecho, la enseñanza recibida de Roma la ponen a salvo para siempre de cualquier peligro de confusión con Oriente. El cristianismo no actuó en España, como en Rusia, sobre un país bárbaro, sino que vino a llenar de contenido unas formas ya existentes, una estructura familiar y social romana que, en esencia, aún se mantiene. Por otra parte, nuestra actitud religiosa no es puramente contemplativa, como la rusa, sino activa, como lo prueban nuestras Ordenes religiosas, especialmente los Dominicos y Jesuítas. El modo de ser español es radicalmente distinto del ruso. Tampoco puede pesar España en el platillo oriental de la balanza.

Y he aquí cómo la crítica de esta obra nos lleva a una visión de España muy particular. España es el auténtico representante de los valores del Occidente cristiano—del gótico, diría Schubart—frente al Occidente moderno, que aún posee unas formas culturales, pero ha perdido el contenido; y, al mismo tiempo, frente al Oriente, que se presenta amenazador, rico en contenidos espirituales, pero bárbaro, falto de formas que sepan darles cauce.

Schubart reconoce también que el *eón hispánico* está en su fase ascendente. Desde las márgenes bálticas se intuye el gran destino que le está reservado a nuestra estirpe. Con los restantes países hispánicos se nos concede en «Europa y el alma de Oriente» uno de los primeros puestos en la construcción de un orden nuevo.

MIGUEL SÁNCHEZ MAZAS.

«*¿EXISTE AMERICA LATINA?*»

El escritor peruano Luis Alberto Sánchez, actual senador aprista, y muy conocido desde hace quince largos años por sus campañas en pro del indoamericanismo, ha planteado y resuelto a su modo el problema que sirve de título al libro suyo que comenzamos a reseñar en este momento (1), y que concierne, como se ve, a la existencia misma histórica del continente descubierto por Colón. Comparada esta obra con las que le son anteriores en una década, se ve que señala cierto apaciguamiento de los antiguos hervores políticos de su autor. El indoamericanismo intransigente y plebeyo cede aquí el paso a otro americanismo que, si no es exclusivamente ibé-

(1) LUIS ALBERTO SÁNCHEZ: «*¿Existe América latina?*». Fondos de Cultura Económica, Méjico, 1945.

rico, aparece, por lo menos, como *indo-afro-ibérico* (sic). La visión de la realidad, defectuosa—¡y tanto!—todavía, se revela, sin embargo, más próxima, menos remota, de ese mínimum de objetividad que debe tener para que merezca ser, si no cotizada, por lo menos registrada en un índice no jerárquico de valores. Es que el A. P. R. A.—Acción Popular Revolucionaria Americana—ha pasado, de la actitud hostil a todo lo yanqui, a la aceptación del influjo de la poderosa nación del Norte sobre las de raíz hispánico. De antiimperialista se ha convertido en colaboradora y auxiliar sumiso del capitalismo anglosajón. Se imponía, entonces, diluir el indigenismo intransigente y agresivo de los comienzos en aras del común resquemor contra un comunismo que amenazaba con alzarse él con la bandera de las reivindicaciones populares que el Apra consideraba, en Sudamérica y el Perú, como de dominio exclusivamente suyo, y todo por obra y gracia de la creencia en un mítico peligro naci-fascista que amenazaba—¡horror!—concluir con la independencia política de los hispanoamericanos.

Queremos solamente destacar las líneas matrices de esta obra mediocre, no por lo que ésta significa en sí, sino porque conviene siempre conocer dónde arraigan los errores de los adversarios a fin de poder combatirlos con eficacia.

Para Sánchez, la misma denominación de *latina* constituye un fraude y una muestra de desconocimiento absoluto de la realidad americana. Hasta aquí, naturalmente que estamos de acuerdo con él. La susodicha denominación es, en efecto, fruto de ese imperialismo cultural basado en pretendidas identidades con *la* civilización que ha venido a constituir una verdadera constante histórica francesa a partir de las postrimerías del brillante a la vez que desastroso reinado del Rey Sol. El epíteto de *latina* dejaba amplio margen a Francia para entablar competencia con España en los mismos campos históricos que ésta había fecundado y fertilizado con jirones de su propia vida. No. América del Sur no es latina. De acuerdo. Pero tampoco es, como pretende Sánchez en repulsivo alarde de positivismo, indo-afro-ibérica. Es exclusivamente ibérica (y téngase en cuenta que quién lo afirma en este momento no es, jurídicamente, un español, sino un hispanoamericano, un chileno), o mejor aún, exclusivamente hispánica. Sánchez ha visto muy claro en lo concerniente a esa adoración ramplona con que las clases dirigentes hispanoamericanas pretendían captar la benevolencia de la nación más radicalmente incomprensiva que es posible concebir de todos los valores que no sean los suyos propios; a ese afán de reemplazar Madrid por París. Pero no ha sido capaz de comprender que el antídoto no podía ser una mezcla híbrida, infecunda como todo lo híbrido, de las barbaries indígena y africana con la civilización y cultura españolas.

Ese es el error que invalida toda la obra de Sánchez. Escritor tal vez obsesionado por el complejo de la inferioridad racial, no se resigna a jerarquizar valores ni a reconocer paladinamente la superioridad abrumadoramente indiscutible del conquistador español de América sobre el indio conquistado. Sería ridículo, por cierto,

negar la predominancia cuantitativa del elemento indígena en la formación de la raza americana; pero lo es igualmente negar la predominancia cualitativa del elemento español. La masa no puede entrar en parangón con la levadura, porque la masa es materia y la levadura es forma. Resulta, en verdad, incomprensible cómo se puede afirmar que la superioridad española sólo consistía en los armamentos cuando basta con echar un somero vistazo a los rasgos fundamentales de la vida de ambos pueblos para convencernos honradamente de lo contrario. Porque lo primero que se le ocurre a quien no tenga los ojos empañados por la pasión, es preguntarse el porqué de la superioridad bélica. Y luego, el porqué de un fenómeno que no se dió, sin ir más lejos, en el choque militar de las ciudades griegas con la República romana. No se trata aquí, en efecto, de querer, sino de poder. La Grecia vencida en los campos de batalla impuso su cultura a la Roma victoriosa, del mismo modo que ésta, ya en plena decadencia, supo imponerse a los bárbaros germanos que llegaban pletóricos de vitalidad y de confianza en el porvenir. Los romanos vencedores tenían a gala hablar el idioma de los vencidos, así como los bárbaros también lo tenían en hablar latín. ¿Por qué, entonces, en ningún país de Hispanoamérica y en ningún momento de los cuatro largos siglos que lleva de historia se le ha ocurrido a algún español puro nacido en América (con ellos hay que establecer el parangón para que sea valedero) adoptar la cultura, el idioma, la religión o el traje de los indígenas? El hecho, por su sólo volumen histórico y geográfico, merecía por lo menos un conato de explicación que, naturalmente, Sánchez no ha intentado, siquiera porque intentarlo suponía ya declararse de antemano en derrota.

Es pura necedad pensar a estas alturas, después de todos los trabajos de historiadores tan serios como Crescente Errázuriz y Federico González Suárez, Enrique de Gandía y Jaime Eyzaguirre, pretender que la conquista de América puso frente a frente dos simples culturas: la cultura india y la cultura española. Lo que puso frente a frente fueron la barbarie y en muchos casos el salvajismo indios con la cultura española. Que no podrá jamás hablarse lealmente de cultura donde no exista respeto alguno por los valores fundamentales de la personalidad humana. Eso es lo que en el libro del escritor peruano brilla por su ausencia: un juicio ajustado a normas inmutables y eternas. Para él no existe la verdad objetiva, ni tampoco, por consiguiente, una pauta para jerarquizar valores. El yuxtapone, pero no organiza. Y claro está que, desde semejante punto de vista, los españoles tenían que aparecer forzosamente como invasores e intrusos, que venían a perturbar con incalificable violencia el desarrollo pacífico de la vida cultural (sic) de esos admirables pueblos americanos. Lo malo para Sánchez es que en esta actitud coincide con dos mentalidades tan exclusivamente europeas como Las Casas y Rousseau, y que, al igual de ellos dos, considera como cultos y pacíficos a pueblos que, cuando no devoraban los cadáveres de sus enemigos, era porque ya habían satisfecho sus instintos de caníbales en la

propia juventud de sus compatriotas y que demostraban un racismo tan intransigente como el de los Incas, que casaban con los propios consanguíneos de primer grado colateral para no mezclar su sangre seudodivina con la de sus miserables vasallos y súbditos. No se da cuenta Luis Alberto Sánchez de que cuando la tradición es radicalmente antihumana no sólo no puede alegar ningún derecho en su favor, sino que existe la obligación rigurosa de dar al traste con ella. Pero esto parece preocuparle muy poco. Invoca a Vitoria cuando se trata de revolver los tópicos, vulgares y ya cien veces desmentidos en su venenosa exageración, de las crueldades españolas en América; pero se calla o ignora que el ilustre teólogo dominico proclamó, en nombre de principios negados por el escritor aprista, la legitimidad total y absoluta de la conquista de América, actitud tanto más de notar cuando se considera que no temió enfrentarse, para precisarlos, con las propias disposiciones de Alejandro VI. No toma en cuenta, tampoco, las colaboraciones indígenas que encontraron los españoles entre numerosos pueblos americanos precolombinos, como la famosa, por lo leal, abnegada y constante, de los tlaxcaltecas con Hernán Cortés. Y, sin embargo, era preciso hacerlo, si se quería establecer en todos sus auténticos perfiles, la empresa más trascendental acometida jamás por pueblo alguno en el curso de la Historia.

Todos los hechos invocados por el escritor aprista para invalidar el carácter legítimo de las labores hispánicas que desde uno y otro lado del Atlántico van surgiendo cada vez—¡gracias a Dios!—con mayor brío, sólo prueban una cosa, que nadie que tenga la mente bien sentada podría, por otra parte, poner en duda: que la civilización y cultura españolas han venido a cobrar modalidades, especialmente las inmensas regiones de América. Lo que de esto exceda no es más que mito y quimera. Si basta abrir los ojos y contemplar la cuantía del influjo que en lengua, cultura y demás valores eternos de los hispanoamericanos han ejercido y ejercen aún el elemento español y el indio. Mientras allí no se descubra una resultante rigurosa de la entremezcla de lo español con lo indio, que, en cuanto tal, no podrá ser, naturalmente, española ni india, sino una realidad substantivamente española, modificada sólo en el plano adjetivo por lo indio, no se podrá equiparar lo español con lo indio. Y que esto último, y no lo primero, es la auténtica realidad, no lo podrá negar Luis Alberto Sánchez, mal que le pese. Porque—y valga el ejemplo por todos—la lengua del mejicano actual no es una resultante de las lenguas azteca yespañola, sino una sustantivamente española, modificada en el plano adjetivo por elementos o voces aztecas. Es tan claro y sencillo este argumento, que parece mentira que un escritor, animado de deseos de capitanear grandes corrientes ideológicas, no haya caído en ello.

No. La única solución para los pueblos hispánicos es hacer primar sobre la Geografía, la Historia. Mientras el hombre sea animal racional—y lo será todavía, a lo menos *de jure*, durante mucho tiempo—, las solidaridades continentales no podrán solucionar jamás sus problemas fundamentales. Es que el espíritu es supergeo-

gráfico. Y de esto no se dan cuenta no sólo los enfermos, como Sánchez, de la epidemia indoamericanista, sino tampoco muchas mentalidades europeizantes de Hispanoamérica, que creen, en su buena fe hondamente teñida de derrotismo, que sólo la tutela anglosajona les ha de permitir llevar libre vida de pueblos civilizados. No. La única manera de conseguir ser lo que debemos ser —es decir, ser nosotros y no otros—es afirmar cada vez con mayor reciedumbre nuestros valores propiamente humanos; no los telúricos, sino los racionales; no los biológicos, sino los espirituales. Lo demás es puro y simple absurdo. No son las actitudes amargas y resentidas, como las del escritor aprista, las que han de producir, como fruto natural y legítimo, la verdadera libertad de Hispanoamérica, sino las que consideren en toda la amplitud de su primacía los valores que los españoles implantaron en América. Toda tendencia hacia lo irracional, lo inconsciente, lo biológico y lo telúrico sólo habrá de tornar más aptos a quienes se dejaren arrastrar por ella, para dejarse plasmar por culturas extrañas que, precisamente por no ser la nuestra y con mayor razón por ser interiores a la nuestra, acarrearían el aniquilamiento definitivo de nuestra personalidad histórica, y con ella de todas las posibilidades de cumplir la misión que Dios nos tiene señalada. Sólo el providencialismo, en efecto, nos habrá de infundir las fuerzas necesarias para superar las dificultades que pudiésemos encontrar en nuestra marcha y entrar así por la vía de la realización de nuestro maravilloso destino histórico. Maravilloso, porque es el más noblemente humano, por racional, consciente, espiritual y cristiano, que se le ha concedido jamás a cualquier colectividad de pueblos sobre la faz de la tierra.

OSVALDO LIRA, SS. CC.

«LA PINTURA CONTEMPORANEA EN EL PERU»

Que un libro editado a orillas del Pacífico emigre hasta el solar español es ya, previamente a cualquier reacción crítica, un suceso acreedor a bienvenida. Si se trata de un libro que, como el ahora comentado (1), recoge todo un haz contemporáneo de inquietudes y logros nacidos en Hispanoamérica, el interés que su presencia suscita en nuestras latitudes se refuerza por la sugestión y la promesa implicadas en sus páginas de hablarnos en un lenguaje actual sobre temas actuales a los hombres hispánicos de hoy; buena superación

(1) JUAN E. RÍOS: *La pintura contemporánea en el Perú.* Editorial Cultura Antártica, S. A., Lima, 1946.

en todo caso de un tipo de relaciones culturales que suelen descansar hartas veces y con excesivo exclusivismo sobre una temática histórica del tiempo colonial, como si en el tablero del tiempo presente y en la múltiple problemática de hoy no coincidieran nuestras respectivas inquietudes de espíritu. Concretamente, el tema pictórico peruano de estos últimos años, poco y mal conocido seguramente fuera de sus fronteras patrias, era muy acreedor a la sinopsis qué ahora traza el autor de este libro.

Desde fines del siglo XIX hasta hoy se pueden resumir las tendencias pictóricas peruanas sintetizándolas según una triple polaridad: el núcleo más antiguo, aferrado a rutinas académicas y burguesas e indócil al aireo que la sensibilidad de medio siglo ha transmitido al arte, se perpetúa lánguidamente en el Perú y su obra no cuenta como una aportación, sino como fenómeno puramente residual elaborado por pintores que constituyen una especie a extinguir.

Núcleo más interesante desde cualquier punto de vista es el segundo grupo, formado por los pintores indigenistas, que tienen en José Saboyal su jefe de escuela. Sin duda, la porción más valiosa y exacta de los juicios que formula el autor de este estudio versa sobre ese movimiento pictórico, nacido en el Perú al calor del viejo sedimento arqueológico y racial, pero determinado miméticamente en sus modos y tónica por el indigenismo mejicano. Se trata, naturalmente, de un movimiento cuyas raíces se hunden en un subsuelo nutrido ante todo por jugos sociales y políticos: de ahí la «xenofobia estética» que Juan E. Ríos delata en Saboyal y en sus secuaces, con el inevitable detrimento de las cualidades específicamente artísticas de toda esta pintura incursa en un pintoresquismo peruano que pretende, sin más, encaramarse a la cima del arte. Plásticamente, el indigenismo de esos pintores—Saboyal, Julia Codesido, Camilo Blas, Teresa Carvallo, Camino Brent, etc.—incurre en pequeñas argucias técnicas, en esas «deformaciones concertadas» teñidas de fingida autoctonía que no pasa del tosco remedo arqueológico. Por eso es certero y exacto el juicio del autor cuando delata el signo artístico del indigenismo peruano como una tendencia que inicia, «en pleno siglo XX, un grosero primitivismo sin frescura ni inocencia». Y, sin embargo, en los cuadros de algunos de esos pintores, y ante todo en el propio Saboyal, hay indicios más que suficientes de sentido pictórico y robustez temperamental, nada exenta de capacidad decorativa, que convierten en tanto más lamentable el sometimiento del pintor a un credo expresivo previamente elegido por cálculo extraartístico. El tercer grupo catalogado por el autor del libro se nutre con pintores que se llaman a sí mismos independientes—y que efectivamente lo son respecto a toda preocupación académica y a la sugestión de lo vernacular a todo trance—y cifran su ambición en no desentonar del ritmo marcado por el pulso pictórico moderno. Se trata, claro está, de pintores que han conocido en forma más o menos directa la sugestión de innumerables corrientes europeas exhibidas en el escaparate de París; es una pintura transida de febril empeño por agudizar la propia individualidad personal de cada autor, pero considerada en su entidad colectiva implica un

evidente desarraigo de lo nativo. Adolece, como nota con justeza Juan E. Ríos, de falta de sello propio, de ausencia de carácter nacional y es un arte que podría florecer no importa en qué lugar del mundo.

Esta triple división de la pintura contemporánea peruana adolece, como toda división, de los defectos inherentes a las síntesis que por fuerza han de encasillar lo vario y múltiple al reducirlo a orden, pero es indudable que en líneas generales responde a una realidad. Menos indudable, en el sentido de la caracterización genérica, es quizá la subespecie que el autor de este libro cataloga como entidad aparte de las dos anteriores, denominando a sus componentes «indigenistas independientes»; es cierto que Vinatea Reynoso, por ejemplo, el gran pintor malogrado en sazón todavía juvenil, no puede ser adscrito de buenas a primeras a la escuela de Saboyal, y no menos palmario resulta que su arte y el de sus afines aventaja en modalidades formales y en sensibilidad y libertad al de los cultivadores del indigenismo canónico. Pero un examen que no se circunscriba puramente a graduaciones de valor y tenga en cuenta la filiación y el signo, parece arrojar la consecuencia de una gran proximidad de estos últimos pintores al indigenismo, cultivado, tan sólo, desde otros ángulos plásticos y con otro lenguaje.

En todo caso, lo que sí merece la pena de señalarse aquí es ese sutil paralelismo que cabe rastrear entre la evolución pictórica peruana y algunos aspectos de la nuestra. En el fondo todo ese movimiento indigenista participa de las modalidades de la pintura regionalista que, en España y a principios de este siglo, llevó el factor racial y telúrico a los cuadros. Cierto que esa etapa de nuestra pintura se formuló según una dialéctica realista, y no bajo los módulos decorativos que la peruana, más reciente, adopta con frecuencia, pero en ambos casos se perciben el *ethnos* y la *tellus* como motores de toda esa pintura, que, por añadidura, en ambos pueblos vino a sustituir al viejo academicismo, propenso a ofrendar sus talentos a Clío, su musa histórica.

Por otra parte, esa dualidad del arte peruano, escindido en dos corrientes antagónicas, la indigenista y la cosmopolita, delatoras de respectivas voluntades de arraigo y desarraigo en el suelo nativo, constituyen acaso el drama más actual que la pintura tiene planteado en el mundo y por supuesto en España. Si fuera ya posible despojar al vocablo «indígena» de sus complejos más burdamente materiales, diríamos que todo arte está dotado siempre de una *indigenidad* elemental, nunca incompatible con la universalidad que es inherente a todo arte. De todos modos, y volviendo ahora al libro que plantea estas cuestiones, agradezcamos a su autor el esfuerzo que supone haber vertebrado una clara sinopsis de la pintura contemporánea en el Perú.

A. A. DE M.

«IDEA DE LA HISPANIDAD»

Comprende esta nueva edición (1) tres escritos, de carácter y valor muy distintos aunque con una profunda unidad temática. Al más antiguo de ellos (las dos conferencias de Buenos Aires en 1938), que se había publicado ya con el título que ahora sirve para todo el libro, se han añadido ahora el texto de una conferencia, hasta este momento inédita, sobre «El Pontificado y la Hispanidad», pronunciada en la Academia de Jurisprudencia en 1942 dentro del marco del homenaje nacional al Pontífice, y el discurso pronunciado en la apertura de curso de la Universidad de Madrid en 1942, del que sólo existía la reducida edición oficial que es costumbre en esa clase de oraciones académicas. Para la mayoría del público, pues, prácticamente inédito este último texto; inédito en absoluto el anterior y agotado hace tiempo el primero, viene a ser un libro nuevo y en el que es posible seguir, cosa ciertamente interesante, la evolución, mejor diríamos la maduración, del pensamiento del autor sobre un mismo tema.

He hablado antes del carácter y valor distintos de estos escritos. En efecto, el primero—pronunciado lejos de España, en tiempo de una guerra *plus quam ciuile* y cuando el propio autor acababa de sufrir o estaba sufriendo una grave mutación espiritual—, todas estas condiciones le imponen un carácter de urgencia, casi de «propaganda» (fijadse bien que sólo digo «casi») y de inmadurez que le restan eficacia. Faltan todavía, se ve claro, la serena madurez de pensamiento, la contemplación elevada de la realidad con que el tema es tratado en el hermoso discurso inaugural de 1942, y tampoco se ve en él la concepción, muy jugosa y personal, que hallamos en la conferencia sobre el Pontificado. Valen más que nada—y esto es importante—como índices de una situación espiritual de «descubrimiento», «de asombro». La realidad tremenda de la guerra civil pone ante los ojos del pensador la angustiosa problemática del ser y del destino de la Patria y le obligan a hacerse «cuestión» de ella. La formulación es aún deficiente, no hay la profundidad y la elevación posteriores. Hay, ya, la preocupación.

En este primer momento, para Morente, la Patria (en el caso España) es un «estilo». Rechazando las teorías de tipo naturalista (lengua, raza, territorio, etc.) y tratando de integrar las posiciones espiritualistas de Renán y de Ortega, Morente llega a esta definición de carácter general: una nación es «un estilo», y trata luego

(1) MANUEL GARCÍA MORENTE: *Idea de la Hispanidad.* Tercera edición aumentada. Espasa-Calpe, Madrid, 1947.

de definir o simbolizar cuál sea ese estilo en el caso concreto de España. Ahora bien: el carácter, un poco apresurado e inmaturo de ese primer escrito deja sin precisar demasiado qué sea y cómo se forme un estilo histórico, no vemos bien si es un «carácter» (y de ahí a recaer en posiciones «naturalistas» el paso es breve), si es un resultado de la convivencia previa y de la operación común y, en este caso, a partir de qué momento empieza a darse, etc. Ya veremos cómo en el discurso de 1942 (el de apertura de curso) se trata de responder a estas cuestiones. Por otra parte, el hecho tremendo de la misma guerra que movió a Morente a escribir esto fuese una guerra en que amplias masas de españoles negaban el ser de España no aparece por ninguna parte. Parece que esté hablando desde 1808 y no desde 1938. Esta es la dimensión, sin duda, de *casi* propaganda de guerra de que antes hablaba. (Para aviso de malpensados añadiré dos cosas: que hacer propaganda de guerra en una guerra justa me parece una cosa *lícita* y yo la he hecho y la haré siempre que pueda, pero de *segunda o tercera categoría intelectual*, y que, como discípulo y amigo, tengo de Morente un recuerdo cálido e imborrabe, y habiendo aprendido de él una alta lección de sinceridad y honradez intelectual, creo que esta discrepancia póstuma es mejor homenaje a su memoria que una serie de alabanzas en hueco). Estas mismas características se dan en la segunda parte del primer escrito, en la conferencia sobre el «Caballero cristiano» que fué dada en Buenos Aires después de la anterior y publicada ambas, como se recuerda, formando la primera edición de *Idea de la Hispanidad*. Para Morente el «estilo» hispánico se simboliza en el «Caballero cristiano», una especie de Don Quijote obrador y eficiente, cuyos rasgos fundamentales se sienten palpitar en algunas grandes figuras históricas o poéticas (el Cid, el Cuadro de las Lanzas, etc.). Este tipo humano se caracterizaría por una serie de rasgos (beligerancia, religiosidad, arrojo, personalismo, idea de la muerte, etc.) y por la exclusión de otros (resentimiento, insinceridad, etc.). De esta caracterización creemos extraer dos cosas (no bien claras del todo aquí: el carácter de «escrito de urgencia» es evidente y no hay duda de que Morente no desarrolló del todo sus ideas sobre el tema): primera, que un solo «tipo humano» sirve para simbolizar suficientemente un estilo histórico; segunda, que en el caso concreto de España este tipo es justamente ese «caballero cristiano». Renuncio—no sin pena—a analizar esto más a fondo. Por un imperativo de conciencia intelectual me limito a hacer constar que no estoy de acuerdo y, repito, creo que el decir sinceramente esto, no es faltar al respeto debido a una memoria para mí muy querida, sino aprovechar la hermosa lección de honestidad que recibí de él en muchos años de alumno, y más aún, del proceso de su «conversión». (El entrecomillado no alude a que yo crea que no hubo tal conversión, sino a que creo que las posiciones previas de Morente eran mucho más próximas al catolicismo de lo que se dice a veces y que todo el dramatismo biográfico e histórico que la rodeó, aceleró y dió un cierto color de súbito y fulmíneo a lo que, en el fondo, era más bien producto de una evolución orgánica. *Sed de hoc satis*).

De más alto valor, de una rica originalidad personal e incluso de suma elegancia formal, es el discurso de homenaje al Papa. El tema, es obvio, se prestaba a desencadenar una tormenta de tópicos o de «vanas invocaciones». Con aguda intelección de filósofo, Morente ve en lo hispánico no ya sin más lo cristiano, sino un modo muy concreto de la catolicidad, como «modo de ser» (Hispanidad abstracta) y como realización en unos pueblos determinados (Hispanidad concreta). Este modo de catolicidad se caracteriza por un fuerte «realismo» (se vive con gran intensidad la entidad «Iglesia», de aquí el fracaso del protestantismo entre nosotros) y personalismo *(no subjetivismo,* esto explica el escaso vigor de nuestro modernismo); este *personalismo* tiende, como es natural, a *personalizar* la objetividad de la Iglesia en una figura individual: el Papa. Y el más a distinguir entre la persona del Papa y el «sujeto» que encarna esa persona. Aquí trae oportunamente un ejemplo, el de la actitud de Felipe II, impecable frente al Papa, hostil, si el caso lo requería, la dimensión de «príncipe temporal» que recaía en el mismo sujeto. Está bien, sin duda, haber incluído esta conferencia aquí, pues, aunque sólo trate de un aspecto de lo hispánico, nuestra relación con el Pontificado lo centra tan bien en la corriente general de la Hispanidad, que aclara e ilumina muchos rasgos de nuestra historia.

Pero el trabao de mayor empeño, y sin duda uno de los mejores que salieron de la pluma de Morente (aunque él mismo reconoce su carácter inicial y como de «ponencia para futuras discusiones») es el discurso de apertura del curso 1942-3 en la Universidad de Madrid. Si acaso falta en él algo es el haber aclarado más los aspectos «negativos» de nuestra historia y, si acaso sobra algo, es una buena calidad (no muy abundante, de cierto, en nuestra intelectualidad como tal cualidad, aunque sí lo sean, por desgracia, sus simulaciones), un auténtico, brioso, casi juvenil entusiasmo.

El tema es «Ideas para una filosofía de la Historia de España». Un vigoroso capítulo de introducción sobre las tres dimensiones (científica, poética, y filosófica) del historiador, centrada en la consideración «personalista» de la historia como *cuasibiografía* de las *cuasipersonas* que son los pueblos, apoyada, a su vez, en un agudo análisis crítico (de las tentativas de reducir la historia a otra cosa —economía, bología, etc.—), eliminadas a través de una consideración de la realidad histórica, sirve de base al trabajo. Parece estarse volviendo a oír su propia enseñanza oral, tan clara y difícil de olvidar.

De esta consideración general se pasa a tratar de entender el ser de esa *cuasipersona* que es la Hispanidad «concreta» (es decir, se trata de saber *qué* es la Hispanidad «abstracta»). Para ello, analiza el curso total de nuestra historia. Primero, una fase de preparación que, con la materia prima de la prehistoria y la tierra Roma, la «sangre goda» y, sobre todo el cristianismo, la llamada «reconquista». Para Morente, y con razón, más que de reconquistar se trataba de *construir* algo nuevo, y el hecho (no contingente, sino esencial y profundísimo) de que ese «algo» se forjase en una lucha entre

dos culturas distintas cuya separación radical estaba en lo religioso, es lo que determina el ser de España. Viene luego la expansión, esto es, la fundación de los nuevos pueblos hispánicos y el momento de máximo poder y gloria de los viejos. Después un período de apartamiento, del que comenzaríamos (todos) a salir ahora. Del análisis de esta trayectoria (rectificando en parte, afinando y robusteciendo en otra, las ideas de las dos primeras conferencias) se llega a la consecuencia de que lo hispánico es, propiamente, un cierto modo de actualizar históricamente lo católico y que el apartamiento del mundo secularizado moderno no es un error ni un azar, sino hecho decisivo y profundo, y que al abocar a un final de catástrofe el mundo «moderno» los pueblos hispánicos tendrán otra vez que decir su palabra en la Historia universal (1).

Si en puntos concretos de diversa importancia se podían hacer objeciones a esta grandiosa construcción—en la que el esfuerzo de las últimas generaciones españolas, anteriores y contemporáneas de Morente (y quizá, aunque más invisible, algo de la de sus discípulos, reflexiónese, ante todo, sobre su insistencia en que la Patria *no* es «una cosa» o en el «apartamiento» de España en el Mundo moderno, de indubitable resonancia joseantoniana y la desmiana respectivamente), halla robusta estructura filosófica y amplia y disciplinada expresión—no sería posible negar la admiración intelectual a la obra ni la adhesión al esfuerzo por un patriotismo supranacional, intelectualmente iluminado, tradicional y abierto al mejor futuro, esperanzado y creador que este hermoso texto encarna.

Pero al terminar de leerlo (máxime si se ve en él la continuación de los más inmaduros esfuerzos anteriores, y se piensa que el autor, que lo consideraba algo sólo «esbozado» lo habría llevado a más perfectas construcciones) nos viene a la mente la imagen maeztiana de la sinfonía inacabada y vemos con tristeza que a menudo uno u otro género de muerte—Ganivet, Maeztu, José Antonio, el propio Morente—ha venido a dejar, a su vez, en sinfonías incompletas el pensamiento de los mejores españoles sobre su propia Patria, y, al menos desde Maetzu, sobre su vasta superpatria intercontinental: la Hispanidad.

(1) Hay otras muchas cosas importantes que los límites de una nota no permiten ni aludir, pero que convendría analizar en otra ocasión, lo que haré si ésta se presenta.