

Tampoco se entiende a veces cabalmente la compatibilidad de una ética rigurosa y objetiva con el aspecto deportivo, aventurero y jovial que, en ocasiones, confiere Ortega a la moral. Para él, lo deportivo y jovial de la vida y de la moral es lo que tienen de esfuerzo y ascesis lujosa y sobreabundante. ¿Se olvida que el término griego de "ascesis" designaba en origen el entrenamiento de los deportistas? Lo que tiene la moral de deportivo es lo que tiene de exigencia autoimpuesta. El hombre noble o selecto no se distingue del vulgar sólo por la fidelidad a la vocación o por la autenticidad, sino también, y sobre todo, por la altura de la meta a la que proyecta su vida, por la exigencia de realización de tareas más altas, y esta diferencia de nivel o de jerarquía sólo puede proceder de los valores.

En suma, el carácter objetivo y material de la ética de Ortega puede comprobarse, y, si no estoy equivocado, fundamentarse, en su adopción de la filosofía de los valores. La objetividad de la moral procede de la objetividad de los valores. ●

## Controversias americanistas: el colonialismo de Ortega y Gasset

Marta Campomar

### Resumen

En el presente artículo se estudia el análisis que en sus varios viajes a la Argentina hizo Ortega de la realidad histórica y social de dicho país y, por extensión, de los pueblos americanos. Sus opiniones deben situarse en el contexto de las controversias americanistas y en las nuevas consideraciones sobre el colonialismo en las que participaron, entre otros autores, Keyserling, Waldo Frank y Ramiro de Maeztu.

### Palabras clave

José Ortega y Gasset, América, Argentina, colonialismo, hispanidad, mujer criolla\*

### Abstract

This article is an approach to the various analysis written by Ortega y Gasset, on the different occasions on which he travelled to Argentina, about the historical and social reality of the country and by extension, about the peoples of South America. His views must be seen in the context of the Americanist controversy and the new considerations on colonialism in which, among other writers, Keyserling, Waldo Frank and Ramiro de Maeztu took part.

### Keywords

José Ortega y Gasset, America, Argentina, colonialism, the Hispanic world (*hispanidad*), *criollo* women

### El debate sobre el colonialismo

Por las tribunas abiertas de Amigos del Arte entre 1928 y 1930 se puso en marcha una gran controversia americanista en la que participaron argentinos y españoles. Como engranaje ideológico y provocando un gran estallido de opiniones contradictorias que luego se plasmaron en libros o en artículos en revistas y periódicos de Argentina, emerge un tema favorito en Ortega: el fenómeno del colonialismo. Los urticantes artículos de Ortega en *El Espectador*, "La Pampa... promesas" y "El hombre a la defensiva", de 1929, fueron el detonante que luego llevaría a Ortega a aclarar criterios en su obra *La rebelión de las masas*, y en su serie de artículos sobre los Estados Unidos y sobre la técnica. La discusión tenía como eje central la relación dinámica entre el viejo continente europeo, considerado por algunos como decadente y las

\* Conviene recordar que *criollo* significa aquí autóctono de la argentina, nacional.

pujantes repúblicas americanas que alentaban el mito de una nueva civilización de progreso económico y social liderada por el capitalismo y la técnica norteamericana. Los protagonistas de estas controversias fueron Ortega, el norteamericano Waldo Frank, el fundador de la escuela de Darmstadt el Conde de Keyserling y Ramiro de Maeztu, embajador en Argentina durante la dictadura de Primo de Rivera (1928-1930). Este último añadiría a la complejidad de este gran debate americanista la presencia y definición ideológica de un emergente nacionalismo católico que inventa el concepto de la "Hispanidad", elaborando un historicismo imperialista y una americanidad con ambiciones de catolicismo universal.

Desde 1916 Ortega se habría preocupado por el "hecho colonial" en sus conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires cuando presentaba la aparición de la filosofía en la tierra "como una aventura colonial". Y en 1939, en su tercer viaje, ante los estudiantes de la Universidad de la Plata vuelve a insistir sobre el mismo tema, llamando la atención de los meditadores "sobre este gran modo de vida humana que aparece en las altitudes más diversas de la historia y que se llama vida colonial"<sup>1</sup>. Se pregunta entonces por qué no se ha estudiado este gigantesco fenómeno. Ante los argentinos, ansioso de definir su identidad en pleno crecimiento nacional, enfatiza que no se trata sólo de la "colonización" sino de la "existencia colonial" después de la estricta colonización. A Ortega le interesa esa forma de vida histórica que continúa después de la independencia, que ya es autóctona, y, por lo que hace a América, en 1939 estaría concluyendo. Efectivamente la Segunda Guerra Mundial pondría en la cima del liderazgo de Occidente a los Estados Unidos de América, que habría dejado de ser esa nación colonial de pioneros puritanos para convertirse en la gran democracia liberal capitalista, superior a la europea, la oriental y la sudamericana.

En aquel entonces Ortega se lamentaba de no haber viajado hacia el norte de América, ni conocer Canadá, Australia y otros residuos coloniales de raigambre europea. Su definición de lo colonial se ve restringida a su experiencia de América del Sur, y deja muy claro que tampoco se referirá a las culturas indígenas del continente hispano. Su análisis abarca precisamente lo no autóctono, refiriéndose al "indigenismo" o "nativismo", pero autóctono en cuanto considera que su protagonista no es el indio sino el colono, aquel hombre europeo que comienza por no pertenecer al espacio geográfico en que vive, pero

<sup>1</sup> *Meditación del pueblo joven*. En: JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, VIII. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983, p. 398. [Remitiremos en lo que sigue a esta edición, señalando únicamente el número de volumen en romanos y de página en arábigos].

que poco a poco lo irá conquistando y forjando un nuevo concepto de continentalidad americana.

En su *Meditación del pueblo joven*, del 39, Ortega ya habría elaborado con más sutileza su noción del colonizador tomando en cuenta la gran variedad de sentimientos, teorías y versiones que habría suscitado el gran debate en medio de un nuevo colapso de la paz europea. Y para no generar susceptibilidades en un ambiente cargado de resentimientos hacia su persona y de antiespañolismo exacerbado por la guerra civil española, detalla con más precisión lo que entiende por fenómeno colonial, del cual ve surgir la vida latente de los pueblos jóvenes de América y una nueva variedad distinta de especie humana que dejaría sus huellas en el transcurso de la historia universal.

Ortega pone su atención, no en el aluvión inmigratorio de los siglos XIX y XX, ni en el conquistador español del siglo XVI, sino en el pionero, ciudadano europeo que con su bagaje técnico superior y en tierra vacía e inexplorada, se transforma rápidamente y se rejuvenece en situaciones extremas. Es en este prototipo en quien Ortega encuentra el gran anacronismo psicológico que se produce entre el retorno a un primitivismo simplista y la petulancia o prepotencia del hombre ya civilizado. Precisamente en esta encrucijada es donde ocurre un retroceso que convive con la modernidad. Y a este retroceso deben los pueblos americanos su juventud, el encanto de una energía liberadora, que dispara fuerzas dinámicas, sobre todo en la mujer criolla con su perfil de noble descontento.

En su conferencia de despedida en diciembre de 1916 en el Instituto Popular<sup>2</sup>, Ortega ofrecía tímidamente su primera impresión de la Argentina deteniéndose entusiasmado en la mujer criolla, en quien veía la síntesis de los anhelos culturales de todo un pueblo joven. Sus nostalgias eran como un molde en vacío que un día se llenaría con un relieve que será el arte y la idea y la moral argentina. Ortega espera poco del hombre satisfecho que no siente la falta de algo más allá y que vive sólo de su riqueza ganadera o granera, como si no hubiera otra perspectiva más que la del triunfo económico. En la mujer argentina percibe el dolor que se siente por miembros amputados en el lugar de origen, y que en el nuevo mundo son malestares, promesas no del todo realizadas. En esta conferencia ya prevé los grandes males argentinos, un Estado autoritario, la ineficiencia burocrática de la universidad y una excesiva preocupación por el utilitarismo económico.

<sup>2</sup> Instituto Popular de Conferencias dirigido por Estanislao Zeballos. Ortega dio su conferencia en los salones de la prensa el 6 de diciembre de 1916. Véase "Impresiones de un viajero". VIII, 361. Consúltese también otro texto en *Actas de la Institución Cultural Española*, I, pp. 195-203.

### La mujer criolla y la nueva feminidad

Es en la meditación radiofónica sobre la mujer criolla, que se divulgó en Radio Splendid por toda la república en noviembre del 39, donde Ortega, eludiendo las discusiones feministas de moda, se concentra nuevamente en el misterio de la mujer criolla, que no es sólo la porteña, o la que ha nacido en la Quiaca o en La Plata, sino aquella que representa una versión distinta de feminidad europea americana. Este ideal de feminidad que irradia modulaciones nuevas se encuentra en la criolla de Quito, de Cartagena de Indias, Cuzco, Canadá o Australia. Allí donde exista el tipo "esencial de la criolla" (que no debe ser confundido con lo pintoresco, con lo épico, o con rangos nacionales o clases determinadas) se encontrará un soplo vivaz de energía diferente a la europea. En el caso hispano, es aquella mujer vehemente, exigente, con criterio propio, espontánea, con invención y decisión que no la convierten en fácil marioneta de lo convencional. Es una mujer que "creando está siendo", llena de gracia, traviesa, que puede transmitir halagos o burlas, y que tiene algo de muelle. A su lado otra mujer, sobre todo la española, parece un poco dura e inelástica.

Algo o mucho de su relación con Victoria Ocampo sobrevive en esta versión de la mujer criolla como tipo ejemplar de nueva feminidad contrapuesta a la europea. Y es que Victoria curiosamente siempre evocaba algo de este nuevo modelo de ser mujer, tanto en sus aduladores como en sus adversarios. De Ortega ella habría recibido en 1917 el título de Gioconda de las Pampas, "toda una previsión de historia americana" que expresaba la irrealidad de las grandes extensiones de territorio y las heridas del divino descontento argentino. Pero esta "mujer lionne" que se habría convertido para él en un enigma sentimental y le abriría perspectivas insospechadas en sus exploraciones para la cultura del amor, "cette femme devient un mythe" desconocido<sup>3</sup>. Su Mona Lisa además de ser una Salomé seductora, y certera sagitaria que le leía el corazón, era una señora serpiente que lo envolvía en peligrosa sensualidad americana. No lejos de estas imágenes de emoción perturbadora, el Conde de Keyserling, resentido por el rechazo amoroso de Victoria en Versailles, sintetizará su amarga experiencia definiendo a la mujer sudamericana como mujer reptil, simuladora, mentirosa y cruel. Para Keyserling, en sus *Meditaciones suramericanas*, será la serpiente ladina el símbolo de todo un continente y no estaría ausente en esta categorización la dulzura y refinamiento cruel de la civilización incaica. En la América Hispana de Waldo Frank reaparece Victoria como otro símbolo de las Américas, en el gran cactus que tiene en su modernísima casa diseñada por

<sup>3</sup> Carta de Ortega a Victoria Ocampo del 22 de mayo de 1917.

Bustillo, donde la luz, la alegría y el dolor juntos sintetizan un continente sudamericano en transición.

En medio de una gran incompreensión y de objeciones por creer que nuevamente estaría definiendo a sus amigas aristocráticas, en 1939 Ortega intenta precisar el criollismo femenino elaborando una nueva metáfora, la imagen porteña de "un gran tango trascendental" donde se unen la mujer y el hombre en un mismo destino urbano<sup>4</sup>. Pero advierte contra aquéllas que ostentan mestizajes de moda (como Victoria con su descendiente Agueda), que son pocas las sangres indias que han intervenido en la sociedad argentina. Las que ingresaron en las venas de España hace siglos, han contribuido a ese calor que irradia la criolla y que ha suavizado al bronco y áspero español. La miel de esta mujer americana ya la habría notado el médico español Gustavo Pittaluga<sup>5</sup> en su viaje de 1926, cuando describe en un diario de la península a la mujer argentina como domesticadora del hombre actual, en un proceso más acelerado que el que se daba en Europa. En su opinión la mujer porteña lideraba grandes cambios en el cruce de razas que se daba con más facilidad en el gran Buenos Aires. Ella era la esencia del nuevo fruto americano, en el que insiste también Ortega al definir un tipo nuevo de mujer europea, que con o sin sangre india se ha ido creando poco a poco en lo colectivo. "De este modo, opina Ortega en el 39, la princesa inca opera sus secretas químicas en la porteña que no tiene ni una gota de sangre peruana, como la hijadalgo está presente en la mujer actual de padres tudescos o italianos"<sup>6</sup>. La Eva americana es ante todo plenitud de ser mujer, una posibilidad femenina que abarca desde la prostituta a la monja.

En este tipo de mujer encuentra Ortega ese justo medio, lo muelle que tanto admira. Y no será la mujer porteña desnaturalizada por los excesivos viajes a Londres y París, la que mejor representa este ideal. No será la criolla exportada a Europa lo más alto de la feminidad sudamericana. Ortega estaría defendiendo un tipo de feminidad hispana que contrasta con la mujer norteamericana, a quien con todo su feminismo militante la encuentra frívola, con soltura social pero con vacío interno. A la norteamericana le faltaba un gran requisito de feminidad universal en la cultura del amor de Ortega, la capacidad de inspirar al hombre. Era organizadora, eficiente, bella físicamente, pero un fiasco

<sup>4</sup> "Meditación de la criolla". VIII, 437.

<sup>5</sup> GUSTAVO PITTALUGA, "Impresiones. Dos meses en Buenos Aires", artículo en el periódico *La Voz*. Un suelto de periódico (s.f.) de los archivos de la Institución Cultural. G. Pittaluga, médico español, amigo de Ortega, que fue invitado a ocupar la cátedra de la Institución Cultural Española en 1926.

<sup>6</sup> "Meditación de la criolla". VIII, 442.

en la intimidad y primitiva en sus instintos. Duro golpe por otro lado a las pretensiones de feminismo anglosajón de su amiga Victoria, quien bajo el espejismo de Virginia Woolf emitía mensajes feministas por la Radio a las mujeres españolas de la República en vísperas de la guerra civil<sup>7</sup>.

En el Buenos Aires del 39 Ortega encuentra que todo son "objeciones". No se puede pensar ni dialogar sin ser malinterpretado, y en esto de definir un pueblo joven, su criollismo, sus raíces coloniales, no era fácil entenderse por las susceptibilidades que encuentra a cada paso, esta vez entre el joven y la mujer argentina, sus públicos favoritos. Tal es su frustración que le parece haber tocado fondo en una crisis de lenguaje, utensilio tosco que no cumple lo que promete. Parecería que con las guerras toda palabra pierde sentido, se desintegra y se vuelve confusión. Ortega llega a afirmar en La Plata que la gran liberación no vendría por la contraposición entre libertades y tiranías, sino en la rebelión del lenguaje que esclaviza. Sin duda siente sobre su persona la hostilidad política y social ante su hermético silencio, que decepciona a muchos jóvenes. Pero también estaría pagando el precio del resentimiento que generó su artículo "El hombre a la defensiva" del 29<sup>8</sup>. Y éste fue el punto de partida del gran debate americanista que desató su radiografía de la argentina del 28, que según le comentó al pensador y periodista argentino Dujovne, fue "una jugada de ajedrez espiritual arriesgada"<sup>9</sup>.

### Argentina y el americanismo

Para poner estos artículos en sus circunstancias adecuadas, hay que recordar que Ortega en su segundo viaje habría percibido grandes cambios en el proceso de transformación social argentino. Coincidió en el 16 como en el 28 con la subida al poder de Hipólito Irigoyen y sus tendencias populistas. Ortega vaticina el fin de la era fundacional y de las cuarenta familias aristocráticas en este segundo mandato. Un aluvión inmigratorio sediento de derechos y de bienestar, de riqueza a corto plazo, da origen a una nueva clase burocrática no del todo profesionalizada pero ansiosa de progreso. De esta gran masa inmigratoria, que estará siempre en el ojo del huracán en estas discusiones, surgirán muchos defectos y virtudes que Ortega intuye y que otros ampliarán con criterios aún más devastadores que los suyos. Con optimismo dirá que de aquí nace la voluntad de ser, los resortes vitales, la inteligencia y el ansia de pro-

<sup>7</sup> VICTORIA OCAMPO, "La mujer y su expresión". Conferencia radiofónica al público de España y de la Argentina en agosto de 1936, *Testimonios*, 2, p. 269.

<sup>8</sup> II, 642.

<sup>9</sup> Carta de Ortega a Dujovne, Madrid, 12 noviembre de 1929.

greso que impulsa a la nación argentina a liderar América del Sur, a hacer su historia grande. Pero Ortega no se queda en el elogio. Al penetrar en el lado más oscuro de la inmadura porosidad social argentina, se encuentra con la sensación de vidas evaporadas. Y mientras las masas se organizan en las grandes ciudades, en la pampa sólo irá quedando la nostalgia del gaucho bucólico, la barbarie americana desaparecida, pero pintoresca, y que según analistas extranjeros como Keyserling perdura en el machismo malévol del porteño de cemento y corbata.

En "La Pampa... promesas"<sup>10</sup>, escenario geográfico que tanto fascinaba al extranjero, en aquellos horizontes curvos donde parecía no haber nada, Ortega encuentra lo esencial de la vida argentina, el ser promesa. Allí esta la utopía futurista que exagera su egoísmo individualista metido en una auténtica rueda de la fortuna. Y cuando la promesa no se cumple la derrota es feroz. Pero este horizonte lleno de fracturas y ausencias no destruye del todo "la *performance* maravillosa" de una nación en ascenso, con un Estado rígido, ceñido, separado de la espontaneidad social, gendarme de instituciones públicas y de perfil jurídico parecido al de Berlín.

Sobre este tema del Estado argentino, que para Ortega es la nación mirándose a sí misma, se emitirán las críticas más agudas del debate por parte de argentinos y extranjeros. Algunos lo definen como Estado providencia, otros como Estado botín, y en el caso de Ortega, como la altanería de un proyecto argentino con voluntad de mando, que podría degenerar en una máquina formidable de poder público gigantesco sin oposición. En el trasfondo internacional del creciente fascismo y bolchevismo europeos, Ortega desconfía de este modelo autoritario rodeado de una gran masa a la que le encanta ver a su Estado funcionando arrolladoramente. Advierte en el cono sur la tendencia a crear estados autoritarios como modelo de nación, y éstos son estados trituradores de derechos individuales, como ocurría con el bolchevismo y fascismo imperantes. Ortega expresa sus reticencias hacia el modelo argentino fabricándose esa sublime idea de sí mismo con una valoración hipertrófica del Estado. La Argentina pudiente, satisfecha, granero del mundo, la misma que cuestiona la decadencia del viejo continente europeo y se aferra cada día más al dólar y a la técnica norteamericana, ése es el país del cual Ortega desconfía, como desconfía del alma individual del hombre argentino ocultándose en su sociedad factoría detrás de una máscara defensiva.

En estos artículos de 1929 y 1930, Ortega asume la posición del europeo que encuentra, a pesar de la lengua en común y de una raza y cultura compartidas, la dificultad de comunicarse sinceramente con este hombre hispano. Lo des-

<sup>10</sup> II, 635.

cribe en su segundo artículo como hombre a la defensiva, narcisista y guarango, viviendo en permanente estado de sitio, poniendo por delante de sí mismo una postura repulida y pueril a la que le falta autenticidad. Detrás de este empaque existe un lirismo vital difícil de valorar. El argentino se hermetiza, y defiende su función social y pública como si alguien quisiera arrebatárselas. Se pregunta Ortega si el aluvión inmigratorio, con su feroz apetito individual pone al hombre argentino en estado de alerta defendiendo su rango y su puesto oficial. Emilio Coni, desde la revista *Nosotros*<sup>11</sup>, le responderá que es porque los argentinos intentan defenderse contra la astucia disimulada y las fuerzas ocultas que desde el Estado amparan el delito y lo recompensan con la impunidad.

Es precisamente Emilio Coni quien revierte la imagen orteguiana de un Estado fuerte al de un Estado providencia que hace beneficencia con las masas que viven del sabotaje social. Este Estado no infunde respeto y se deja defraudar con desvergüenza sin igual. Es el Estado beneficencia que acuerda puestos bien rentados en razón no de la capacidad profesional sino de la corrupción interna. Los desfalcos de la administración pública eran para Coni tan corrientes que ya nadie los comentaba. En Buenos Aires los escándalos bancarios se pagaban con silencio, la quiebra fraudulenta era un medio de vida aceptable, tolerada con una legislación deficiente. En suma, que la Argentina de los 30 según Coni vivía de la estafa bien organizada como sutil sistema de financiación, y es aquí donde la desmoralización argentina que indicó Ortega se ramifica a todos los niveles nacionales.

Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad*<sup>12</sup> será aún más duro a la hora de evaluar la existencia de una burocracia estatal corrupta que comenzaba a dominar las clases medias. Desde su perspectiva como diplomático, él vislumbra a muchos inmigrantes, menos ambiciosos, pero más cómodamente adheridos al Estado nacional o provincial como gran fuente de inmoralidad cobrando suculentos sueldos, pendientes siempre de las crisis económicas y con un apetito economicista exorbitante. Maeztu opina que el Estado botín argentino era una máquina estatista pagadora de votos electorales y proveedora de empleos. Este modelo no dejaba opción al Estado servicio, ni al sano estímulo del comercio y la industria.

Si para W. Frank, el economicismo argentino sería la imitación del modelo capitalista norteamericano exportado eficientemente a las américas hispanas, para Maeztu y Ortega el cáncer nacía de dentro. Ambos enfocan su crítica

<sup>11</sup> EMILIO CONI, "El hombre a la ofensiva", *Nosotros*, abril 1930, 251, p. 46.

<sup>12</sup> La *Defensa de la Hispanidad* se concluye en diciembre de 1931. Citamos por la 3.ª edición, Valladolid, 1938.

hacia el estatismo burocrático que genera un Estado explotador y no rector, impulsor de nacionalismos exacerbados. Para Maeztu, quien también contempla el modelo de masa republicano en su país, este tipo de estado quebrará en América como en Europa y si se convierte en demagogia política dejará de tener justicia y un equilibrio social adecuado. Tanto Ortega como Maeztu insisten desde ópticas distintas en una crisis moral argentina. Lo que Ortega calibraría como falta de ética profesional y nacional, para Maeztu era ausencia de humanismo cristiano. Ambos eran conscientes de que detrás del estatismo acaparador se movilizaba una burocracia antiespañola con solapados resentimientos hacia las inmigraciones españolas y defensora de la "leyenda negra", que volverá a surgir con vehemencia en los tiempos de la República.

Ortega aprovecha el tema para apuntar hacia otra gran deficiencia nacional, el sistema universitario constituido de una plaga de burócratas escaladores disputándose puestos públicos sin escrúpulos. La profesión improvisada era un modo de promocionarse socialmente y de hacer fortuna del Estado. En los claustros universitarios escasean profesionales de talento científico y docente. Para educar a los inmigrantes se levantan facultades donde los puestos públicos anteceden a la capacidad de los ocupantes de cátedras. Lo mismo ocurre en el Estado, donde los burócratas, para no poner en evidencia su ineptitud, se empeñan en subrayar su papel público para hacerse constatar.

En esta sociedad donde se inventan puestos y cátedras para los que no están preparados ni dotados, "los oficios son camisas de serpiente, salvo que allí las camisas no suelen ser de las serpientes que las visten". Ortega con este comentario, indica el alto nivel de corrupción e ineptitud pública del Estado argentino donde ha visto que el burócrata de turno es hoy una cosa y mañana otra. Esto deriva en falsos patriotismos, donde en vez de sufrir un destino, en vez de vivirlo o asumirlo, los argentinos resbalan por una ocupación sin vocación definida. Este mismo hombre del Plata se complace más en verse amado que en amar y el diagnóstico final será que el hombre argentino se entusiasma sólo consigo mismo, cayendo en un narcisismo que se extiende también a un ideal nacional que se vuelve argentinidad. Ortega, como europeo, no entiende este patriotismo narcisista, donde se vuelve difícil disociar a la persona de la nación. En su rol imaginario el porteño suele ante todo gesticular grotescamente hasta volverse guarango. Promete algún día publicar una meditación de los guarangos, artículo que Victoria insistentemente le reclama para *Sur* y que nunca llegó a la imprenta.

Las reacciones a estos dos artículos publicados en el volumen séptimo de *El Espectador* provocaron todo tipo de respuestas por parte del público argentino. Hubo quienes acusaron a Ortega de ingratitude, de escepticismo, de tomar la

temperatura del país por el grupo elitista que le rodeaba, sin conocer las modalidades del hombre medio o del bajo pueblo. Y como le recuerda Emilio Coni, el depósito de las minorías selectas saldría de las clases medias que no son sólo las porteñas. Esos tipos sociales masculinos y femeninos deberían abarcar las provincias, donde también existían burócratas mediocres mal pagos, como los que había visto Ortega en las universidades de la capital. Manuel Gálvez, quien desde *La Nación*<sup>13</sup> comienza objetando el análisis introspectivo de Ortega, acaba dándole la razón respecto a la mediocridad universitaria, la improvisación de técnicos en la administración pública y la falta de verdadero patriotismo en un país donde unos pocos se enriquecen a costilla del vecino y donde sólo las carreras de caballos y el *football* despiertan pasiones verdaderas.

Las conclusiones de Gálvez sobre los defectos argentinos son más exigentes y realistas que las de Ortega. Él argumenta que la lejanía del país del resto del mundo civilizado hace difícil forjarse una cultura con profesionales dedicados. Ésta es la tragedia cultural argentina. Sin embargo, no cree que los argentinos sean más arrogantes, vanidosos o frívolos que los habitantes del viejo continente. Hay artículos en los que se les atribuye a los europeos, incluyendo los españoles, más vanidad, toga y blasón que en el país de gauchos y pastores. Y si existen guarangos son aquellos *snoobs* que imitan a Europa, o son los ricos que dependen de capitales extranjeros y endeudan al pueblo con gastos excesivos. Ésta será la contestación de Juan Álvarez desde la prensa de Rosario<sup>14</sup>. Más adelante agregaría Américo Castro<sup>15</sup> que los defectos argentinos son los importados de España, algo en lo que siempre insistía Victoria Ocampo, gran detractora de la conquista española y sus consecuencias históricas en la pobreza de América Central y del Sur.

Cuando ha pasado la avalancha de insultos o rectificaciones a su favor, Ortega responde desde *La Nación* en abril del 30<sup>16</sup>. Se defiende diciendo que su artículo no tenía calidad de insulto sino de crítica constructiva. Su deuda con los argentinos le lleva a sacudir conciencias, ya que encontró al argentino desmoralizado en todos los órdenes y clases sociales. Ortega insiste en que su

<sup>13</sup> MANUEL GÁLVEZ, "Los argentinos según Ortega y Gasset", *La Nación*, octubre de 1929.

<sup>14</sup> JUAN ROJAS, *La Capital*, 16 marzo de 1930. En *La Prensa* del 27 de marzo publicó otro artículo: "Los guarangos y la filosofía del horizonte".

<sup>15</sup> AMÉRICO CASTRO, "Sobre el carácter argentino e hispano-americano" (con motivo de una discusión), *La Nación*, agosto de 1930. Castro alude a un reciente y espléndido artículo de Ortega y Gasset "flechado certeramente". Considera que el artículo de Ortega era de alta intención y exacto en alguno de sus análisis.

<sup>16</sup> "Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»". IV, 69. Se publicó en *La Nación* del 13 de abril 1930.

intervención es una llamada de atención hacia el gran problema argentino, que era esencialmente ético.

Según Victoria, fue tan certera la visión de Ortega que dio en el blanco del orgullo nacional. Comparada con las del resto de los visitantes que pasaron por Amigos del Arte en aquellos años, su versión era provocativa pero incompleta. Ortega solamente conocía algo de Chile, poco de Uruguay y mucho más de Argentina. En cambio W. Frank y el conde de Keyserling habían recorrido América de norte a sur y sus horizontes críticos resultaron más amplios. Ambos comenzaron estudiando el fenómeno colonial desde Norteamérica. Waldo Frank en *The Rediscovery of America*, publicado en 1929<sup>17</sup> (el mismo año que dio sus charlas en Amigos del Arte), y Keyserling en su *Norte América libertada*<sup>18</sup>, traducida del inglés al español por Calpe en 1931, completaban la visión que Ortega desarrollaba en sus artículos sobre los Estados Unidos<sup>19</sup>. Lo único es que Ortega ha revertido el orden comenzando sus meditaciones coloniales por el Sur, pero siempre involucrando el polo magnético del Norte como gran influencia en el "homo economicus" porteño.

Para los que insisten en el afrancesamiento argentino y olvidan el impacto de la modernidad norteamericana en la sociedad porteña, vertiginosa y acelerada en su ritmo de capital de negocios, con un crecimiento asombroso para cualquier europeo, bastarían las impresiones de Pittaluga<sup>20</sup>. Desde la ventana de su hotel que da a Retiro tiene ante sus ojos una ciudad que en treinta años había triplicado su número de habitantes. Era una colmena humana que albergaba dos millones y medio de ciudadanos, donde circulaban 60.000 coches, y el ocio era agitación. La Bolsa, la banca, los frigoríficos, el teatro Colón, hospitales y escuelas, todo parecía una gran animación inmobiliaria, donde las cosas no siempre se hacían bien, pero se hacían. En esta falta de sosiego, que contrastaba con las provincias de melancolía interior, Pittaluga nota lo mismo que Ortega, el resurgimiento de un orgullo nacional exacerbado por una superación social admirable. Y el comentario suyo es que era todo "muy americano. Quizás muy norteamericano". Pittaluga corrobora lo que W. Frank tres años

<sup>17</sup> WALDO FRANK, *The Rediscovery of America*. New York-London: Charles Scribner's Sons, 1929.

<sup>18</sup> HERMANN KEYSERLING, *Norte América libertada*. Madrid: Espasa Calpe, 1931. Traducida del inglés por Ricardo Baeza y José Pérez Bances.

<sup>19</sup> "Los «nuevos» Estados Unidos", *La Nación de Buenos Aires*, 22 de marzo de 1931. Continúa en el año 1932 en *La Luz*, 27-29-30 de julio de 1932, con el título, "Sobre los Estados Unidos". IV, 357 y 369, respectivamente.

<sup>20</sup> GUSTAVO PITTALUGA, "Impresiones. Dos meses en Buenos Aires". Op. cit.

más tarde insinuaría en *Amigos del Arte*<sup>21</sup>, que la influencia del materialismo económico y tecnológico del Norte estaría cambiando a la América del Sur, hasta el punto de que habrían dejado de mirar a Europa para seguir a este gran foco de prosperidad y *confort*. Desde Buenos Aires Frank anticipa no sólo la "americanización" del continente, sino de la misma Europa. El nuevo mundo anglosajón es visto como modelo invulnerable, superador de todos los vicios europeos, y en su opinión marca el fin de la supremacía del viejo continente ya fenecido.

No sorprende la reacción de Ortega en *La rebelión de las masas*, y luego en sus artículos sobre los Estados Unidos refutando ante argentinos y europeos estas afirmaciones juveniles. Ortega reitera su confianza en el resurgir europeo y se opone a la supuesta "americanización" de Europa. Con impaciencia llama "paletos" a los europeos enceguecidos por el triunfo americano. Que los pueblos jóvenes como la Argentina se vean obnubilados por su progreso infalible, es comprensible. Pero que las viejas cabezas se dejen deslumbrar por una superioridad imaginaria le parece inadmisibles. Si se irrita con la ingenuidad e ignorancia porteña, más le enervan las ilusiones ópticas del europeo que debería tener larga memoria. La solución para Ortega pasa por la unión europea, inyectando a su vieja sabia civilizadora los nuevos valores técnicos, recordándole a W. Frank que han llegado a América desde Europa.

Siguiendo este mismo diálogo interactivo y crítico entre españoles, europeos y argentinos, Ortega pone en boca de un tercero, el admirado filósofo Hegel, muy de moda en Buenos Aires, las falencias y el primitivismo del predominio americano. En "Hegel y América"<sup>22</sup>, que, aunque fue escrito en 1928, apareció en el mismo número de *El Espectador* que "El hombre a la defensiva" y "La Pampa... promesas", Ortega da a entender que este creador de una concepción autoritaria del Estado, con una filosofía dictatorial de masas, se desentiende de la civilización autóctona de América, por salvaje e inexistente como civilización. Ortega no comparte esta noción excluyente, pero sí reitera la inmadurez política y física de estas naciones en crecimiento. Hegel describe a América como un retoño colonial, con una niñez perdurable. La teoría de Norteamérica como pueblo primitivo y añorado la elaboran también Keyserling y, desde otra

<sup>21</sup> *La Prensa* del 22 de octubre de 1929: "La tristeza Argentina, dijo Waldo Frank, es una expectación, es el hondo y grave sueño del Embrión". En los títulos del periódico se dice: "En una disertación de la Sociedad de Conferencias, el gran escritor abordó con penetrante sagacidad el arduo problema del destino americano, tal como deberán forjarlo las minorías que hoy reaccionan contra los conceptos difundidos por cinco siglos de civilización moderna. Esa obra requiere el concurso inaplazable de las dos Américas".

<sup>22</sup> "Hegel y América". II, 563.

perspectiva, W. Frank, de quien Ortega saca sus propias conclusiones sobre el primitivismo colonial puritano en sus artículos sobre los Estados Unidos.

Existe sin embargo una evaluación positiva en Hegel que Ortega desea rescatar, su respeto al sistema constitucional democrático de los norteamericanos, modelo más fecundo que el católico hispano del resto de las repúblicas del continente. Pero Hegel, convenientemente para Ortega, insiste en que el modelo americano es europeo, que América no es modelo original sino la continuidad de una "saludable barbarie europea".

### Las teorías de Keyserling y Frank

De esta nostalgia de raíces perdidas se deducen los orígenes de la tristeza argentina y sudamericana que llenará capítulos enteros de literatura nacional y meditaciones extranjeras. En Ortega se resume en una búsqueda de realización personal que concluye en promesas incumplidas. En Keyserling se mezcla con la tristeza primitiva de un pueblo indigenista reprimido. En W. Frank es el modelo de transición entre lo español que no es más y las suaves o violentas imitaciones americanas que se vuelven gestaciones o frustraciones nacionales. Argentina deriva su tristeza como "hondo y grave sueño de embrión" de una sociedad, como diría Ortega, madura pero no del todo asentada. Para Frank, América es un descanso entre una muerte y un nacimiento. Sin olvidar que los orígenes de la colonización fueron españoles, asienta el destino del continente en los logros norteamericanos expresados en poseer dinero, máquinas, capitalismo industrial y *confort*.

Frank, en su *The Rediscovery of America*, aplica un fino bisturí a las falencias neoprimitivas de su gente, esclavizada por la máquina y por el culto al poder. El sexo y la política son partes de este mismo juego que alimentan los resortes psíquicos y morales de la América protestante, dedicada a consumir y vender su mercantilismo. Y no hay resistencia orgánica a esta corriente, sobre todo en América del Sur, donde encuentra a los argentinos tan adictos a este consumismo como los propios yanquis, expertos en exportarlo eficientemente.

En cuanto a las repercusiones culturales, a los *snobs* europeístas o sajones de Buenos Aires, Frank los sacude diciendo que París no existe, que su cultura está muerta y que del lado sajón, ignoran las raíces hispanas del resto del continente. Sobre España dirá que tampoco ella vive en Argentina por las grandes distancias que la separan de la Península. Aunque es consciente de las teorías orteguianas de América como plasma natural de la Europa hispánica, lo que en su opinión determina la identidad es el suelo, y éste es americano. Teme Frank que Argentina se quede en el hervidero de un mercantilismo exportador de carnes ricas, sin desarrollar un auténtico renacer cultural. Lo que la salva es su

fino sentido estético, aquella jerarquía de valores que Ortega habría fijado en la mujer criolla.

Debajo del delirio económico al que apuntan muchos visitantes la América pujante estaría podrida. Ortega es el primero en insinuar que el mito de la prosperidad americana tiene sus grietas. El *crack* económico del 30 confirma sus intuiciones retomando la pluma para su serie de artículos sobre los Estados Unidos, que no se completaron porque la política interna lo absorbió con el advenimiento de la República. La tesis principal de estos artículos publicados en *La Nación* era contrarrestar la opinión generalizada (sustentada por argentinos y europeos) de que la civilización moderna se desplazaba hacia el nuevo mundo y de que su progreso económico y social era infalible. Aprovecha Ortega la depresión norteamericana para dar en estos artículos su veredicto sobre la sociedad norteamericana, su técnica arrolladora y su polémico feminismo antifemenino. Su análisis del colonialismo del Norte es como el argentino del Sur, de carácter psicológico más que histórico, el resultado de estados de ánimo producidos por la soledad del entorno, la vuelta a lo esencial, y la técnica conviviendo con el infantilismo. Su único laboratorio conocido, la Pampa, le sirvió para desarrollar su teoría de un colono puritano que sabe manejar la técnica, pero como el gaucho argentino convive con lo elemental y se vuelve rudo.

Para todos estos meditadores europeos lo colonial americano significaba un rápido retroceso que se compartía con la externa modernidad. Ortega dice haber recogido datos sobre los colonos españoles, en quienes la transformación es casi inmediata. El hombre estandarizado del norte que Keyserling conecta con los pieles rojas y Frank describe como atrapado en una jungla interior entre la tarántula y la máquina, para Ortega es producto de esta misma vacuidad interior rodeada de progreso material. Sin embargo, intuye que el sistema democrático del Norte es más sólido que el del Sur y que aquél saldrá de la crisis del 30 con un liderazgo y destino más maduro.

Completará este panorama la serie de meditaciones de Ortega sobre la técnica<sup>25</sup>, ya que en este debate se plantea el tema a raíz de las críticas de W. Frank sobre la técnica deshumanizadora del socialismo capitalista del Norte. Keyserling, a quien le aterra el socialismo empobrecedor de los bolcheviques, concuerda con Frank en que el socialismo yanqui es uniformidad con prosperidad. Pero es Frank el más persistente en delinear el lado oscuro del capitalismo democrático de los norteamericanos, con su egoísmo aislante y gran capacidad de corrupción, temiendo que estos vicios se estratifiquen en el resto del continente.

<sup>25</sup> *Meditación de la Técnica*. V, 319.

En un curso de la Universidad de Verano en Santander (1933) Ortega desarrolla el tema de la técnica, que luego se publicó en fragmentos en *La Nación* en el año 1935. Comienza con una visión objetiva de la necesidad histórica de la técnica, insistiendo en que no fue invención norteamericana sino patrimonio antiguo de la humanidad. Concuerda en que la técnica ha sido siempre una necesidad para generar bienestar y para obtener necesidades básicas. Lo que Ortega impugna (y es parte de su estilo dialéctico con los argentinos) son las falsas presunciones acerca de las garantías absolutas de la técnica y la ciencia como inventos contemporáneos. En *La rebelión de las masas* ya había intentado romper este mito alegando que hasta el científico más experto en su especialidad podría ser hombre-masa, ignorante y falible.

Ante sus estudiantes en el curso sobre la técnica vuelve a insistir en que la ciencia y la tecnología modernas son útiles para el progreso y el *confort*, pero no necesariamente tienen la última palabra. Prueba de ello son los resultados de la "prosperity" de la ingeniería americana que no pudieron evitar el colapso de los años 30. Ortega enfatiza sus argumentos para disipar también la ceguera de sus lectores de *La Nación* que confundían modernidad inmovible con los técnicos y la técnica actual del Norte. Sus meditaciones tienen como estímulo las reflexiones de W. Frank, quien afirmaba en Buenos Aires que la máquina tenía esclavizado a su pueblo y lo convertía en seres neoprimitivos. También recoge ecos del Conde de Keyserling, quien en su *Norte América libertada* consideraba la técnica como otra metamorfosis en la carrera animal, erupciones volcánicas con etapas previas que elevan el nivel de vida y el *confort* pero no garantizan un ideal democrático elevado.

Lo que hay que evaluar de estas meditaciones es que Ortega en ningún momento niega la importancia de la técnica, sino esa seguridad ilusoria que les endilga el moderno ciudadano tanto a la ciencia como a la técnica. Esta falsa seguridad afloja las clavijas de la cautela humana y da lugar a más barbarie. En vez de ser progreso, se puede volver retroceso. Luego se hace una pregunta clave, ¿qué pasará cuando la técnica reemplace al hombre y lo deje sin trabajo en un vacío de vida peligroso? Ortega ya anticipa el problema del ocio y del desempleo y considera que ésta es la gran cuestión pendiente detrás de las supuestas bondades de la técnica, y no sólo de la euroamericana sino de todas las técnicas existentes.

El conde de Keyserling es más devastador en su análisis de la Norteamérica tecnológica que W. Frank o el mismo Ortega. En su *Norte América libertada* la imagina como una sociedad de termitas torpes donde el único éxito es el pragmático instinto de vender. Es una sociedad socialista, privatista, y matriarcal, pero admite que a pesar de tener una vida subhumana, ha sabido vivir en democracia y crear instituciones públicas importantes. Ante el fenómeno de

sus masas estandarizadas, como Ortega en *La rebelión de las masas* y Frank en su *The Rediscovery of America*, los tres proponen la creación de minorías selectas. Keyserling insiste en que debe haber intelectos excepcionales que aseguren la democracia "full proof" contra la masificación y la tontería. Sin ellas lo que quedaría es una democracia zoológica, sin cultura superior.

Es interesante destacar que son unos cuantos los que sostienen en esta época la teoría de minorías rectoras, con calidad desde arriba para garantizar la civilización moderna contra la estandarización que liquida al individuo y el predominio de la animalidad de masas. Como Ortega, Keyserling desconfía del hombre satisfecho o tecnificado defendiendo los fueros del alma creadora y advirtiendo contra los pronósticos optimistas que confunden la seguridad en sí mismo con el futuro de la humanidad.

Coinciden ambos en que los resortes vitales del nuevo mundo impulsan una sed de progreso legítimo, pero se apartan del modelo "factoría" que sólo persigue fines de lucro económico. En la América del Sur Keyserling encontrará también otro perturbador elemento, la posesividad o el arraigo a la tierra.

En las *Meditaciones suramericanas* de Keyserling<sup>24</sup>, publicadas por Calpe en 1933, Ortega encuentra muchos aciertos. Para los argentinos no pasan de ser lucubraciones fantasiosas de un delirante inteligente. Coriolano Alberini le comenta a Ortega los divertidos hallazgos del conde acerca de la tristeza argentina dedicándole siete artículos en *Crítica*<sup>25</sup>. Eduardo Mallea, en su *Historia de una pasión argentina*<sup>26</sup>, describe la visión cósmica del conde como genialidades generales con delirios particulares. En su opinión, Keyserling se enloquece y se aterra ante la realidad hispanoamericana con sus selvas voraces, sus altiplanos curtidos de mineralidad y sus pampas huidizas de horizontes infinitos. Con su vastísima cultura universal, al llegar a la puna el conde se siente morir y, ante su desintegración como ser humano que vuelve a la tierra, desarrolla una visión cósmica de la América ibérica como obsesión telúrica. Sus habitantes, seres fríos, viven entre insectos, pájaros exóticos, plantas carnívoras. Es como si estuviera contemplando la vida primordial del Génesis. Y como en el Génesis, la culpa de todo la tienen la mujer y la serpiente.

<sup>24</sup> H. KEYSERLING, *Meditaciones suramericanas*. Madrid: Espasa Calpe, 1933. Traducida del alemán por Luis López Ballesteros y de Torres.

<sup>25</sup> Tarjeta Postal de Alberini a Ortega desde Friburgo (20 de febrero de 1930) donde le dice que se encontró con Keyserling en Berlín, y le comenta: "Tuvo en Buenos Aires un éxito tan sonado como pintoresco. Descubrió la tristeza argentina. Ahora ya no hay gente triste en mi país. Tanto nos ha divertido el hallazgo!".

<sup>26</sup> EDUARDO MALLEA, *Historia de una pasión argentina*. Buenos Aires: Sur, 1937. Citamos por la edición de Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 14.ª edición, 1984.

Keyserling sostiene que el hambre primordial colorea todos los instintos del hombre y la mujer de Sudamérica. En contraste con el modelo yanqui que demanda igualdad desproporcional entre los sexos, la mujer allí es infinitamente más libre. Como estocada directa a las pretensiones feministas de Victoria Ocampo, define a la hembra del Sur como mujer sojuzgada, insatisfecha, huidiza y superficial. Su hambre primordial no le permite ahondar en la naturaleza de las cosas. Y en el continente de la gana, de humores y lealtades efímeras, el modelo femenino pasa rápidamente a formar parte del hombre argentino, a quien Keyserling define como chantajista, taciturno y vengativo. En contra de lo que pensaba Ortega sobre su incapacidad como amante, lo encuentra con fuertes apetitos sexuales, procreador eficiente con queridas y esposas, y con una melancolía que proviene del "post coitum animal triste", actuando en el hogar como en los burdeles, santuarios caseros de sexualidad aislada. Y para redondear la imagen viril, el mítico gaucho aparece como degollador en una tierra donde corre la sangre y los estancieros son finos embriagadores de lo mismo. Es en el criollo político donde concentra lo peor de todas estas cualidades, alegando que son seres intrigantes, mentirosos, aduladores y banales, dispuestos a servir los oscuros manejos que en Sudamérica son la traición y la venganza abierta. El miedo primordial los envuelve a todos, y opina Keyserling que todo lo dicho por Ortega sobre su narcisismo y falta de autenticidad se queda corto. Para Keyserling los americanos del sur, y sobre todo los argentinos son una violenta semilla que dejaron los españoles, quienes también aparecen como conquistadores irresponsables. La única virtud continental es el verse libre de odios raciales, suplantados por la codicia del oro y el instinto de querer poseer.

Este método de meditaciones personalistas, intimistas en Ortega, es lo que evade W. Frank en su libro *América hispana*, publicado en Espasa Calpe<sup>27</sup>. El hogar editorial de Ortega parece mover los hilos de este debate americanista que también repercute en la *Revista de Occidente* y en la *Sur* de Victoria Ocampo. Frank se inclina hacia un material más objetivo, interpretando la historia de la América hispana desde sus orígenes ancestrales, pasando por la conquista, el mestizaje, la independencia y llegando al último eslabón de las transformaciones inmigratorias. Por falta de fuentes históricas verídicas, recurre con frecuencia a la tradición oral y se encuentra imaginativamente reconstruyendo diálogos entre San Martín y Bolívar y entre personalidades históricas. En medio de un caos histórico sin precedentes, Frank se encuentra sin documentos, consultando a escritores o eruditos locales para poder desenterrar la intimidad oculta de estos pueblos hispanoamericanos. No existen la arqueología

<sup>27</sup> W. FRANK, *América hispana. Un retrato y una perspectiva*. Madrid: Espasa Calpe, 1932.

moderna ni las bibliotecas organizadas de literatura accesible. No obstante su esfuerzo resultó para Victoria la mejor versión que se habría emitido sobre el continente, rozando en ella un tema que sería delicadísimo y que tomaría alto vuelo ideológico entre las derechas nacionalistas, el rol del catolicismo en la formación de la América hispana.

W. Frank, severo crítico del puritanismo de los fundadores de su patria, es más comprensivo a la hora de evaluar la influencia del catolicismo en las Américas. Al analizar críticamente este legado en ningún momento se muestra desdeñoso del factor político-religioso ni lo omite, como haría Ortega en su vena laicista. Frank alega que la conquista de América fue un cruce de razas y que la empresa católica fue más bondadosa y menos rapaz que la de otros europeos en sus conquistas de Asia y África. El catolicismo, a pesar de sus falencias clericales (dogmas, inquisiciones nefastas, poder de ortodoxias recalitrantes) dejó una obra de amor cristiano y un arranque cultural, que sin duda molestaría a los laicistas o *snobs* de Buenos Aires. La mezcla de razas, los pechos y vientres de las mujeres indias era más que satisfacción de cuerpos; generaron una mística unidad de nueva vida americana surgida del amor. No será tan feliz el engendro mestizo del indio y el español, criatura ambigua, anárquica que se apoderó de los destinos de América para su propia realización.

Frank indica que hubo una evolución distinta a la de Norte. La revolución del Sur nunca fue económica, ni siquiera fue un traspaso de poder. Los profesionales pactaron con gobiernos liberales, la Iglesia seguía rezando, los latifundistas continuaron rigiendo haciendas y las masas trabajando sin respiro. Inglaterra era la gran prestamista y compradora, la siguieron Europa y Norteamérica. De la estructura colonial se pasa a una lenta integración nacional económica. Y es únicamente la Pampa solitaria la que descompuso la cultura del español, relacionándose el pampeano con las cosas de forma distinta. En esto coincidiría con la versión del colono de Ortega, para quien la pampa era también espacio físico en movimiento. Pero el verdadero desplazamiento argentino sería, según Frank, desde los Andes, por la pampa hacia el Atlántico y de allí hacia Europa y África.

En cuanto a Buenos Aires estaría de acuerdo con Ortega en que es la voluntad de la España mediterránea transformándose hasta que desaparece en una nueva unidad sacada del caos. El elemento indigenista, español, italiano, sirio se fermentan en las provincias hacia Buenos Aires, llenando sus cafés de europeos nuevos. En esta ciudad áspera, la vieja América, la lengua latina, el dios católico se mezclan en lenta disolución dejando atrás las costumbres de las madres patrias. Aquí la clase media habla de política, de *football* y se ríe de los curas; aparece en bibliotecas, discute sobre seguros, publica periódicos, asiste

a conferencias, va a la universidad de noche y de día y sus hijas escriben a máquina. Sin entrar en las demolidoras teorías del Conde sobre "la gana" porteña o la "delicadeza" peligrosa del argentino, Frank reconstruye su mosaico argentino pasando por el gaucho, la mujer pionera hasta la burguesía porteña, desde la pampa a la ciudad. Y se topa con una vida cosmopolita de atmósfera impalpable donde no se pierde del todo el aire provinciano pastoril. Ortega notará esta característica en la calle Florida del año 39<sup>28</sup>.

A pesar de los distintos matices, los extranjeros coinciden en la fragilidad del modelo femenino, y en la empaquetada máscara del varón porteño. Encuentran todos ellos en la ciudad la misma violencia de la pampa envainada de gracias burguesas; dulzura y violencia, mezcla que Frank insinúa aparece en el tango argentino. Sin embargo el porteño, tan desmenuzado y vilipendiado en la versión de Frank, no sale tan mal parado como en Ortega o Keyserling. Lo encuentra inteligente, sensual, gran fecundador de la mujer, las artes y el pensamiento. No está quizás listo para la acción y se revuelve en energías que son suave imitación o revientan en perezosas tangentes, que luego se calman. Pensamos en Eduardo Mallea, su traductor y amigo, prototipo del hombre porteño que se agita en ondas pasajeras y sólo siente pasión cuando mezcla sentimientos de frustración contra la Argentina oficial y se dulcifica ante la más auténtica población cotidiana.

Justamente en la *Historia de una pasión argentina* y en el prólogo de Francisco Romero a la primera edición del 37, se recoge el eco de todo este debate americanista. Romero alienta a Mallea a que descubra el verdadero pueblo argentino y no siga la senda errada o fórmulas frías del extranjero. Las precisas reflexiones de Ortega, quien alentó a la juventud a buscar con honestidad su destino, como una decisión de ser, están presentes en el texto de Mallea. No desmiente la versión de un hombre burocrático, profesional mediocre, a la defensiva, generador de fraudes y nacionalismos violentos. Se muestra despiadado con los profesores vacuos, pedagogos grises y medradores de turno que abundan en la Universidad. Ellos son los que habrían reducido la ciencia y cultura a tertulias de café. Él no justifica defectos en el pueblo joven o "verde". Opina como Frank que los pueblos de América nacieron ya viejos y bajo una supercivilización aparente. Desde el esnobismo europeísta que se vive en Buenos Aires, pasando por el mercantilismo yanqui, y la defraudación del inmigrante que con tristeza ve reproducidos los vicios europeos en América, Mallea teme la desnaturalización de su gente alejándose día a día de su marcha interior. A estas deficiencias y riesgos les añade la sobreestima argentina, la

<sup>28</sup> Véase "Balada de los barrios distantes". VIII, 407.

vanidad y narcisismo de burócratas ignorantes, vestidos de información. La visión de Mallea, desde una conciencia literaria intimista, sobrepasa en escepticismo y severidad las críticas de Ortega. Éstas dolieron más porque venían del extranjero y no del análisis interno.

Guillermo de Torre, desde la *Revista de Occidente* en el 32<sup>29</sup>, como Emilio Coni en *Nosotros*, habría puesto sus banderillas sobre la alquimia de razas y el actual espectáculo argentino del empuje vital de nuevas generaciones de inmigrantes. El cuñado de Borges tiene por delante el fin de una Argentina victoriana, y la ve lejos del criollo puro que se enlaza con lo español. Espiritualmente, el aluvión inmigratorio le parecía negativo, en kilómetros poblados y en estadísticas trigueras puede que sea positivo, pero en la ciudad sus efectos eran lamentables, ya que allí se recogía la maleabilidad de los peores influjos mercantilistas yanquis. De Torre describe el panorama de masas recién llegadas como barbarización desoladora, y es esta falta de sedimentación la que produce la incomodidad espiritual de Buenos Aires. La mística raza que en *Policéfalo y señoras* había dejado retratada en grotresco Ramón Gómez de la Serna, este mismo fenómeno, según De Torre, "únicamente un Ortega es capaz de encararlo sin intimidarse, con dominio y clarividencia"<sup>30</sup>. Pero todas estas versiones, incluyendo las orteguianas, eran arriesgadas especulaciones laicistas sobre cuestiones americanas, aplicadas muchas de ellas al modelo supuestamente exitoso del argentino. Con la inserción de la hispanidad católica la polémica giraría en otro sentido.

### Hispanidad y catolicismo

La noción de "hispanidad" con sentido historicista católico surgió de un sacerdote español, Zacarías Vizcarra, radicado en Buenos Aires<sup>31</sup>. Este sacerdote reinterpretó el día de la raza (constituido en fiesta nacional en Argentina por Hipólito Irigoyen) como una celebración de la conquista católica de América, con sus vínculos de fe y lengua castellana. Dámaso Alonso opinaría en *Sur*<sup>32</sup> sobre la unidad lingüística y los límites de la descomposición americana, que

<sup>29</sup> GUILLERMO DE TORRE, "Una interpretación novelesca de los argentinos". *Revista de Occidente*, XXXVIII, 1932, p. 334, refiriéndose a la obra de Ramón Gómez de la Serna, conocido en Buenos Aires como el Embajador del Humorismo por sus Greguerías Porteñas, conferencias y obra crítica.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>31</sup> DÁMASO ALONSO, "El problema argentino de la lengua". *Sur*, otoño, 1932, p. 124.

<sup>32</sup> Para esta conexión de Maeztu, Vizcarra y el Cardenal Goma como sucesores del nacional catolicismo de Franco refomentando una recatolización nacional durante la República véase: LORENZO DELGADO GÓMEZ, *Diplomacia franquista y política cultural hacia Ibero América, 1939-1953*. Madrid: CSIC, 1988.

en Argentina frisaba en anarquía descontrolada. Pero el catolicismo era ya una fuerza más compleja que el problema lingüístico, debido a que en la propia península existían varias Españas antagónicas (laicista, liberal, tradicionalista, carlista, neocatólica, ultramontana, integrista, marxista, socialista, etc.) que interpretaban la gesta americana de fe y lengua en tonos distintos, algunos más moderados, otros más intolerantes y muchos obviando el pasado. No había unanimidad en la intensidad con que se juzgaba históricamente este evento americano.

Debemos advertir que el viejo Menéndez Pelayo, mito polémico del nacional catolicismo, fue el primero en detectar, en 1907, en su *Historia de la poesía americana* una América colonial con su evolución lingüística e imaginación propia. Él se ciñe al termino "americanista", de donde ve surgir una literatura criolla incipiente, proveniente de la cristiandad liberal europeísta, y no del indio. Alienta a los americanos a que se alejen del parnaso de los europeos afrancesados, a que busquen sus propias expresiones literarias y eviten sobre todo el avasallamiento de la América sajona. Sin pelos en la lengua se enfada con el secularismo republicano de los sustentadores de la leyenda negra contra todo lo español, censurando a Alberdi, Sarmiento y otros pensadores argentinos que representaban la demagogia liberal antiespañola. De este tipo de pensamiento surge una literatura de contratiranía que le quita frescura a la libertad de esta nueva poesía. Viejo lobo de academias y bibliotecas, Don Marcelino es consciente de que la lengua no es ni fija ni da esplendor. No le molestan tanto los indigenismos como el esnobismo afrancesado de quienes denigran las raíces hispanas. Pero en ningún momento su análisis crítico pasa por una apologética de tipo imperialista. Si en algún párrafo ensalza la gesta de los Reyes Católicos, lo hará con el mismo ímpetu con que un Antonio Atienza y Medrano, krausista, director de la revista *España* de la colectividad española de Buenos Aires sale al cruce de los que reniegan de España, haciendo alarde de antiespañolismo progresista. Defenderse contra la leyenda negra no era desde Argentina sólo patrimonio de neocatólicos. Adquiría un sentido profundo de españolidad y de reafirmación de una identidad en proceso de cambio. De estos sentimientos legítimos se vale el catolicismo de Maeztu para levantar los andamios de su hispanidad, que ya venía desarrollando en artículos desde *La Prensa* de Buenos Aires, órgano predilecto de la colectividad. Y no faltaban rechazos a la política de predominio por parte de los Estados Unidos, que con el desastre del 98 había dejado heridas profundas en el orgullo nacional de los españoles radicados en Argentina.

Maeztu tiene como fondo dialéctico una condena al proceso de secularización bien asentado en las izquierdas españolas, marxistas o liberales que pretendían reducir a España a un estado sin Dios. Y en este programa laicista

despuntaba Ortega, defensor ante las Cortes de un Estado neutro o laico para la Segunda Republica. Durante este periodo se exacerban los ánimos del catolicismo, sobre todo cuando se vulnera la propiedad eclesiástica quemando conventos. Como era de esperar, la derecha, con su retórica militante de la cruz y la espada y de sus "valores eternos", se organiza retomando un ideal de hispanidad imperial, con una apologética agresiva y un historicismo místico-ascético de carácter universal, que tiene adeptos en el nacionalismo católico de Argentina.

Este ideal de la hispanidad abraza una interpretación de la Conquista de América como empresa evangelizadora, erigida sobre el símbolo de la Cruz, la misma con que se habría reconquistado España limpiándola de moros y judíos. En este ideal se ven incorporados la devoción a la Virgen del Pilar, el día de la raza como gesta cristiana y bajo esta misma mística neocatólica integrista se incluye a los teólogos del Concilio de Trento, a los legisladores del Consejo de Indias y el papel civilizador de las órdenes religiosas, sobre todo la de los jesuitas.

Curiosamente, en el catolicismo militante del siglo XIX, una corriente francesa liderada por el Abate Gaume alegaba que el Renacimiento había sido el huevo pernicioso que habría engendrado la reforma protestante como inicio del proceso secularizador moderno. En la historiografía integrista española habría más dificultad en apoyar esta exclusión de su Siglo de Oro. Para Menéndez Pelayo como para Maeztu el gran desvío de la ortodoxia católica venía del siglo funesto de la Ilustración, siglo XVIII centralizador, afrancesado y regalista. Desde allí se gestó el proceso de secularización liberal donde se incubó la independencia masónica que emancipó a América.

El gran debate decimonónico de la polémica de la ciencia española iniciada por Masson de Morvilliers en 1784<sup>33</sup> reanima la imagen de una España negra, atrasada e ignorante, donde se alienta la posible emancipación de América como ruptura necesaria para el progreso de las colonias. Hay que tener en cuenta que la *Defensa de la Hispanidad* de Maeztu se opone a esta corriente de pensamiento liberal previo al 98, agravada por las circunstancias políticas de un régimen republicano español excluyente de lo religioso.

Mientras la polémica seguía en pie, desde 1914 Ortega venía predicando una ruptura total con toda esta tradición dialéctica tradicionalista integrista-liberal decimonónica, rechazando tanto a la Iglesia como ángel civilizador de América

<sup>33</sup> MASSON DE MORVILLIERS, *Encyclopédie Méthodique. Espagne*, tomo I. París, 1783. Retoma este debate Don Marcelino Menéndez Pelayo en 1876 en su volumen sobre la polémica de la ciencia española. Véase también: ERNESTO GARCÍA CAMARERO y ENRIQUE GARCÍA CAMARERO, *La ciencia española*. Madrid: Alianza, 1970.

o los mitos de la bestia negra que también generaba deformaciones históricas estériles. Todo este pasado apologético le parecía obsoleto, inútil y poco fecundo para su nueva concepción europeísta de España. Maeztu en cambio mantiene una acción vigilante contra este tipo de conciencia secularista donde se creía perder la verdadera identidad nacional. El mensaje del libro de Maeztu es netamente antiorteguiano y antieuropeísta, despreciativo de las influencias heterodoxas afrancesadas, del puritanismo protestante sajón y de las corrientes filosóficas germanas.

Maeztu, conecedor y crítico agudo del tipo de civilización anglosajona protestante y consciente también de que la leyenda negra antiespañola se alimentaba desde allí, impugna en su libro la ética mercantilista del imperio anglosajón, infinitamente más extorsivo y deshumanizado que el español dispuesto a convivir con el indígena y a mezclar las sangres en un nuevo legado espiritual. W. Frank en la América Hispana comparte esta visión humanista prefiriéndola a la mercantilista del Norte. Pero su verdad hispana no se nudifica en el catolicismo. En su opinión, los dogmas católicos no llegaron a pesar del todo en la Pampa o los Andes, dejando vacío moral, confusión y poca unión. Entre el elogio matizado de Frank y el dogmático neocatólico de Maeztu, queda flotando en el aire la propuesta laicista de Ortega, que no pasa por un humanismo confesional sino por la transformación social de carácter neutro, condicionada por lo psicológico, la geografía, las distancias y un nuevo estilo de vida con raíces europeístas que se tornará un nuevo modo de humanidad.

Maeztu no se deja arrastrar por este mensaje universalista de Ortega. Todo lo contrario, aprovecha para pasarle factura por su europeísmo germano, influyente en la juventud americana. Con amargura le recrimina su prédica antimonárquica haciendo colapsar con su antitradicionalismo un viejo orden y desencadenando un populismo anticatólico difícil de controlar. Se le acusa de irse por la tangente con su "no es eso", y le recuerda Maeztu al lector que donde se pierde contacto con Dios y con la identidad hispana se pierde todo equilibrio social. En el gran mosaico de fuerzas disolventes dentro de la hispanidad neocatólica Ortega tiene responsabilidades profundas.

El fundador de *Acción Española* elabora desde Buenos Aires su propia síntesis del debate americanista ensañándose contra las razas anglosajonas, nórdicas y protestantes, portadoras de racismo social. De cara al tema indigenista la conquista es interpretada como un cristianismo integrador de razas donde los jesuitas tuvieron un papel primordial. Si civilizar era desespañolizar, Maeztu se opone a estas máximas que provienen de los héroes liberales, de los inmigrantes burocratizados o de las autoridades oficialistas de América. Es tan displicente como Menéndez Pelayo con Bolívar, Alberdi y Sarmiento. Las tímidas aproximaciones de W. Frank respecto a estos grandes mitos liberales de la

emancipación americana y el hecho de que Ortega nunca menciona hechos políticos ni sus protagonistas, quedándose al margen de juicios históricos comprometedores, enardecen más a Maeztu. En sus teorías sobre el patriotismo, insinúa la cobardía y los estragos del virus liberal emancipador, naturalista y antiespañol, enquistados en las mentes laicistas en ambos lados del Atlántico.

Los sentimientos patrióticos de pertenencia y españolidad que encontró Ortega enraizados en la colectividad de Argentina desde el 16 eran lo suficientemente complejos y delicados como para discutir abiertamente con ella tradiciones hispanas ante un público argentino. El nuevo patriotismo que Ortega predica desde Buenos Aires es el de una porosidad social a futuro, que requiere una ruptura total con ese pasado ideológico de antinomias liberales-traditionalistas donde se intentaba definir la identidad hispana fuera o dentro de tradiciones católicas, pero siempre a la defensiva.

Como Ortega, Maeztu desarrolla desde Argentina su propio credo sobre lo que debería ser o no patriótico. Si para Ortega insertarse en la modernidad era auténtico patriotismo, para Maeztu era lo contrario. Sus convicciones lo llevan hacia atrás, hacia las raíces tradicionales del catolicismo que pasa por Recaredo, los Reyes Católicos, Carlos V, Felipe II, el Concilio de Trento y el sueño imperial de una unidad hispana continental, orientada hacia una tercera vía como antídoto ante el comunismo y capitalismo en boga. Maeztu propone la Hispanidad como patria universal, como una nueva posibilidad renovadora mundial donde España y América tendrían un rol moral preponderante. En Argentina, donde prevalecía un esnobismo afrancesado y una adhesión mercantilista al modelo norteamericano, su mensaje parecería una propuesta delirante. No obstante, su concepción tradicionalista contaba con adeptos dentro del conservadurismo católico argentino y en la misma colectividad española entre los comerciantes, que eran la columna vertebral de la hispanidad, donde se mantenía una jerarquía gremial basada en el trabajo. Con este nuevo léxico de hispanidad imperial no sólo recuperaban la identidad perdida en el alejamiento con la madre patria, sino su orgullo de nación atlántica, un "mare nostrum" que incluía Portugal y echaba por tierra la infamia de la leyenda negra que los denigraba ante otras colectividades inmigratorias y en la Cámara de Diputados de la nación<sup>34</sup>.

El pasado para Maeztu no implicaba volver al nativismo, que sería retroceso civilizador. Su opción era sacar a los pueblos indigenistas de la miseria, la ignorancia, con una fórmula de hispanidad humanizadora y con una dimensión

<sup>34</sup> "Aún quedan defensores de la 'leyenda negra'", *Revista de la Patriótica Española*, Año VII, agosto de 1934, p. 1.

religiosa que también deberían recuperar las repúblicas laicistas americanas. Ser chileno, argentino, cubano pasaba por una mayor conciencia de unión hispana y no por una negación de raíces incuestionables. Esta mística imperial fue la que sostuvo el Instituto de Cultura Hispánica durante el franquismo, la misma que ya para 1939 adoptaba con fervor la Patriótica Española, para gran indignación de Don Avelino Gutiérrez<sup>35</sup>, y que puso fin a la neutralidad de la Cultural y su eficiente andamiaje científico con la Junta para Ampliación de Estudios.

El tema adquiere ribetes verbales más agresivos con ocasión del Congreso Eucarístico organizado en Buenos Aires en 1934, erigiéndose un altar en el monumento a los Españoles enardecido a los republicanos. Con el ideal de la hispanidad católica en pie de guerra para el Congreso, no habría que olvidar las palabras del Cardenal Goma y Tomás en el Teatro Colón de Buenos Aires, insistiendo en la fisonomía española de las Américas. Su lema era clarísimo: "O trabajamos por la hispanidad, o somos suplantados por otros pueblos, por otras razas más fuertes y menos perezosas"<sup>36</sup>. Se apelaba a la creación de minorías rectoras (caballeros de la Hispanidad) para penetrar en las capas políticas americanas y oponerse a las corrientes indigenistas hispanóforas.

En este discurso del Cardenal se puede apreciar cómo este uso más reciente del vocablo hispanidad era ya dura militancia antes de la guerra civil. El Cardenal recogía en su homilía las líneas básicas de este movimiento al que pertenecían el tradicionalismo de Menéndez Pelayo, el neocatolicismo de Falange española y del fundador del concepto de Hispanidad, el presbítero Vizcarra, quien habría transformado el 12 de octubre en una celebración de las derechas hispánicas recalcitrantes<sup>37</sup>. Es clara la mención de censura al laicismo de Ortega cuando el Cardenal dice que hay "que pensar en grande", haciendo "Hispanidad" bajo la unidad espiritual del catolicismo universal. En ningún

<sup>35</sup> "Sobre un acuerdo servil antipatriótico de la patriótica ex española Asociación", *Diario España Republicana*. Citando en grandes títulos las palabras del Dr. Gutiérrez "Cosas tenedes señores que faran hablar las piedras", 8 de abril de 1939.

<sup>36</sup> El Discurso del Cardenal primado de España, Dr. Isidro Goma y Tomás, se publicó en *Defensa de la Hispanidad* de Maeztu bajo el título de "Apología de la Hispanidad", p. 309, y en *Acción Española*, noviembre de 1934.

<sup>37</sup> En la revista de la Patriótica Española (año II, n° 21, septiembre de 1929) el Padre Zacarías de Vizcarra publica un artículo precisando el origen del vocablo "Hispanidad", al que relaciona con "Humanidad" y "Cristiandad" y con toda una cultura compartida de origen hispano en Europa, América, África y Oceanía. El Padre Zacarías había publicado ya hacía años un libro titulado *Hispanidad*, pero a partir de 1929, consustanciado con el ideal hispánico de Maeztu, el vocablo adquiere un tinte político-religioso que se pone en marcha como militancia antilaicista durante la República.

momento de su estadía en Argentina participa Ortega en actos o gestos públicos que lo involucren con este sector del nacional catolicismo hispanista, que ya en 1941 dominaba casi la totalidad de las instituciones españolas. Cuando recicla en sus conferencias del 39 el fenómeno colonial que llevaría al "melting pot" de pueblos jóvenes, Ortega lo define como impulso de generosidad vital, en un proceso que con vicios y virtudes era el verdadero quehacer laico de una gran nación.

Los pronósticos de Ortega para las Américas, muchos acertados, otros cuestionables, nunca pasaron por una solución de hispanidad católica. Al contrario, se veía agredido personalmente por ella. En su discurso para los 25 años de la Cultural<sup>38</sup> aludió a la raza hispana (nunca uso el término "hispanidad") como "una comunidad de modulaciones espirituales que llamamos raza", aclarando que "la raza española, es una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia". En esta ocasión les recuerda a los argentinos, en presencia de su Presidente, que son parte de ella, y que nadie debería sentirse a más distancia de Madrid que de Buenos Aires. Y por primera vez rescata la identidad lingüística como factor de pertenencia.

En 1939 Ortega asistía a la debacle europea y no era momento para exaltar europeísmos. Defiende el vínculo hispano, sosteniendo lo que la arrogancia racionalista europea no habría comprendido en su fracaso: el valor de las verdades imperceptibles. Su fórmula de hispanidad se resuelve apelando a algo "consabido", a aquello que nadie puede quitar ni cuestionar, porque se comparte instintivamente. Según la definición de Ortega el hombre es lo que le pasa, y ese pasado queda operando dentro de los pueblos, como cicatriz o como dulzor, pero permanece latente en el inconsciente colectivo. Esto mismo, "lo consabido", influye también dentro del alma argentina, en esa porosidad social del pueblo joven donde existe sin duda la vena rica de la historia de España. Este concepto de la herencia histórica española era difícil de transmitir en medio de la demencia y violencia fratricida que había sacrificado la vida de Ramiro de Maeztu y otros colegas amigos de Ortega. Consciente de las reticencias y repudios de la prensa argentina hacia todo lo español, Ortega, no obstante, propone que cuando cada uno meta la mano en la vieja arca de la historia, aparecerán las dos historias entrelazadas. Podría ser la historia de cuando Argentina fue colonia, o la de las décadas de emancipación, o la más reciente de inmigraciones españolas donde los esplendores se mezclan con la miseria humana. Pero siempre sería historia común y en todo tiempo hispana.

Este mensaje cuidadosamente laicista que no roza en absoluto las nuevas fórmulas del nacional catolicismo franquista, ni hiere sensibilidades nacionales

<sup>38</sup> "En la Institución Cultural Española de Buenos Aires". VI, 234.

republicanas, sigue adhiriéndose al fundamental "hecho colonial" en donde Ortega detecta los elementos de disociación y separatismo que toda libertad incluye. De este cambio de dirección rescata esos fondos comunes de vida que luego llevarán a "la coincidencia progresiva en un determinado estilo de humanidad". La universalidad católica de cruz y espada de Maeztu, en Ortega se compone de un fondo común humano que no apela a aproximaciones políticas específicas ni credos religiosos determinados. El sutil laicismo psicológico de Ortega no se casa con dogmas de ningún color, ni con causas políticas, ni con reivindicaciones nativistas de moda. Ortega no busca alianzas con el católico, marxista o surrealista, y es quizás por su falta de definición que molesta y se torna ambiguo. Para los que necesitan definiciones en las contiendas mundiales puede parecer cobardía. Pero resulta liberalizador para generaciones venideras que conocen la paz y están más abiertas a posibilidades globalizadoras y a tiempos históricos acelerados y complejos donde todo es mutación permanente de cara a futuros poco estables e interinos. A la hora de hurgar en estas grandes controversias americanistas que intentan definir la identidad de la América hispana, su versión crítica colonial sigue siendo provocadora, y para los argentinos sus textos son un verdadero acicate moral de sorprendente actualidad. ●