

Equívoco hispanismo: notas sobre el exilio republicano y pensamiento reaccionario en el México de los años 1940

*Javier Krauel**

¿Cuál no será entonces la sorpresa de los pueblos hispánicos al encontrar lo que más necesitan, que es una norma para el porvenir, en su propio pasado, no en el de España precisamente, sino en el de la Hispanidad en sus dos siglos creadores, en el XVI y el XVII?¹

La afirmación resulta, cuando menos, anacrónica: el porvenir de los pueblos hispánicos, nos dice Maeztu en 1934, depende de su fidelidad a un ideal del pasado. Si éstos no mantienen vivo el ideal emblemáticamente representado por «la obra incomparable de ir incorporando las razas aborígenes a la civilización cristiana»,² se consumará la traición a la esencia del ser de la Hispanidad y cualquier apertura al futuro quedará cancelada para siempre. Todo se juega, entonces, en la fidelidad a la parte del ideal universalista cristiano del siglo XVI que todavía queda, que todavía permanece, que todavía subsiste y resiste, en 1934, las embestidas de la Revolución Francesa y la razón crítica. En tanto residuo —un principio teocrático sólo puede ser residual en una sociedad por la mayor parte secularizada—, tal ideal existe, según Maeztu, en una temporalidad propia: la del «pasado que no pasa». Si para Maeztu «hay dos clases de pasado: uno que no vuelve y otro que no pasa o que no debe pasar y puede no pasar»,³ el pensamiento de la Hispanidad existe en esta segunda y precaria temporalidad, la del «pasado que no pasa» o —y en la disyuntiva reside la precariedad— «que no debe pasar y puede no pasar». Quiere decir que la temporalidad del pensamiento de la Hispanidad se expresa en un modo inestable, en el cual la afirmación propia del modo

* jk2@acpub.duke.edu, Department of Romance Studies, Duke University.

1 R. DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1942.

2 *Ibidem*, p. 186.

3 *Ibidem*, p. 187.

indicativo («no pasa») se ve constantemente amenazada por la duda («puede no pasar») y necesita de una exhortación («no debe pasar») para verificar su realidad. Esta incesante necesidad de reafirmación nos permite categorizar el pensamiento de la Hispanidad de Maeztu como un pensamiento propiamente reaccionario, esto es, como un pensamiento que «vive en el residuo en negación del residuo, en negación de la calidad residual del residuo».⁴

Lo que me va a interesar en las siguientes páginas no es tanto una indagación teórica acerca de la cuestión del reaccionarismo del pensamiento de la Hispanidad, como una aproximación histórica a la función que tuvo la categoría «pensamiento reaccionario» en la constitución de un pensamiento hispanista en las filas del exilio republicano en torno a los años cuarenta. Para ello repaso primero brevemente algunos textos de los años cuarenta para dar una idea de lo que los exiliados republicanos entendían por pensamiento reaccionario. A continuación examino de qué modo este pensamiento reaccionario, en lo que se refiere a la hispanidad, actúa como el discurso contra el cual un ilustre exiliado republicano, Joaquín Xirau, formula su concepción de una comunidad hispánica. En tercer y último lugar sugiero que el idealismo exacerbado de este hispanismo liberal pone en crisis la distinción entre pensamiento reaccionario y pensamiento progresista. Dicho de otro modo, lo que me va a interesar es el proceso de configuración de un pensamiento hispanista exiliado como el «otro» del pensamiento reaccionario, como el «otro» del pensamiento que «vive en el residuo en negación del residuo».

Una primera aproximación a lo que desde las filas republicanas se entendía por pensamiento reaccionario la encontramos en un artículo fechado el 24 de julio de 1947 convenientemente titulado «El reaccionarismo de la generación del 98». En él, el historiador Ramón Iglesia (1905-1948) toma una escena emblemática de la cultura española del primer cuarto del siglo XX para probar la hipótesis que hace las veces de título: a saber, «que los hombres del 98 presentan una coherencia perfecta y sostenida en el reaccionarismo de su ideario».⁵ La escena no es otra que la ceremonia que tuvo lugar en 1925 en la Universidad de Madrid con ocasión del traslado a España de los restos mortales de Ángel Ganivet. En un ejercicio de honestidad intelectual, el que fuera capitán del Estado Mayor del ejército republicano rememora su participación en el evento:

4 A. MOREIRAS, «La piel del lobo. Apuntes sobre la categorización de lo reaccionario», en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* 56 (2003), p. 8.

5 R. IGLESIA, «El reaccionarismo de la generación del 98», en *Cuadernos Americanos* 6.5 (1947), p. 91. Para un sucinto estudio sobre la vida y obra de Iglesia, véase *El exilio español en México 1939-1982*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 242-249.

«Yo no recuerdo bien lo que en aquella ocasión se dijo. Sí recuerdo que se leyó una carta que Don Miguel de Unamuno enviaba desde el destierro, y que todo el ambiente se me antojaba, con mis veinte años, de lo más subversivo. Han pasado ya otros veinte años, y en vano quiero reconstruir la situación, y en vano me pregunto cómo fue posible considerar a Ganivet heraldo de una actitud revolucionaria».⁶

En efecto, llegar a desentrañar la fascinación de un nutrido grupo de intelectuales, en un momento determinado, por la figura de un Ganivet revolucionario, el mismo que ominosamente exclamó, no lo olvidemos, que «hay que arrojar aunque sea a un millón de españoles a los lobos, si no queremos arrojarnos todos a los puercos», es algo que echaría no poca luz sobre los avatares del pensamiento reaccionario español. Por supuesto, Iglesia nunca llega a dar cuenta de su juvenil fervor por Ganivet, y se limita a destacar, en apoyatura de su tesis, la falta de entusiasmo de Unamuno por el mundo moderno, la egolatría anárquica de Baroja, los exabruptos de Azorín contra la democracia parlamentaria, y el tradicionalismo estetizante de Valle-Inclán. En suma, para Iglesia, el reaccionarismo de la generación del 98 quedaba suficientemente probado por la no-contemporaneidad de sus escritos: «los hombres del 98 corrieron y corrieron, como el cazador maldito de la leyenda, con la cabeza vuelta del revés. No supieron crear un mito nuevo, vigoroso y fecundo, para su pueblo. Tanto añorar el pasado, sin lograr sustituirlo por algo distinto y mejor, sólo podía llevar a la parodia del pasado, que la España de Franco se esfuerza en vano por hacer viable».⁷

Unos años después, en 1949, José Renau, el pintor, cartelista y ex-director de Bellas Artes, aportaba otro ejemplo de lo que se entendía por «reaccionario», esta vez desde una posición marxista ortodoxa. Escribía Renau en las páginas de la revista comunista *Nuestro Tiempo* contra lo que él consideraba como el derrostrismo político, el esencialismo nacionalista y el revisionismo crítico del gobierno del Frente Popular expresados en los editoriales de otra revista del exilio mexicano, *Las Españas*.⁸ En su ataque a dicha revista, combinando lucidez y dogmatismo por partes iguales, Renau afirma con rotundidad que «el origen inmediato de las ideas fundamentales que sustenta *Las Españas*, hay que buscarlo en la vertiente reaccionaria de la generación

6 R. IGLESIA, o. c., p. 92.

7 Ibidem, p. 99.

8 Sobre la revista *Las Españas*, véase el excelente estudio de G. ROJO LEYVA y J. VALENDER, *Las Españas. Historia de una revista del exilio (1946-1963)*, El Colegio de México, México, 1997.

del 98, y más concretamente, en el pensamiento de Angel Ganivet y Ramiro de Maeztu».⁹

Se podrían citar otros ejemplos.¹⁰ Pero los textos de Iglesia y Renau bastan para mostrar que, a finales de los cuarenta, un sector del exilio republicano acometió una revisión crítica de la generación del 98 considerándola como una formación reaccionaria. Ciertamente, como todo juicio histórico, los de Iglesia y Renau vienen determinados por su presente, un presente en el que se cruzan tanto la actividad de otros intelectuales en el exilio como las noticias de la actividad cultural en la España franquista. Así, Iglesia admite escribir su artículo, por un lado, contra «la ilusión tan peligrosa y tan estéril» de pensar «que todavía hoy sigue siendo válida la ideología de los hombres del 98 para una posible reconquista de España»;¹¹ y, por otro, teniendo en cuenta la apropiación que de determinadas figuras de la generación del 98 se venía haciendo en España: «Y por algunos libros de la España de Franco que han llegado a mis manos veo que allí exaltan a Ganivet como un precursor, con razón sobrada».¹²

Esta reacción de los exiliados republicanos a las iniciativas culturales de la España franquista alcanzó uno de sus puntos álgidos en la cuestión del hispanismo o hispanidad. De forma general, cualquiera de los dos términos denota la creencia en una comunidad trasatlántica que reúne a todos los pue-

9 J. RENAÚ, «La causa de España y los especuladores del derrotismo», en *Nuestro Tiempo* 1.2 (1949), p. 22.

10 Tal vez la mejor y más precisa definición de lo que se entendía por reaccionario desde el exilio republicano en los años cuarenta la encontramos en un texto de Francisco Ayala, fechado en 1943, sobre Donoso Cortés. En el texto, que está elocuentemente titulado «Donoso Cortés, energúmeno portentoso», Ayala, tras deplorar el renacimiento del pensamiento del Marqués de Valdegamas después de la primera guerra mundial en la pluma de «nacionalistas totalitarios» como Carl Schmitt, considera que el reaccionarismo de Donoso Cortés consiste en una resistencia a la implantación de la soberanía nacional moderna en nombre de la defensa de unos intereses eclesiásticos residuales:

«Ciertamente, los reaccionarios hispánicos pueden invocar el nombre de Donoso Cortés con más fundamento que los nacionalistas totalitarios que lo han puesto en boga. Quieren, en verdad, lo mismo que él quiso; como ellos, Donoso prescindió de los condicionamientos culturales ambientales, y proclamó sus anacrónicas convicciones al servicio de fuerzas sociales amenazadas en su posición». Véase, F. AYALA, *Los políticos*, De Palma, Buenos Aires, 1944, p. 106.

11 R. IGLESIA, o. c., p. 91.

12 *Ibidem*, p. 95. Sobre los encontrados intentos de apropiación de algunas figuras de la cultura española por parte de los exiliados en México y por parte de la España franquista, véase el excelente estudio de S. FABER, *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico 1939-1975*, Vanderbilt UP, Nashville, 2002, pp. 179-185.

blos que formaron parte del imperio español.¹³ Pero la disyuntiva entre hispanismo o hispanidad no es, en sí misma, insignificante: Francisco Carmona Nenclares le dedicó, en 1942, todo un artículo. Esforzándose por diferenciar el «hispanismo liberal» de la «hispanidad falangista», Carmona Nenclares aclara que «sería hispanismo aquello que desde el punto de vista material o ético contribuyese a que los países iberoamericanos alcanzaran el límite máximo de su nivel histórico propio»;¹⁴ mientras que hispanidad nombraría «la reivindicación de Ibero-América para España», una «reivindicación espiritual, en principio; material en cuanto los factores internacionales sean propicios. España se autodeclara Imperio y reclama su ex-Imperio. La hispanidad representa, por lo menos, un retroceso a la situación anterior a 1800. Nada menos. El fascismo ibérico aspira a suprimir el tiempo».¹⁵ Este intento de «supresión del tiempo», junto con la afirmación de que la hispanidad «es teocracia»,¹⁶ muestra a las claras que el pensamiento de la hispanidad, en la caracterización de Carmona Nenclares, es un pensamiento reaccionario, esto es, un pensamiento, recordémoslo, que «vive en el residuo en negación de la calidad residual del residuo». Por supuesto, cabría cuestionar si en la España del año 1940 los elementos teocráticos eran tan residuales como Carmona Nenclares nos quiere hacer creer. Sea como fuere, lo que me interesa finalmente destacar aquí es que la reivindicación de Carmona Nenclares de un hispanismo liberal surge como respuesta a la creación, en 1940, por parte del gobierno franquista, del Consejo de la Hispanidad.¹⁷

¿Qué relación existe entonces entre el progresista hispanismo liberal y la reaccionaria hispanidad falangista? ¿Se puede afirmar sin más que el primero nada tiene que ver con la segunda? ¿O es el hispanismo precisamente un pensamiento reactivo respecto de la hispanidad y, en tanto tal, retiene alguno de

13 Sobre hispanismo y sobre la ambivalencia política del discurso hispanista, véanse F. B. PIKE, *Hispanismo, 1898-1936. Spanish Conservatives and Liberals and Their Relations with Spanish America*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1972; M. A. ESCUDERO, «Hispanist Democratic Thought versus Hispanist Thought of the Franco Era: A Comparative Analysis», en *Bridging the Atlantic: Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Cultural Ties*, M. Pérez de Mendiola (ed.), State University of New York Press, New York, 1996, pp. 160-186; A. G. LOUREIRO, «Spanish nationalism and the ghost of empire», en *Journal of Spanish Cultural Studies* 4.1 (2003), pp. 65-76; S. FABER, «Contradictions of left-wing hispanismo: The case of Spanish Republicans in exile», en *Journal of Spanish Cultural Studies* 3.2 (2002), pp. 165-185.

14 F. CARMONA NENCLARES, «Hispanismo e hispanidad.» *Cuadernos Americanos* 1.3 (1942), p. 44.

15 *Ibidem*, p. 51.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*. Para la ley de creación del Consejo de la Hispanidad, además de otras fuentes documentales sobre el tema, véase R. PÉREZ MONTFORT, *Breve antología de documentos hispanistas 1931-1948*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1990, pp. 83-88.

los aspectos del discurso contra el cual se constituye? Una posible respuesta a estas preguntas la encontramos en un ensayo de Joaquín Xirau, titulado «Humanismo español», que apareció en el primer número de *Cuadernos Americanos* en 1942. Por un lado, este texto tiene que leerse como parte de un corpus de textos hispanistas mediante el cual los intelectuales republicanos refugiados en México, durante los primeros años de su exilio, insistieron en la existencia de una unidad esencial entre los dos pueblos, unidad que expresaba a la vez la gratitud por la hospitalidad del gobierno mexicano y el deseo de los exiliados republicanos de desmarcarse de la colonia española residente en México, la cual, en su mayor parte, era pro franquista.¹⁸ Por otro lado, «Humanismo español», texto liminar de una serie dedicada a reflexionar sobre la pasada y futura unidad cultural iberoamericana, ofrece una narrativa histórica del hispanismo que se opone punto por punto a la consignada por Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad*.¹⁹

En los comentarios que siguen no me detendré a examinar la validez de los juicios históricos de Xirau, algunos de ellos no menos inexactos o anacrónicos que los de Maeztu, sino que meramente dejaré constancia de la importancia que el pensamiento reaccionario de Maeztu, como contramodelo, tiene para el concepto de comunidad hispánica delineado por Xirau.²⁰ Mientras que para Maeztu el fundamento de la Hispanidad reside en «la religión católica y el régimen de la Monarquía católica española»²¹ y alcanza su máxima expresión durante el Concilio de Trento, período que encarna lo «más alto de la Historia de España en su aspecto espiritual»,²² para Xirau, Trento marca el comienzo del fin, la época en que España «pierde gradualmente su fuerza vital, se debilita, se depaupera en una empresa condenada de antemano al fracaso, y se hunde en un abismo de miseria»²³ precisamente porque ignora lo que para él es el fundamento de la comunidad hispánica, esto es, el espíritu

18 P. FAGEN, *Exiles and Citizens. Spanish Republicans in Mexico*, University of Texas Press, Austin, 1973, pp. 145-162. Sobre las muestras de solidaridad y de rechazo que provocó la llegada de los exiliados republicanos, véase el excelente estudio de L. MÁRQUEZ MORFÍN, «Los republicanos españoles en 1939: política, inmigración y hostilidad», en *Cuadernos Hispanoamericanos* 458 (1988), pp. 127-150.

19 Los otros textos de la serie son «Luis Vives y el humanismo» (1940), «México: nobleza obliga» (1942) e «Integración política de Iberoamérica» (1945). Todos ellos pueden encontrarse en J. XIRAU, *Obras completas. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Ramón Xirau (ed.), vol. 2, Fundación Caja Madrid, Madrid, 1999.

20 Para una elucidación del pensamiento de Maeztu sobre la Hispanidad, véase el fundamental estudio de J. L. VILLACAÑAS, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Espasa Calpe, Madrid, 2000, pp. 379-411.

21 R. DE MAEZTU, o. c., p. 24.

22 Ibidem, p. 114.

23 J. XIRAU, o. c., p. 152.

liberal «de Vives, de los Valdés, de Luis de León, de Quiroga, de Las Casas [...], de todo lo que concreta y culmina en lo que se ha denominado, no sin algún equívoco, el *erasmismo español*». ²⁴ Así a la proposición de Maeztu según la cual el siglo dieciocho, con su afición por las ideas de la Enciclopedia y de la revolución, fue el siglo «en que se nos perdió la Hispanidad», ²⁵ Xirau responde afirmando que «el *erasmismo* repelido y coartado, desemboca en la Enciclopedia y la Revolución francesa», ²⁶ con lo cual el filósofo catalán reclama para su humanismo español toda la herencia del liberalismo decimonónico. Además, a la visión jerárquica y anti-democrática de la sociedad propugnada por Maeztu («habría que reconstruir el orden social, colocando a su cabeza una jerarquía secular, saturada de principios hispánicos»), ²⁷ Xirau opone una visión decididamente democrática: «el derecho y la justicia sólo pueden recibir su sanción y su legitimidad de la voluntad colectiva expresada en el sufragio». ²⁸ Finalmente, la Hispanidad de Maeztu y el humanismo español de Xirau tienen una relación diametralmente opuesta a la tradición.

Esta diferencia merece ser explicada con cierto detenimiento. Ya he advertido al principio del ensayo que el concepto de Hispanidad de Maeztu existe en una temporalidad precaria, la «del pasado que no pasa o que no debe pasar y puede no pasar», una temporalidad, podríamos decir, que viene definida por la necesidad de estar permanentemente a la defensiva. No en vano dice Maeztu que «ser es defenderse». ²⁹ Para el pensador reaccionario el ser y la defensa del ser son uno y lo mismo. En un mundo moderno decididamente hostil, no se puede sostener el «vivir en el residuo en negación del residuo» fuera de un estado de defensa permanente. Contra esta forma de relacionarse con el pasado, Xirau opta por una integración de la tradición y el progreso. Si hay algo del espíritu liberal que le resulta atractivo a Xirau es su afán por «coordinar la tradición y el progreso, [por] proseguir la marcha integradora y orgánica de aquello que hay de creador y orgánico en la Edad Media e incorporar al espíritu cristiano —es decir, a la *civilización* universal— todas las aspiraciones y todos los anelos —desde Galileo a Lutero». ³⁰ De lo que se trata, según Xirau, no es tanto de defender los elementos de la tradición tal cual se dieron en una determinada época histórica como de proceder a una relectura de dichos elementos para integrarlos, modificándolos, en una nueva

24 Ibidem, p. 137.

25 R. DE MAEZTU, o. c., p. 32.

26 J. XIRAU, o. c., p. 152.

27 R. DE MAEZTU, o. c., pp. 213-214.

28 J. XIRAU, o. c., p. 147.

29 R. DE MAEZTU, o. c., p. 38.

30 J. XIRAU, o. c., pp. 141-142.

concepción de comunidad hispánica en sincronía con los valores (liberales, democráticos) del presente.

¿Podemos decir entonces que la comunidad hispánica de Xirau emerge como el «otro» del pensamiento reaccionario de Maeztu sobre la Hispanidad? ¿Acaso no hemos demostrado que la narrativa histórica que las configuran, que el modelo de organización social que propugnan, y que la temporalidad en que existen, son diametralmente opuestas?

Efectivamente, hemos demostrado estas tres diferencias sustanciales. Y sin embargo, no hemos hecho del todo justicia a los textos de Xirau y Maeztu. Hay un aspecto que, por encima de estas oposiciones, une secretamente a los dos pensadores: la incapacidad de discernir lo que de crueldad atroz tuvo la conquista y colonización de América, episodio sin el cual no tiene sentido hablar de una comunidad hispánica, cualquiera que sea su contenido. Así, mientras que Xirau mantiene un silencio absoluto sobre la violencia colonial y cree que el «descubrimiento de América», en tanto consecuencia natural de los principios de la Filosofía de Cristo, no es más que una obra de amor mediante la cual el pueblo español se halla ante la responsabilidad de elevar el nuevo mundo y sus habitantes «al plano de la civilización cristiana mediante palabras de paz y salvación»,³¹ Maeztu hace un breve reconocimiento de los excesos cometidos para poder de esta suerte justificar mejor la bondad esencial de la empresa colonizadora. «Y es verdad que los abusos fueron muchos y grandes, pero ninguna legislación colonial extranjera es comparable a nuestras leyes de Indias. Por ellas [...] se transformó la conquista de América en difusión del espíritu cristiano».³²

Se podrá decir que, en los años cuarenta, el silenciamiento de la violencia colonial no tiene por qué ser un aspecto fundamental en la construcción de un concepto de comunidad hispánica. Se podrá argumentar que Xirau, con el fin de expresar su gratitud al país que lo acogió, no quería abrir heridas ya superadas. Se podrá aducir que sin la creación de ideales de justicia y de convivencia pacífica, como lo es la comunidad hispánica de Xirau, es imposible luchar contra la violencia.³³ Ciertamente todos estos argumentos llevarán su parte de razón. Pero también la llevará la siguiente observación: en el México de los años cuarenta, el ocultamiento de la violencia y de las relaciones de poder que marcaron el período de la colonización y de la conquista sólo puede beneficiar al hispanismo más reaccionario de la época.

31 Ibidem, p. 144.

32 R. DE MAEZTU, o. c., p. 71.

33 Una sugestiva reflexión sobre este tema puede encontrarse en E. BALIBAR, «Violence, Ideality and Cruelty», en *Politics and the Other Scene*, Verso, New York, 2002, pp. 129-145.

Buena muestra de esta corriente de pensamiento es, por ejemplo, el José Vasconcelos de *Hernán Cortés, creador de la nacionalidad*, un librito de encargo, poco original, pero útil porque testimonia de los fervores hispanófilos del pensador mexicano a principios de los años cuarenta.³⁴ Como su título indica, el autor identifica el origen de la nacionalidad mexicana con la obra de los conquistadores españoles, y justifica las atrocidades de la conquista en nombre de los beneficios espirituales recibidos por los indios, los cuales, según Vasconcelos, «por vía de la conversión a la fe y por la indispensable adopción del idioma, entrarían en la comunidad espiritual superior de una patria europea».³⁵ En este sentido, su descripción de la matanza de Cholula, en la que elogia la contención de los soldados españoles, es reveladora de la visión que del pasado colonial tenían los hispanófilos mexicanos:

«Que juzgue quien quiera que haya leído un poco de historia y dirá si guerreros de otra sangre se hubiesen limitado a quemar, como los españoles, una torre en que se hicieron fuertes algunos combatientes, en vez de prenderle fuego a toda la ciudad. En la guerra, el miedo es el mejor aliado de la crueldad y era natural que los españoles acorralados, desesperados, pegasen sin ton ni son, aun cuando más tarde ellos, mejor que nadie, lamentasen la matanza.»³⁶

Si la hispanofilia vasconcelista, en torno al año cuarenta, viene fuertemente determinada por una relectura del pasado colonial que, por un lado, se opone punto por punto a la hispanofobia que constituía al indigenismo hegemónico de la época, y, por otro, encontraba importantes puntos de contacto con el reaccionarismo sinarquista, entonces la visión de Xirau del pasado colonial español lo colocaría en la paradójica situación de coincidir parcialmente con los que son sus enemigos políticos declarados —a este respecto vale la pena recordar que, de febrero a junio de 1940, Vasconcelos estuvo al frente de la revista *Timón*, la cual, en tanto órgano de propaganda del régimen nazi, era abiertamente pro-franquista.³⁷

34 Sobre el período hispanista y filonazi de Vasconcelos es de obligada consulta el estudio de I. BAR-LEWAW, *La revista «Timón» y José Vasconcelos*, Casa Edimex, México, 1971.

35 J. VASCONCELOS, *Hernán Cortés, creador de la nacionalidad*, Tradición, México, 1975, p. 41.

36 *Ibidem*, p. 73.

37 Sobre el Hispanismo en México y su relación con la derecha española, véase el estupendo trabajo de R. PÉREZ MONTFORT, *Hispanismo y Falange: los sueños imperiales de la derecha española*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Podríamos entonces pensar que la común borradura o espiritualización de la violencia colonial por parte de Xirau y Vasconcelos (y Maeztu) hace entrar en crisis la distinción que Carmona Nencleares tanto se había esforzado por mantener entre «hispanismo liberal» e «hispanidad falangista». Quiere decir que el «hispanismo liberal» no es únicamente, o no es simplemente, el «otro» del pensamiento reaccionario sobre la hispanidad. En relación a la cuestión del pensamiento hispanista, la identificación y denuncia que hicieran Ramón Iglesia y José Renau de algunos miembros de la generación del 98 como pensadores reaccionarios no es suficiente. El hispanismo liberal no puede entonces simplemente construirse como una negación del pensamiento reaccionario de Maeztu. Y es que, en un nivel fundamental, ambos comparten una inestabilidad irreducible: la que deriva del afán de otorgar un sentido positivo, de simbolizar y de representar, el furor de la dominación imperial.