

UNIVERSIDAD de México

VOLUMEN XI • NUMERO 12
MEXICO, AGOSTO DE 1957
EJEMPLAR: \$ 2.00

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

TOYNBEE, AMERICO CASTRO, Y EL MUNDO

“Escribir en París es vivir; escribir en Madrid —afirmaba Larra a principios del siglo pasado, y hoy agregaría sin duda ‘y en México’— es morir.” El escritor serio, el escritor que trata temas científicos, sociológicos, históricos, el ensayista no periodístico, el novelista y el poeta viven en nuestros países de lengua española —o portuguesa— de milagro; actúan sobre un público ínfimo, les es negada casi siempre la satisfacción de poder vivir de sus escritos, y si alguna vez les arrastra la ilusión a creer que pueden influir en forma definitiva o inmediata en la sociedad de masas del mundo contemporáneo no tardan, pronto, en quedar desengañados.

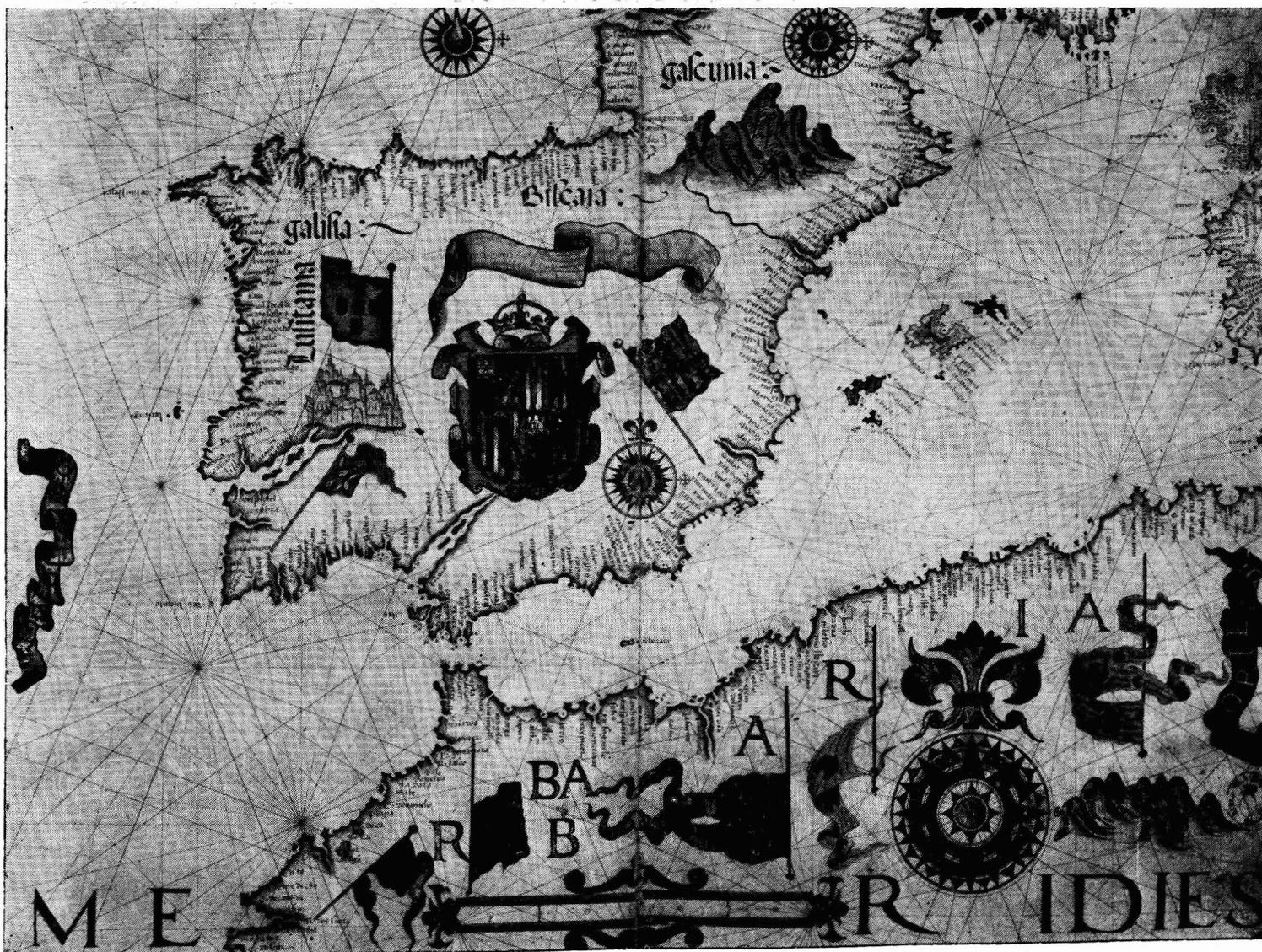
HISPANICO

Por Manuel DURAN

Ya Francisco Ayala ha expuesto la dura realidad de la situación del escritor en nuestros países en una serie de brillantes y amargos ensayos. Lo que nos interesa subrayar hoy no es la regla sino su excepción. De vez en cuando aparece un libro de ensayos —ensayos de interpretación histórica, filosófica o sociológica de la vida en uno de estos países— que parece penetrar con certero golpe

hasta la entraña misma de nuestro vivir. Y no hay más remedio que escuchar. Como a regañadientes el público se siente atraído hacia el escritor. Empieza por aprenderse su nombre, pues por todas partes le aseguran que se trata de un autor de verdadero mérito. Después le llegan como por casualidad noticias de segunda o tercera mano sobre algunas de las ideas de nuestro escritor. Por capilaridad esas ideas se filtran hacia abajo y van afectando a grupos cada vez más amplios.

A ese grupo de ensayistas que interpretan el vivir de nuestros pueblos pertenecen, por ejemplo, Ezequiel Martínez Estrada, que en su *Radiografía de la*



“La teoría parece aplicable a otros pueblos de lengua española”

SUMARIO: *Toynbee, Américo Castro y el mundo hispánico*, por Manuel Durán • *La feria de los días* • *Biblioteca americana*, por Ernesto Mejía Sánchez • *Dos poemas* de Jaime Torres Bodet • *El balcón*, por Francisco Tario • *Historia documental de mis libros*, por Alfonso Reyes • *El mar sentido y el sentido del mar*, por M. P. • *De un capítulo del Quijote al teatro de Cervantes*, por Ildefonso Pereda Valdés • *Marsias y Orfeo*, por Tomás Segovia • *Confesión poética*, por Johannes R. Becher • *Carta de Inglaterra*, por Irene Nicholson • *Música*, por Luis Sandí y Jesús Bal y Gay • *Teatro*, por Juan García Ponce • *Libros*, por Tomás Segovia y Alberto Bonifaz Nuño • *Dibujos* de André Burg y Juan Soriano.

pampa nos da una visión desolada del gaucho en conflicto con un paisaje que le impide arraigar en parte alguna, con un proyecto de vida que suprime toda estabilidad y en relación de desamor con la tierra misma que lo sustenta. Y Octavio Paz, cuyo *Laberinto de la soledad* es quizá hoy todavía, (por encima de las obras de interpretación sociológica y filosófica del grupo *Hiperión*, más ricas algunas en detalles, pero derivadas con frecuencia de su ejemplo y llevadas por una similar tendencia), la máxima interpretación del vivir del mexicano. Vivir en conflicto, conflicto frente al laberinto de espejos de la propia soledad y al laberinto de tendencias que se entrecruzan de la historia. El mexicano se busca en la maldición, se exalta en la imprecación o se desgarran en la cólera, se eleva en vilo en la emoción colectiva de la fiesta, buscando salida a su soledad; se transforma a veces, fuera del país, en pachuco, como protesta contra una sociedad demasiado diferente; se aferra a su propio yo en su ambivalente actitud frente a la mujer o a la madre; crea y es destruido en el respirar inmenso e ininterrumpido del presente histórico. Angustia y búsqueda que no son ya puramente las del mexicano sino las de todo hombre moderno del mundo occidental que se haya quedado sin las dos defensas tradicionales frente a la muerte: una religión vitalmente satisfactoria o una posición racionalista de confianza en el progreso y en la ciencia.

“¡Que inventen ellos!” clamaba otro buscador angustiado, Unamuno, sin abandonar el proyecto de “españolizar a Europa”. Los mismos “inventos” extranjeros toman a veces en el mundo hispánico una dirección algo distinta de la original. Américo Castro, nutrido de filología (un “invento” alemán-suizo-francés) y de historicismo y existencialismo germanos, experto en las técnicas históricas de los medievalistas franceses, nos da un ejemplo, con sus ensayos de interpretación histórica del vivir hispánico a partir de *España en su historia*, de cómo la filología y el análisis de textos, técnicas relativamente “objetivas”, científicas y abstractas, pueden, al aplicarse a lo hispánico, adquirir matices de insospechado interés vital, de dramatismo, de creación artística, de obsesionante inmediatez en sus contactos con el pasado. “Como resultado de ser como es la vida histórica (nos aclara el propio Castro), las actividades y cualidades valiosas de un pueblo no siempre se incorporan auténticamente, y en el mismo modo, en la vida de otro. Los valores de cada “morada” [y por “morada” entiende Castro el vivir dentro de cierto horizonte de posibilidades o preferencias y de imposibilidades] arraigan únicamente en otras de parecida disposición, y, aun así, su función y sus resultados son muy diferentes. Descartes no ha funcionado en Alemania como en Francia, ni Hegel en Francia como en Alemania. Incluso observamos cómo dentro de un mismo país ciertos fenómenos valiosos quedan aislados o con escaso cultivo, cuando son excepcionales o inesperados respecto de los hábitos y preferencias dominantes: las ciencias en España, la filosofía en los Estados Unidos, la música en los pueblos anglosajones, tendencias místicas y pascalianas en Francia, la literatura heroica en Italia.” La técnica filológica

“importada” funciona en el hispánico Castro como instrumento al servicio de una angustiadora pregunta. No se trata de averiguar qué es “lo eterno español” como si Séneca y Lucano (o incluso los visigodos) hubieran ya sido españoles, como si lo español fuera una esencia platónica llovida de un misterioso cielo. Para precisar cómo nace España hay que rechazar un supuesto “carácter nacional” eterno y fijo. Pero evitando también el ver lo histórico como una fluidez constante y completa, siempre al mismo ritmo, sin polarizaciones, sin crisis, sin puntos culminantes. “En todo caso —declara Castro— el caos confuso de hechos y acontecimientos fragmentados que el historiador del pasado o del presente saca a luz, no es por sí solo historia.” (Toynbee critica también duramente este tipo de historia cuando afirma que en ella el historiador nos ofrece *‘one damned thing after another’*, un hecho tras otro sin ton ni son, sin orden, conexión ni estructura).

La reconstrucción integral del pasado, a base de un número infinito de datos, es una utopía positivista en la que soñaba el Mommsen joven pero a la que, a la postre, tuvo que renunciar. El his-

toriador de hoy no tiene más remedio que forjarse y pulirse su propio instrumento de óptica que, permitiéndole ver más allá de sus propias narices, le muestre la nariz de Cleopatra. Un instrumento, desde luego, con potentes filtros que dejen pasar ciertos hechos y no otros. Las teorías históricas son ante todo criterio de selección y hechos y valores. La historia económica, más o menos teñida de materialismo histórico, como en Pirenne, y sobre todo en Marc Bloch, es uno de tales instrumentos. Las teorías cíclicas de Toynbee, con su reto y el contragolpe de la reacción, sus estados universales y sus iglesias-crisálidas, han ayudado al historiador inglés a eliminar el caos a su manera. La de Castro, que pudiéramos sintetizar como un estudio de los íntimos conflictos de valores en el alma de un pueblo en formación, ha ayudado sobremanera a reinterpretar toda la historia medieval española, y parece aplicable a la de los otros países de lengua española.

Como ha escrito Edmundo O’Gorman, (véase su artículo “Historia y vida”, publicado en *Dianoia*), la historia no puede ser una ciencia acumulativa porque a cada generación cambian sus postulados. Con los montones de ladrillos acarreados pacientemente por las generaciones anteriores no podemos hacernos la casa de hoy; nuestro gusto en materia de ladrillos ha cambiado. “La historia —señala Castro— es, ante todo, la conexión de valores en que un pueblo articula su existencia; su realidad se hace presente en la expresión temporal y geográfica de sus dimensiones valiosas.” (“En el umbral de la historia”, NRFH, VII). Vemos lo que nuestra constelación de valores nos permite ver, y actuamos a su luz. Más que los hechos históricos, interesan a Castro las posturas vitales que permitirían a los hombres del pasado articular y valorar los hechos y valores que se dibujaban en el horizonte de la época. Y también le interesa lo que no se hizo, lo que no se pudo hacer. (Y en gran parte lo que no se pudo hacer en España, o se hizo muy parcial y marginalmente, es la ciencia, el racionalismo, el confort). “He tenido así —nos dice— que construir una figura historiable en la cual cupiesen tanto las posibilidades de los desarrollos como sus opuestos. He tomado como centro y agente de esta historia el taller de vida en que la historia ha ido fraguándose, y no parciales rasgos psicológicos, siempre genéricos e inconexos. No he pensado tampoco que las circunstancias exteriores fueran aislables del curso mismo de la vida, como si ésta fuese una realidad ya previamente dada sobre la cual cayeran causas o motivos. La vida histórica consiste en un curso o proceso interior a ella misma, dentro del cual las motivaciones exteriores adquieren forma y realidad, es decir, se convierten en hechos y acontecimientos dotados de sentido. Estos últimos dibujan la peculiar fisonomía de un pueblo, y hacen patente el ‘dentro’ de su vida, nunca igual al de otras comunidades humanas.”

(Señalemos desde ahora, y a riesgo de distraernos en una digresión, que Toynbee, en su afán de trazar grandes líneas generales, no habla más que de una sola cultura occidental; para Castro —aunque hasta ahora no se haya ocupado a fondo más que de lo hispánico— la situación resulta mucho más compleja y

(Pasa a la pág. 7)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO

Rector:

Doctor Nabor Carrillo.

Secretario General:

Doctor Efrén C. del Pozo.

REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO

Director:

Jaime García Terrés.

Coordinador:

Henrique González Casanova.

Jefe de redacción:

Juan Martín.

La Revista no se hace responsable de los originales que no hayan sido solicitados.

Toda correspondencia debe dirigirse a:
“REVISTA UNIVERSIDAD DE MEXICO”

Torre de la Rectoría, 10º piso,

Ciudad Universitaria, D. F.

Precio del ejemplar: \$ 2.00

Suscripción anual: „ 20.00

PATROCINADORES

ABBOT LABORATORIES DE MÉXICO, S. A.—BANCO NACIONAL DE COMERCIO EXTERIOR, S. A.—CALIDRA, S. A.—COMPAÑÍA HULERA EUZKADI, S. A.—COMPAÑÍA MEXICANA DE AVIACIÓN, S. A.—ELECTROMOTOR, S. A.—FERROCARRILES NACIONALES DE MÉXICO, S. A.—FINANCIERA NACIONAL AZUCARERA, S. A.—INGENIEROS CIVILES ASOCIADOS, S. A. (ICA).—INSTITUTO MEXICANO DEL SEGURO SOCIAL.—LOTERÍA NACIONAL PARA LA ASISTENCIA PÚBLICA.—NACIONAL FINANCIERA, S. A.—PETRÓLEOS MEXICANOS.



perdido. Lo presentía ahora sobre el pueblo. Aquí o allá, pero sobre el pueblo, a merced del aire y a oscuras. Aquella inícuca oscuridad del cielo la cegaba. No la dejaba mirar, buscarlo.

Ya iba camino del bosque, sin saberlo, revolviendo con los pies las hojas, levantando torbellinos de hojas, asustando de paso a los pájaros. Sin saberlo, iba ya formando parte de aquella presurosa noche que le encogía el ánimo. ¿Qué tiempo llevaría el niño caminando, llamándola sin cesar por entre los árboles, tropezándose y enredándose en las ramas, tratando de volver a casa? Echó cuentas del tiempo: qué mortal consancio. Aunque pudiera ser que el niño durmiera. Para aquella horas siempre estaba dormido. Entonces recordó un sueño, la primera noche que llamó al doctor. El niño, en su sueño, dormía, mas en tanto su cabeza crecía, crecía y estallaba de improviso. Simultáneamente el cuarto se llenaba de mariposas. Mas el doctor había dicho que ni aun en sueños ocurren semejantes cosas y que hacía mal en imaginárselo de esa manera.

Ya estaba haciéndose de día, una esplendorosa mañana, y el bosque iba quedando atrás, cubierto de hojas. De no haber llevado tamaña prisa le habría agradado detenerse y escuchar durante un buen rato el raro rumor de las hojas. Quizás, a pesar de todo, se sentara. ¿Hacia mal en escucharlo? ¿Qué mal podría haber en que una mujer, a quien su hijo se le ha perdido, se siente un momento en el bosque y se ponga a escuchar esa música? ¿Qué otra música mejor y más suave que la de esas limpias hojas que nacen y mueren en el árbol y que después caen y vuelven a vivir de nuevo, tan pronto empieza a soplar un poco de viento? Se sentaría allí, desde luego, aunque después siguiera buscando a su hijo.

Pensaba ahora en el balcón. Y en cuando era joven. No recordaba, por cierto, haber sido niña alguna vez. Aquel día en que se casó todo el firmamento estaba azul y su balcón cubierto de flores. Tenía presente su rostro como si se mirara a un espejo. Cuán lejos se hallaba aquel día de imaginar que su marido moriría tan pronto. La última vez de todas lo vio vestido de soldado. Adiós, adiós, le decía. De soldado su marido. ¿Y para qué? Se echó a reír, sin quererlo. Mas tanto y tanto pensaba, tal era el ruido de sus pensamientos que había dejado de prestar atención al raro ruido de las hojas. La vida le pareció extraña, hermosa, triste y larga como un monótono sueño. Sintió ganas de llorar y después de reír alocadamente y por fin, de cubrirse todo el cuerpo con aquellas hojas.

Le pareció como que se dormía, pero por una eternidad de años.

“Debo seguir —admitió—. He de regresar a casa cuanto antes”. Y luego: “No me dejaré embaucar; no debo. Es probable que él me espere, pues va siendo hora del desayuno”.

Y así lo hizo, sacudiendo de sus faldas hasta la última hoja. Allá iba.

Y he aquí que cuando llegó a su casa, ya muy entrada la mañana, se encontró con que su hijo sí estaba allí, como suponía. Acababa de levantarse y los dos rom-

pieron a llorar. La mayor parte del día lloraron, sin saber aproximadamente por qué. Recorrían la casa llorando. Visitaron toda la casa y el patio, sin dejar ni un instante de llorar. Todo a la vez los conmovía y todo los inundaba de gozo. Todo era leve y claro y nuevo para ellos, como en una clara dicha.

Por la tarde, alrededor de las tres, abrieron de par en par el balcón y se sentaron en él, como de costumbre. Era el último día del verano y se podían contar uno a uno los árboles en el bosque. Preguntó ella:

—Dime, ¿soñaste algo?

Pero eran ya perfectamente invisibles, y la casa entera, desde hacía muchos años, permanecía cerrada, incluyendo el balcón. Ningún vecino en el pueblo recordaba ya quién habría podido habitar en otro tiempo la casa.

TOYNBEE, AMERICO CASTRO Y EL MUNDO HISPANICO

(Viene de la pág. 2)

matizada, y le interesa diferenciar a los pueblos occidentales entre sí).

“Parto de la creencia —afirma— de haber realizado el pueblo hispano obras de alto valor, en enlace casi siempre con situaciones muy apretadas y desapacibles.” Esas situaciones quedan ya definidas en *España en su historia*, y los estudios subsiguientes no han modificado en esencia la trayectoria de Castro. “Un pueblo mantiene sus preferidas (y por tanto posibles) maneras de actividad valiosa, mientras le dura el ímpetu vital, o hasta que es modificado interiormente por otras gentes que vengan a mezclarse con él, o es aniquilado por algún cataclismo. Las invasiones germánicas acabaron por modificar la vividura [es decir, el modo como los hombres viven dentro de la morada de la vida y reaccionan frente a su horizonte vital] del pueblo romano; los franconormandos cambiaron la estructura de los británicos; gentes del Norte de la Península Ibérica, entrelazadas con la acción secular de moros y judíos, forjaron la especial disposición de vida de los españoles.” España nace como drama, como conflicto, en las vicencias de esas gentes del Norte en contacto agobiador con otros grupos —moros, judíos— más poderosos, ricos, hábiles o pacientes que ellos, frente a los que había que imponerse por un esfuerzo de cordial y apasionada autoafirmación. El mito de Santiago, hermano de Jesucristo, ayuda a los primitivos españoles a sobreponerse a sus terrores. Sólo una constante vigilancia —que no excluye la insidiosa asimilación de elementos, materiales y actitudes de moros y judíos en la estructura del idioma español y en la vida íntima de los españoles, permite a los hombres del Norte sobrevivir y, finalmente, imponerse, habiendo sido previamente moldeados por el conflicto interior que su convivencia con árabes y judíos les imponía. La situación de crisis permanente que Castro ve en la formación de los españoles en la Edad Media impone, claro está, ciertas limitaciones. Hay que renunciar, de momento, y quizá en algún caso en forma

definitiva, a los “lujos”: poesía lírica, confort, actitudes racionalistas. Todo ello llegará a España más tarde que a otros países. El racionalismo, sobre todo, supone cierta objetivización de que el español, sumido en sus conflictos íntimos, se siente incapaz. A nadie se le puede exigir que piense con claridad sobre problemas externos mientras se siente agobiado por hondas crisis interiores. En lo que el racionalismo tenía de elemento perturbador del orden religioso y teológico, era también grave amenaza para la conciencia española, que se había impuesto frente a la superior cultura árabe ayudada en gran parte por la creencia en la superioridad de sus valores religiosos.

Naturalmente habría que distinguir aquí por una parte la aplicación de las teorías históricas de Castro a la historia de España, y por otra el cuerpo teórico mismo. La interpretación que da Castro a la historia de España ha sido criticada en algún punto concreto por varios especialistas, rechazada en su totalidad por otros. Parece más útil en su carácter de hipótesis de formación del pueblo español que para explicar las sucesivas vicisitudes de este pueblo en siglos posteriores, tales como el XVIII y el XIX, en que los factores racionalistas y *européizantes* pesan más. Jean Sarrailh, en *L'Espagne éclairée dans la 2ª moitié du XVIIIe siècle*, muestra cuán intensa es la corriente racionalista en España en aquella época; Campomanes hace de Hobbes (más que el del *Leviatán*, el Hobbes del *De Cive*) la clave del pensamiento político español de ciertos grupos. Vicente Llorens ha analizado sociológicamente con gran finura las posibilidades de adaptación y desarrollo de ciertas ideas dieciochescas en los grupos de españoles desterrados en Inglaterra en la época romántica. El libro de Bataillon sobre Erasmo indica un poderoso influjo “moderado” en la España renacentista. Toda interpretación “liberal” o “progresista” de la historia de España subraya la presencia de valores racionalistas en España. Finalmente, la obra de Menéndez Pelayo sobre la ciencia es-

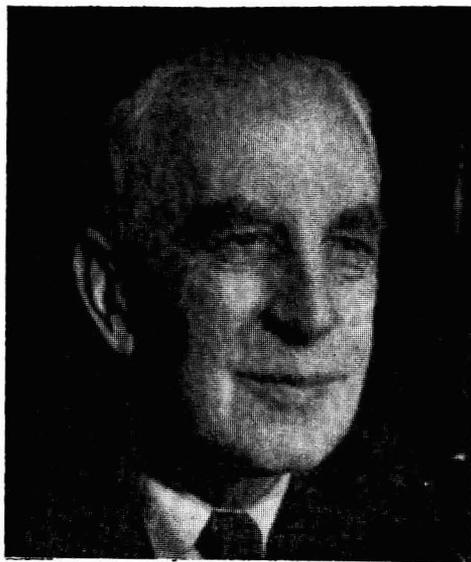
pañola fue un intento, en gran parte frustrado, encaminado a mostrar que en España había ciencia "como en cualquier otra parte".

Pero no basta mostrar que en España haya habido ciencia, racionalismo, ateísmo, erasmismo, etc., pues lo que Castro postula no es la exclusión de tales ideas y valores de la historia de España, sino su carácter marginal, y, a la postre, inoperante. El estudio de Castro sobre el erasmismo en España muestra, por ejemplo, cómo las tendencias utópicas y conciliadoras difundidas por España en la primera mitad del siglo XVI se desvanecen a la primera dificultad sin dejar rastro en la política española o en la actitud vital del pueblo. El trabajo de Earl Hamilton sobre la política económica de los Austrias, *War and Prices in Spain: 1500-1750*, permite observar una vez más la imposibilidad de objetivar valores (en este caso los económicos) característica de un pueblo no racionalista: los Austrias (e incluso los primeros Borbones, antes de que se impongan las nuevas teorías económicas) se preocupan ante todo de la justicia social, muy poco de la economía como tal. Hamilton estudia la curva de los salarios obreros y la de los precios y observa que la primera siempre se sitúa por encima de la segunda. Se produce, pues, la crisis de la industria española en gran parte porque los precios que el gobierno obliga a mantener bajos no dejan margen de beneficios suficiente para hacer frente a una crisis o para ampliar las empresas. En Inglaterra ocurre todo lo contrario.

El siglo XVIII, que señala el apogeo de las ideas racionalistas, es también el del triunfo de lo popular. El Goya que analiza Ortega y Gasset (en *Papeles sobre Velázquez y Goya*) es el ejemplo máximo de fusión de estas dos tendencias: el hombre del pueblo se convierte a las ideas progresistas, las incorpora a su obra, y hace que sus imágenes —violentas, chillonas, sombrías, desesperadas— se pongan con frecuencia al servicio de las ideas liberales. Pero esta síntesis se repite pocas veces a lo largo de la historia de España.

Y cuando la síntesis no se produce, lo racional queda en posición marginal. Curiosidad, novedad, instrumento para alcanzar fines muy concretos; no forma de vida. Y, al mismo tiempo, lo hispánico penetra en la conciencia de otros pueblos más racionales y objetivos como curiosidad y también con carácter marginal. Quienes no sientan previa simpatía por las acciones y creaciones de un pueblo —señala Castro— no las aceptarán por valiosas por mucho que las encarezamos. Sin una adecuada receptividad para cierta clase de valores, éstos pueden resbalar sobre la sensibilidad del lector; así aconteció al teatro de Shakespeare en el siglo XVIII, y lo mismo ocurre hoy con grandes valores de la historia asiática, o ignorados o incomprendidos. "Todos los pueblos poseen una morada vital y a veces hay entre ellas aparentes analogías, e incluso un análogo mobiliario humano [ferrocarriles, carreteras, hoteles, etc.] Piénsase entonces que el mundo de los hombres es uno, y que llegará a serlo del todo cuando los beneficios de la civilización se extiendan aún más. Obsérvese, no obstante, que mucho de lo visible en dicho 'mobiliario' vital no deriva auténticamente de las posibilidades de la pro-

pia vividura." La existencia en el mundo hispánico de instituciones consagradas a la ciencia y al racionalismo, y la presencia, incluso abundancia a veces, de ciertas manifestaciones exteriores de ciencia y técnica —ferrocarriles, automóviles, incluso centros de energía atómica, como pronto los habrá— no significa que dichas instituciones y tales productos de la ciencia y la técnica ocupen en el mundo hispánico el mismo lugar que en otras partes. El mundo hispánico acepta los valores técnicos "objetivos", pero colocándolos al servicio de la glorificación de la persona, de la exaltación de los valores humanos tales como el voluntarismo, el personalismo, el caudillismo. Lo abstracto y general se hace concreto y apasionado, personal, violento, arrebatado. Un ejemplo literario ayuda a precisar estas diferencias: pensemos en los sutiles matices que separan el Don Juan español de Tirso, vendaval



Toynbee— "es también dialéctico"

de pasiones, en que el desbordamiento de la voluntad de vivir y triunfar desemboca en problemas teológicos frente a un Dios personal, y el Don Juan reflejado en la cultura francesa por obra y gracia de Molière. El Don Juan español es arrebatado y violento; el francés, más refinado y razonador, trata de inducir a que blasfeme a un pobre mendigo que le pide limosna por amor del Cielo, y acaba socorriéndolo "pour l'amour de l'humanité". Mientras Quevedo y Gracián transforman el estilo literario en la más personal de las armas ofensivas y defensivas, Descartes lo desnuda y simplifica para llegar a "ideas claras y distintas" y abrir paso a todo el racionalismo moderno. La línea que va de Descartes, el que creía que el sentido común era la cosa mejor repartida del mundo, a la Revolución Francesa, con su culto a la Diosa Razón, a la Humanidad, al Progreso, ha sido explorada numerosas veces. Baste señalar que no es posible trazar línea análoga en el mundo de lengua española; las influencias visibles de la Revolución Francesa y su culto al racionalismo en las Constituciones de los países de lengua española hacen más patentes las diferencias que separan ambos mundos. Bien sabido es que las Constituciones de dichos países encubren con frecuencia el más desnudo personalismo y caudillismo. Los "factores reales de poder" se concentran con frecuencia en estos países en manos de un "condottiere", tirano, cacique, o

dictador, que gobierna con frecuencia amparándose en la Constitución violada y pretendiendo salvaguardar los principios democráticos y racionalistas en ella inscritos. Se nos dirá que las Constituciones no se cumplen a la letra —tanto si son racionalistas y democráticas como si no lo son— en ningún país del mundo. También en este caso se trata de una cuestión de matiz. Es cierto que no se cumplen exactamente en otros países; pero las diferencias entre la teoría y la práctica son menos descaradas e irritantes en otras partes. Los recientes estudios sobre la Constitución mexicana de 1857 vienen a confirmar este carácter efímero, artificial y marginal de las grandes reformas liberales y progresistas en los países hispánicos. Las reformas impuestas desde arriba por minorías "europeizantes" y progresistas, bien intencionadas, y con frecuencia llevadas a cabo por hombres de inteligencia y heroísmo jamás bastante alabados, se hallan siempre en peligro al no ser aceptadas sino a regañadientes por la masa de la población. Tal cosa ha ocurrido con el erasmismo en el siglo XVI, con la Constitución de 1812 en la España ochocentista, con la Reforma en el México porfirista. No es extraño que si sumamos tantos matices diferenciales, si añadimos uno a otro todos los rasgos que separan el mundo hispánico de las otras zonas de la civilización occidental, y procedemos con un criterio no histórico, basado simplemente en la situación actual del mundo y no en herencias culturales comunes, llegaremos a conclusiones tan imprevistas como irritantes: el lector de la reciente obra de Vera Micheles Dean, *The Structure of the Non Western World*, se da cuenta con indignada sorpresa de que la obra contiene un largo capítulo consagrado a la América Latina, considerada como parte del mundo en que impera un modo de vida no occidental. Si definimos lo occidental simple y puramente en términos de democracia, tecnología y racionalismo, el libro de Vera Micheles Dean tiene razón, dentro, claro está, de un esquematismo algo forzado, dentro de una visión en blanco y negro que desdén matices y obliga a la autora a clasificar a todos los países, a todas las zonas, en dos únicas casillas, la del mundo occidental y la del mundo no occidental. Y claro está que en ese caso forzoso es reclamar también para España el "privilegio" de pertenecer al mundo no occidental. La cosa es mucho más compleja, y no cabe definir al mundo occidental de manera tan somera. Si subrávamos su aspecto racional, saltan a la vista, en pleno corazon histórico de este mundo —o de la civilización precedente, afiliada a la presente con relación de parentesco, como quiere Toynbee— una serie de posturas irracionales en el mundo griego: el orfismo, el misticismo neoplatónico (y varios aspectos de la obra del propio Platón, etc.). Sin hablar del irracionalismo medieval, de las invasiones de demonios en el siglo XIV y XV, de los delirios colectivos que con frecuencia sacuden a Europa y culminan en el nazismo. Si queremos definir lo occidental por un acendrado amor a la cultura, por la *paideia* de que largamente habla Werner Jaeger, los monasterios medievales, los humanistas del Renacimiento y los enciclopedistas dieciochescos, no nos parece que en el mundo hispánico sea la cultura



Erasmus— "influjo moderado"

menos apreciada que en otros sectores. Un poeta ilustre es más apreciado y escuchado en México, España o la Argentina que en el Canadá o en Estados Unidos. Pasión y razón, aventura y orden, entusiasmo y contención se mezclan en proporciones diversas en las diversas regiones del mundo occidental; la razón pura y desnuda es una abstracción de la que la filosofía europea moderna viene abjurando desde Kierkegaard y Nietzsche, desde Bergson y Unamuno. (Observemos de paso cómo el mundo hispánico sólo ha producido filósofos de talla en el siglo veinte, en la bajamar del racionalismo).

Si, en cambio, definimos lo occidental como una zona de inquietud, de dinamismo, de inestabilidad, no tendremos ya escrúpulo alguno en incluir en él al mundo hispánico. Inquietud, dinamismo e inestabilidad que no excluyen cierta actitud defensiva, e incluso cierta absorción de elementos no occidentales allí donde el occidente (y el mundo hispánico) queda adyacente a culturas no occidentales: absorción de elementos moros y judíos en España, de elementos precortesianos (o en algunos puntos de restos de culturas africanas) en el continente americano. Esto obliga al mundo occidental a entablar un diálogo con culturas no occidentales. El diálogo no ha concluido. Y tales diálogos, aunque sean incómodos, aunque nos estorben en nuestro afán clasificador, aunque nos impongan nuevos problemas y matices nuevos, suelen ser históricamente fecundos.

Ahora bien: la técnica del diálogo tiene otro nombre: se llama dialéctica. La dialéctica aplicada a la historia cuenta con raíces no occidentales: la tensión armónica entre Ying y Yang, la lucha entre un mundo de luz y un mundo de tinieblas entre los primitivos persas (cuyo eco se ha observado recientemente en uno de los textos del Mar Muerto), el maniqueísmo del joven San Agustín. En el mundo occidental, la dialéctica —Heráclito, Sócrates, Proclo, Schleiermacher, Hegel, Marx— es un intento por organizar la naturaleza y la historia según ciertos ritmos, y hacer que de las oposiciones y contrastes surja una posibilidad de movimiento, cambio y progreso. (Para el griego, más interesado en la naturaleza que en la historia, la dialéc-

tica es un método para investigar la realidad y llegar a definir las ideas que sustentan tal realidad.) A partir del siglo XIX la historia ocupa en el mundo occidental, obsesionado con la evolución, el cambio, el progreso, un lugar central; y la dialéctica, en Hegel o Marx, es el punto, que sin cesar se desplaza y progresa, en que historia y filosofía se unen en apretada conexión. Para Hegel, según frase de Ferrater Mora, "los momentos dialécticos de la tesis, la antítesis y la síntesis son los momentos del desenvolvimiento de lo que es en sí hasta llegar, a través de su ser en otro, al ser en y para sí mismo". Es éste el gran descubrimiento del romanticismo alemán, explícito ya en Fichte, implícito en la vida y la obra de Hölderlin, Novalis, y otros poetas románticos: para llegar al ser hay que perderse en la otredad; sólo dejando de ser nosotros mismos podemos volver, enriquecidos, a nuestro propio centro; nos conocemos y nos definimos, no mediante el aferrarnos a nuestro propio ser, sino en la entrega, el abandono, el diálogo; como dirá en nuestro tiempo Breton, *la véritable existence est ailleurs*. El yo necesita del no-yo para definirse y precisarse; el hombre necesita del amor, que lo exalte y lo saque fuera de sí, para no perderse en un estéril narcisismo. El ser de Hegel vuelve a sí mismo tras una larga marcha por la naturaleza y la historia. Todo diálogo —toda dialéctica— implica un salirse fuera de uno mismo, un escuchar que nos convierte por un momento en nuestro interlocutor. Marx aplica el diálogo a un plano estrictamente histórico, halla en la oposición entre las clases sociales las fuentes más activas del cambio histórico y del progreso, y apunta hacia el día en que cese el diálogo porque ya haya llegado el hombre a la plenitud de su ser histórico, a la armonía de sus ímpetus, y pueda dedicarse a la tarea de ser, no a la de luchar por llegar al ser.

En una u otra forma son también dialécticas las grandes obras sobre el ser de los pueblos hispánicos de que hablábamos en la primera parte de este capítulo, y lo es también el libro, más amplio y general, puesto que abarca todas las civi-

lizaciones y todos los períodos históricos, *A Study of History*, de Toynbee. Nos interesa ahora aclarar en qué sentido se complementan tales visiones dialécticas de la historia.

Para Martínez Estrada lo esencial es el diálogo —diálogo desolado y desolador— entre el gaucho y la pampa. Para Paz, el laberinto de la soledad de que el mexicano trata de escapar es la vida compleja e incompleta en que un pueblo trata de interiorizar su proceso histórico y poner paz en los hondos problemas internos que lo desgarran. Para Américo Castro el diálogo entre cristianos, moros y judíos crea la España moderna y también la lastra con una serie de actitudes peculiares y problemas insolubles que hay que ir llevando a cuestras. Si consideramos al paisaje como creación humana —en contraposición a la naturaleza o la geografía, ajenas al hombre, el paisaje es siempre, como quería Amiel, un estado de alma— se trata en todos estos casos de problemas internos, de "vivir desviándose", y la enfermedad propia de los pueblos hispánicos será un desgarramiento íntimo a duras penas superado. Frente a esta dialéctica interna, la dialéctica que propugnan otras tendencias históricas (con excepción, quizá, de algunas páginas de Dilthey) es al mismo tiempo más abstracta y más exterior. No nos reconocemos a nosotros mismos, con nuestros problemas y nuestras esperanzas, en las tríadas de Hegel. Marx es ya más *terre à terre*, y la indignación de sus mejores momentos tiene un sabor más humano que la espléndida serenidad sideral de Hegel. Pero en los pensadores hispánicos a que nos hemos referido hay una recreación artística de las esencias históricas que presta a los conflictos íntimos que describen toda la grandeza trágica y atormentada de un héroe de novela dostoyevskiana y una complicación psicológica sin la cual personas y momentos históricos nos parecen hoy desdibujados y como de cartón. Hegel nos dice que lo concreto puede hacerse espíritu. Castro, Estrada o Paz nos muestran el ritmo fluir de lo concreto espiritualizado, del espíritu concretizado, en el inquieto discurrir interno, en la dialéctica subjetiva de los pueblos hispánicos.



Leviatán— "clave del pensamiento español"

Frente a estos tres pensadores la obra de Toynbee es a la vez más y menos. Más, porque es de una ambición y una complicación casi ilimitadas, superadas tan sólo por las más completas sumas medievales y por la obra de Hegel. Menos, porque en su afán de trazar grandes líneas generales Toynbee nos lleva a un plano menos vivo, concreto e inmediato; le interesan demasiado el nacimiento y la muerte de las culturas (o su conservación y supervivencia en las iglesias-crisálidas) para prestar minuciosa atención a las situaciones de conflicto en que las culturas se debaten y tratan de tomar conciencia de sí mismas. La obra, comenzada en 1921 y terminada en 1954, se ha modificado sensiblemente durante el curso de su elaboración: la creciente importancia dada a las religiones crea una falta de equilibrio entre el final de la obra y sus primeros volúmenes. Pero el hecho esencial que nos interesa destacar ahora es que Toynbee da cabida en su idea de la historia a varios tipos de dialéctica, algunos de los cuales se acercan mucho a los de las obras hispánicas citadas. La dialéctica de "reto y reacción" es, de todas, quizá la más mecánica, aunque, aplicada a pueblos tan dispares como los egipcios y los esquimales, produzca resultados sumamente interesantes. *A vaincre sans péril on triomphe sans gloire*, según el clásico verso de Corneille: los egipcios triunfan no porque la vida sea fácil y abundante en el valle del Nilo, sino por todo lo contrario: porque el trabajo de cultivo, arduo y complicado, les obliga a coordinar esfuerzos y voluntades. Los esquimales quedan paralizados porque el ambiente exterior, duro en demasía, polariza todas sus energías y no les deja un sobrante de esfuerzo sin el cual, por mínimo que sea, toda empresa de progreso y civilización resulta imposible. La dificultad debe, pues, ser grande, pero no excesiva. Ya fundada una cultura, ésta se vitaliza con frecuencia mediante un proceso de dialéctica y oposición frente a culturas vecinas: al diálogo, frecuentemente áspero, con el mundo exterior, sigue el diálogo con las culturas circundantes: los egipcios, por ejemplo, fueron galvanizados por los sucesivos impactos de los Hyksos, los "pueblos marinos", los asirios, persas y macedonios, lo cual les permitió prolongar la vida de su cultura en forma casi increíble. Y, finalmente, en las partes IX y X de su obra trata Toynbee de los contactos dialécticos y de "colisión" entre civilizaciones contemporáneas, y de la dialéctica en el tiempo, o sea de los contactos entre una civilización viva y otra muerta, que todo renacimiento presupone. Estamos ya en terreno conocido: el de un conflicto de valores. El conflicto se desarrolla en la intimidad de los pueblos —o de sus dirigentes— y culmina con decisiones tendientes a aceptar o rechazar los nuevos valores. Se analiza así en forma sistemática el conflicto con "la otredad". Si "los otros" no son "el infierno", como quiere Sartre, poco les falta: son un eterno y turbador problema. Lo más cómodo es, sin duda, la postura de los fanáticos que, como el yemenita de que habla Toynbee, rechazan en bloque todo lo extranjero, por temor de que si aceptan una parte, incluso en apariencia insignificante, tengan después que ir aceptando otras. Pues las culturas son un todo unitario, y el fragmento que aceptamos retoñará y acabará por reproducir la totalidad. Cabe,



"El mito de Santiago se sobrepone al terror"

también, la postura opuesta: la tensión culmina en un intento de reforma total en que una cultura vuelve a moldearse a imagen y semejanza de otra, con éxito más o menos completo. En todo caso, el contacto entre dos culturas determina una crisis. La invasión total de que el mundo occidental ha hecho víctima a los demás países les ha obligado a una revisión de valores en que todavía se debaten. A su

vez, el mundo occidental está recibiendo el impacto de otras culturas, y su inseguridad frente a sus propios valores crece por momentos. Infierno o espejo, abismo o tierra firme, la otredad, lo extraño, lo no occidental, lo no europeo es ahora un indispensable interlocutor. No hay cuadro sin marco que lo encierre, que lo limite y lo niegue.

Pensemos que en el mundo hispánico este proceso dialéctico viene produciéndose desde hace ya muchos siglos y que ello ha producido nuevos y ricos modos de vida. Ello ayudará a no desesperar a los epígonos de "la decadencia de occidente". El propio Toynbee cree en un sincretismo religioso y cultural. Tales intercambios no son cosa fácil ni placentera. No se trata de intercambiar pacíficamente unos cuantos dioses, unas cuantas costumbres, unas cuantas instituciones; se trata de que formas de vida parecidas, quizá, a las del mundo hispánico, con su sentimiento trágico de la vida y de la historia producido por incandescentes conflictos de valores occidentales y no occidentales, pueden —y quizá deben— generalizarse pronto en el resto del mundo. Según Toynbee la combinación de culturas es ya inevitable. Y también lo serán, por tanto, los conflictos y el "vivir desviviéndose" que tal combinación forzosamente acarrea: el mundo hispánico, con sus esplendores y sus miserias, puede haber sido una especie de ensayo general del sincretismo anunciado por Toynbee.

EL MAR SENTIDO Y EL SENTIDO DEL MAR

QUIEN podría vivir en la tierra
Si no fuera por el mar.

Cernuda.

—¡Oh cuánto yerra
Delfín que sigue en agua corza en tierra!

Góngora.

Porque están las dos Osas
de bañarse en el mar siempre medrosas.

Fray Luis de León.

Escollo de cristal, meta del mundo.

El Padre de las aguas coronado
de blancas olas y de espuma verde,
Resiste obediente y tierra pierde.

Si hay ondas mudas y si hay tierra leve.

Vencida al fin la cumbre
—del mar siempre sonante.

La selva se confunde, el Mar se altera,
Rompe Tritón su caracol torcido,
Sordo huye el bajel a vela y remo.

Góngora.

Y para los gentiles carros de alas de lino
en relevos constantes hay corceles de
(viento.

Ramón Pérez de Ayala.

Derramado y sonoro el Océano.

Quevedo.

No es agua ni arena
la orilla del mar.
El agua sonora,
La espuma sencilla.
El agua no puede
formarse la orilla.

José Gorostiza.

Voluta ancha de acero quedaría
de súbito fraguada si el instante
siguiente no derribase la alta fábrica

Bajo cielos altísimos y negros
muge —clamor— la honda

boca, y pide noche

Boca —mar— toda ella, pide noche:

Noche extensa, bien prieta y grande
para sus fauces hórridas, y enseña
todos sus blancos dientes de espuma.

Vicente Aleixandre.

Castellanos de Castilla

Nunca habéis visto la mar.

Alerta que en estos ojos
del Sur os traigo toda la mar.

Pronto el verde de la mar
la escama azul del pescado
y el remo para remar.

Alberti.

... Siente la inmensidad
de lo breve y humilde en ritmo diverso
que palpita en el alma de su pobre uni-
(verso
y ante lo ignoto siente un ansia de llorar.

Y yo pienso que Rosa
No ha visto nunca el mar.

Enrique González Martínez.

En Córdoba, la serrana,

En Sevilla, marinera
y labradora, que tiene
hinchada hacia el mar la vela.

Antonio Machado.

¡Hola! que me lleva la ola.

¡hola! que me lleva la mar.

No hay tiempo para mi faltarme el tiem-
(po

Ya son del mar las olas mis cuidados
La que se acaba crece con la que viene.

Lope de Vega.

La sal del mar en los labios

¡Ay de mí!

La sal del mar en las venas
Y en los labios recogí.

José Gorostiza.