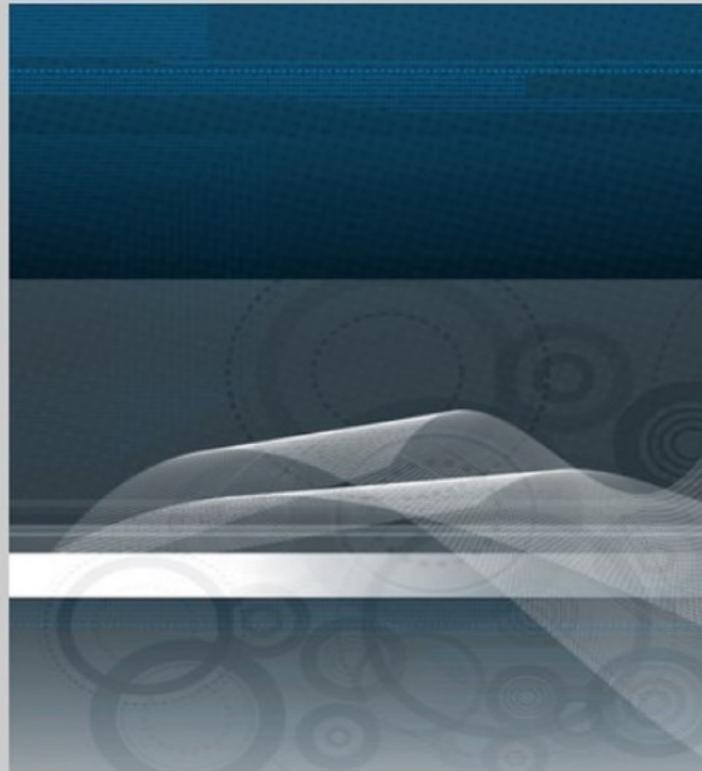


Octavio Paz

México y la Modernidad



Gustavo Leyva Martínez

Jesús Rodríguez Zepeda

Guillermo Flores Miller

Suzanne Islas Azaïs

Jorge Rendón Alarcón

CoNtRaStE

Octavio Paz

México y la modernidad

(Ensayo)

Octavio Paz

México y la modernidad

Gustavo Leyva Martínez

Jesús Rodríguez Zepeda

Guillermo Flores Miller

Suzanne Islas Azaïs

Jorge Rendón Alarcón

CoNtRaStE

Primera edición electrónica, 2014

© Gustavo Leyva Martínez, © Jesús Rodríguez Zepeda, ©
Guillermo Flores Miller

© Suzanne Islas Azaïs, © Jorge Rendón Alarcón

© Contraste Editorial, S. A. de C. V.

I. Ramírez 4, Chilpancingo, Guerrero, 39000.

Contacto: contrasteeditorial@hotmail.com

Diseño de portada: © Arq. Juan Carlos Rendón Alarcón

Imagen de la portada: © INFINITY-Fotolia.com

eISBN 978-607-96120-3-0

ISBN 978-607-96120-2-3

Reservados todos los derechos conforme a la ley

Hecho en México

Índice

[Presentación](#)

[Octavio Paz: poesía, historia y política en el horizonte de la modernidad en América Latina](#)

[Octavio Paz: una narrativa de la política](#)

[Modernidad, libertad y democracia en el pensamiento político de Octavio Paz](#)

[La constante pregunta por México. Reflexiones en el centenario de Octavio Paz](#)

[Octavio Paz y la modernidad política](#)

[Los autores](#)

[Notas](#)

Presentación

A cien años del nacimiento de Octavio Paz (1914-1998), los problemas que él discutió desde el punto de vista de la historia y de la cultura de México siguen siendo muy semejantes. Nuestro país, también, sigue siendo profundamente complejo y desigual. De esta manera, nuestro acceso a lo que podría llamarse la modernidad sigue siendo un reto no sólo en cuanto a sus realizaciones, sino también incluso en cuanto a nuestra comprensión sobre sus contenidos deseables. De allí que la celebración del centenario de su natalicio nos ofrezca una nueva oportunidad para ocuparnos de esos temas de orden cultural y político que Octavio Paz expuso con profundidad y rigor. De lo que se trata, en sentido estricto, es de pensar nuevamente nuestra realidad cultural, social y política a través de su obra y, de ese modo, proseguir el diálogo de Paz con la historia de México y, a través de él, continuar en un diálogo con el propio Paz en el que se enlacen la reflexión sobre sus propuestas con la crítica a su pensamiento. La exigencia de crítica y libertad de pensamiento que él demandó como condiciones para llevar a cabo esa reflexión, de manera consecuente, son reclamos que hoy adquieren una nueva actualidad en función de la gravedad de nuestros problemas, sobre todo si hemos de llevarla a cabo en la perspectiva de la construcción de un Estado de derecho democrático. Crítica y libertad de pensamiento son hoy, además, condiciones indispensables para pensarnos a nosotros mismos en cuanto partícipes de la discusión inherente a la vida pública.

Es por lo anterior que un grupo de profesores y egresados del posgrado en Filosofía Política de la Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa) hemos querido asumir la efeméride como una oportunidad para estudiar la obra política y literaria de Octavio Paz. Y lo

hemos querido hacer precisamente a partir de las premisas que el propio Paz consideraba fundamentales tanto para el ejercicio intelectual, como también para la acción en la vida pública: crítica y libertad de pensamiento definen en gran medida su trayectoria intelectual; crítica y libertad de pensamiento son condiciones indispensables que permiten situar el saber en la cultura y en la vida pública de manera efectiva, más allá de la estrechez de los grupos y de los muros académicos. Es la propia circunstancia política de México y la incapacidad que hemos tenido para normalizar nuestra vida propiamente constitucional —y que tiende a deslizarnos una y otra vez en los reiterados problemas del país muchos de ellos agravados con el tiempo—, lo que nos obliga hoy en día a una discusión abierta y comprometida con la vida pública.

Un tema toral que surge de ese compromiso con la crítica y la libertad de pensamiento es, por cierto, el problema de la modernidad, pues de lo que se trata con ello es de la manera en que nos situamos y nos pensamos frente a los retos de nuestro propio tiempo. Octavio Paz llevó a cabo esta tarea intelectual de la manera más rigurosa hasta el punto tal que una de las lecciones imperecederas de su obra es precisamente la de haber situado el debate cultural y político de México en un plano universal. Si nuestro libro ha de estar a la altura del debate protagonizado por Octavio Paz tiene entonces que buscar moverse en sus mismas coordenadas para reivindicar precisamente ahí la crítica y libertad de pensamiento que él vindicó. Si bien la obra de Paz en sus distintas facetas, el arte y la literatura, así como la sociedad, la política y aun la historia, se orientan por su interrogación sobre la modernidad, la respuesta que él ofreció se cimentó en su profundo y concienzudo conocimiento de la modernidad poética y literaria dentro de la cual él mismo localizó su propia obra. Se trata, sin embargo, de una visión del mundo a partir de la poesía profundamente compleja por las influencias bajo las que se configura su pensamiento.

De aquí, también, la peculiaridad e incluso el carácter controversial del contenido de su respuesta a propósito de la modernidad política, la historia y la sociedad mexicana. Si bien se trata de una obra que hace de la erudición virtud en función del rigor de sus conceptos, no se trata de una consideración de la modernidad exenta de controversias porque, al situarse en la tradición moderna de la poesía, la historia se presenta —como se discute en nuestro libro— postulando *un movimiento tendiente a reconquistar nuestro pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente*. Todo ello obedece, se insiste también aquí, al desasosiego como *aire de los tiempos* y a la exigencia de restitución radical interpretada como la reconciliación del yo y el *todo*. El origen de esta consideración *que coloca a la alteridad, a la discontinuidad y a la ruptura en el centro de la experiencia poética* puede rastrearse en la filosofía de Heidegger, lo mismo que en el surrealismo francés y en los representantes más destacados de la poesía moderna del romanticismo a las vanguardias.

El resultado de lo anterior, como buscamos también destacar, es una controversial concepción de la historia y de la modernidad política que reclama y apunta hacia la vuelta a nuestro verdadero *ser*. En este sentido, los esfuerzos de Octavio Paz se dirigen a aprehender la *identidad* de México en su remisión originaria a una otredad constitutiva. De esta manera viviríamos, según Paz, *el fin del futuro como idea rectora de nuestra civilización*: el progreso mismo carecería de significado porque la historia no supondría sino dos dimensiones, la de la autenticidad y la de la inautenticidad. De aquí que la verdad de la Revolución consista para Paz *en la insurgencia de la realidad mexicana*, y que el *zapatismo* sea *una vuelta a la más antigua y permanente de nuestras tradiciones*. De lo que se trata para Octavio Paz es de *reconquistar nuestro pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente*, y ello obedece precisamente a esa dialéctica histórica de la soledad hacia la comunión.

Como sostiene en *El laberinto de la soledad, esta voluntad de regreso, fruto de la soledad y de la desesperación, es una de las fases de esa dialéctica de soledad y comunión, de reunión y separación que parece presidir toda nuestra vida histórica*. De lo anterior que la modernidad no sólo resulte ambigua respecto de sus conquistas políticas sino, sobre todo, profundamente controversial a propósito de la conquista de nuestra autenticidad e identidad históricas. Su reiterada pregunta por sí mismo y por México se sitúa no en la historia misma —podríamos decir— sino más bien en *las creencias implícitas de un México enterrado pero vivo*. Esto explica el papel que otorga Paz, como se discute también aquí, a los mitos, fiestas y costumbres más que a las estructuras sociales, políticas y económicas y que la figura de la máscara le sirva para revelar aquello que le parece esencial en cuanto al sentido de nuestra historia. Como se discute en las páginas que siguen, todo intento de respuesta a la pregunta por México se encuentra con un pasado no reconciliado, con una escisión en el origen.

Esta consideración sobre la modernidad resulta, como decimos, profundamente controversial, hasta el punto tal que uno de los retos que nos sigue ofreciendo la obra de Octavio Paz sea precisamente el de la conceptualización misma de nuestras realidades. Aquí parece indispensable también tomarle la palabra cuando él sostiene que tenemos *que aprender a mirar cara a cara la realidad. Inventar, si es preciso, palabras nuevas e ideas nuevas para estas nuevas y extrañas realidades que nos han salido al paso*. Porque en definitiva como él afirma de manera categórica: *Pensar es el primer deber de la "inteligencia"*. De esta manera la indagación sobre los presupuestos conceptuales de Octavio Paz, muy cercanos al desencanto político del siglo XX, exigen una nueva revisión a propósito de nuestra modernidad política. Conforme a esos presupuestos es posible mostrar ahora no sólo la complejidad sino, sobre todo, la imposibilidad para afrontar desde esos contenidos

la modernidad propiamente política del Estado constitucional moderno. A ello habría de contribuir no sólo el particular *mensaje filosófico* con que se comprometió Octavio Paz, sino también el *aire de los tiempos* que frente al colapso de la nueva época buscaba *nuevos asideros a los que aferrarse y, con ello, reencontrar el sentido mismo de nuestra existencia colectiva*.

La reflexión en torno al problema de la modernidad en la obra de Octavio Paz es así uno de los temas en común de las colaboraciones que siguen. Se trata, en Paz, de una reflexión sobre la modernidad como época, pero también sobre el lugar de México en ese proceso cultural e histórico. Ello explica el título que hemos elegido para el libro y, como se verá, los autores hemos querido problematizar el punto de vista de Octavio Paz al respecto desde la filosofía, lo que nos parece constituye una de las características propias de nuestra obra. De lo que se trata es de volver a pensar los problemas que Octavio Paz postuló sobre todo a propósito de la modernidad, es decir, de afrontar en la nueva época nuestros problemas ancestrales y hacerlo a través de la consideración crítica de los mismos, con rigor y libertad de pensamiento. No se trata pues, por ello, de un acercamiento a la obra de Octavio Paz desde la comodidad de la consideración académica sino de situarlo donde él mismo se situó con compromiso y decisión: en la historia y en la vida política de México, de forma tal que la controversia misma resulta ineludible, sobre todo en función de la complejidad de nuestro propio proceso político.

Bajo esta consideración se destaca también la especificidad del ensayo histórico y político de Octavio Paz en su carácter de *conocimiento político* de las nuevas realidades políticas de México y del mundo, así como el alcance y la especificidad del mismo respecto del pensamiento liberal. En este sentido se considera, además, el tema de la libertad para mostrar la problematización de la misma a lo largo de su obra. Al respecto se subraya la

manera en que nuestro autor vincula el ejercicio de la libertad a los comienzos de la tradición literaria en nuestra lengua y en la novela moderna: el *Quijote*. Se trata, en definitiva, de un homenaje desde la filosofía al más grande de nuestros poetas modernos, homenaje que, como no podía ser de otra manera, se funda también en el pensamiento crítico que el reivindicó.

Contraste Editorial

Octavio Paz: poesía, historia y política en el horizonte de la modernidad en América Latina

Gustavo Leyva Martínez

A la memoria de *Angelina*,
a diez años de su dolorosa e inesperada muerte.

Il faut être absolument moderne.

Adieu.

(Une saison en enfer, 1873-1875)

Rimbaud

¿La modernidad es un nombre vacío? Temo que esto último sea cierto... Nos llamamos «modernos» porque ignoramos nuestro nombre. Nunca lo sabremos, como no supieron el suyo los griegos de la edad clásica, los romanos de Marco Aurelio, los cruzados de Godofredo, los chinos de los Reinos Combatientes. Ninguna época conoce su nombre: la historia sólo nombra a los muertos. Nos bautizan a la hora de nuestro entierro.

Unidad, modernidad, tradición

Octavio Paz

La obra de Octavio Paz (1914-1998) constituye sin duda uno de los hitos más espectaculares y ambiciosos en la literatura mexicana e hispanoamericana de la segunda mitad del siglo XX. En ella encontramos prosa y poesía, ensayo y crítica, reflexiones sobre política y literatura, lo mismo que sobre el arte y la sociedad, o en torno a la historia y la identidad que plantean una serie de preguntas centrales a la reflexión no sólo en Latinoamérica. Como lo señalaba Julio Cortázar, en la obra de Paz se encuentran “el canto y la reflexión analítica”¹ en una alianza similar a la que aparece en obras como las de Paul Valéry y T. S. Eliot, pero, con la excepción de Jorge Luis Borges, más bien infrecuente en el ámbito latinoamericano de los últimos cincuenta años. Se podría decir de la obra de Paz, por ello, lo mismo que él señalaba a propósito de la de Alfonso Reyes: “su obra es

historia y poesía, reflexión y creación”, todo ello al mismo tiempo.

En el presente trabajo habré de dirigir mi atención al modo en que Paz comprende la localización del mundo hispanoamericano en el interior de la modernidad occidental así como a la relación que éste ha mantenido con ella, subrayando especialmente su convicción de que, en un mundo como el hispanoamericano que, en opinión de Paz, ha surgido prácticamente al margen y aun en contra de los logros que han caracterizado a la modernidad en el plano económico (una economía de mercado funcional), político (Estado de derecho, democracia y derechos humanos), científico (crítica de las explicaciones míticas y religiosas del acontecer natural y surgimiento de la ciencia natural moderna) y moral (surgimiento de visiones éticas secularizadas sobre la base de una conciencia reflexiva que busca fundamentar las convicciones morales a partir de una práctica argumentativa en la que se elaboran y procesan razones a favor y en contra de determinadas decisiones y cursos de acción), ha habido solamente un espacio en el que en esta región del mundo pudo anclarse y desenvolverse la modernidad, a saber: en el plano estético o, si se quiere en forma aún más precisa, en el literario-poético. Esta es una de las ideas rectoras que animan la lectura de Paz que deseo exponer y sobre la cual deseo reflexionar críticamente en el marco de este trabajo. Una segunda idea que atraviesa la reflexión que a continuación presento, es la de que Paz parece pensar que, desde esa modernidad estética materializada en la poesía y expresada en la figura del poeta, sería posible desencadenar un proceso que permita — a través de la figura del poeta como intelectual crítico frente al poder del Estado— desencadenar uno de los presupuestos centrales para la modernidad política: la actividad crítica y la defensa de la libertad de individuo frente al Estado, uno de los soportes —desde luego, no el único— del Estado de derecho y de la democracia en las sociedades modernas. El papel que asigna Paz a la modernidad estético-literaria y la

posibilidad de conectar a ésta con un elemento central de la modernidad política para, desde ahí —en este caso desde la democracia y una cultura política conforme a ésta— poder incluso inducir procesos de modernización económica — liberalización de la economía de mercado de las ataduras patrimonialistas que la han sofocado desde sus inicios en el mundo hispanoamericano— aproxima a Paz a una forma de “soberanía estética” o, si se quiere decirlo en forma más simple, a una forma de *esteticismo* que es preciso interrogar. Las expresiones *soberanía estética* y *esteticismo* se vinculan histórica y conceptualmente con la comprensión del arte desarrollada por las vanguardias estéticas desde mediados del siglo XIX y en las primeras décadas del XX — especialmente el romanticismo en Alemania e Inglaterra al igual que el simbolismo y el surrealismo en Francia. Por un lado, en ellas se delinea, como se sabe, la idea de *autonomía* del arte en lo que se refiere a sus contenidos temáticos, recursos expresivos, técnicas y procedimientos que lo convierten en una esfera con una lógica de constitución, funcionamiento y valoración propia, como un ámbito de experiencia específico e irreductible a otros; por otro lado, en ellas se delinea al mismo tiempo una pretensión de *soberanía* que impulsa al arte a subvertir y disolver su diferenciación con relación a otras esferas de la acción, experiencia y valoración humanas (por ejemplo, la ciencia, la moral y la política) para buscar colocarlas en lo sucesivo bajo la lógica y principios de la experiencia y valoración estéticas.² Esta tentativa puede encontrarse ya en los grandes exponentes del *Frühromantik* alemán — especialmente en Hölderlin, Novalis y Friedrich Schlegel³ —, en los poetas del romanticismo inglés —ante todo William Blake, William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge y John Keats— o en la comprensión y experiencia de la poesía ofrecida por Charles Baudelaire, Lautréamont y Arthur Rimbaud, al igual que en filósofos como Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Friedrich Nietzsche o, ya en el siglo XX, en la obra de escritores como Stéphane Mallarmé

y Paul Valéry, lo mismo que en pensadores como Georges Bataille con su pretensión por asignar al arte una función moral, política y aun religiosa.⁴ En virtud de esta “soberanía estética” o “esteticismo” se asignará ya no tanto a la explicación científica, sino más bien a la comprensión artístico-poética no sólo de la historia, sino incluso, también de la política, un lugar central. Ello abre sin duda perspectivas analíticas de comprensión que pueden ser en efecto muy fructíferas; no obstante, ello clausura y deja al mismo tiempo de lado —tanto en el plano de la historia como en el de la política— vías de reflexión —y, en el caso de la política, también de acción— que llevaron a Paz muy probablemente a una comprensión insatisfactoria tanto de la historia como de la modernidad, al igual que a una visión limitada de la política en general y de la democracia en particular.

Para analizar el conjunto de problemas y complejos temáticos anteriormente mencionados haré un largo recorrido en aras de ofrecer al lector una comprensión lo más precisa posible de ellos. En este trabajo procederé en forma tanto reconstructiva —buscando con ello ofrecer una exposición y desarrollo lo más claro y completo posible de aspectos a mi entender centrales de la ambiciosa y diversificada obra de Paz— como crítica. Este segundo aspecto será más claro para el lector en las consideraciones finales que realizo en la última parte de este ensayo. Me dirigiré así inicialmente al modo en que algunos intelectuales y ensayistas mexicanos se plantearon en la primera mitad de este siglo el problema de Hispanoamérica —e incluso Iberoamérica— y su relación con la modernidad occidental europea. Para ello me centraré en el análisis de este problema sólo en tres pensadores cuya reflexión me parece importante para poder comprender mejor la del propio Octavio Paz, a saber: Alfonso Reyes, Samuel Ramos y José Gaos (I). A continuación me ocuparé ya del propio Octavio Paz procediendo en un triple movimiento: en primer lugar, me centraré en los problema de las relaciones entre la

historia, la poesía y la otredad, tomando como hilo conductor las reflexiones planteadas en *El laberinto de la soledad* (1950), obra con la que el escritor mexicano alcanzó un reconocimiento internacional, focalizando mi atención en una caracterización general de ella, subrayando inicialmente dos ejes fundamentales que la recorren, a saber: el de la dialéctica ruptura/reconciliación, por un lado, y el de la relación entre historia, política y mito, por el otro (II). En tercer lugar, me ocuparé en forma un poco más específica de la manera en que Paz analiza las relaciones entre historia, mito y poesía en la modernidad, incorporando para ello los brillantes análisis realizados en *El arco y la lira* (1956) y *Los hijos del limo* (1974) (III). Finalmente, en cuarto lugar, me detendré en el modo en que Paz analiza la modernidad iberoamericana, enfatizando especialmente el papel que él asigna a la modernidad estético-literaria (IV). Para concluir realizaré unas consideraciones finales sobre algunos problemas que considero de importancia central en la reflexión de Paz, a saber: el de la ya mencionada relación entre mito, historia y política, por un lado, y el de la reconciliación entre la tradición y la modernidad en América Latina, para continuar pensando con —y quizá también más allá y aun contra— Paz hoy en día.

I. Pensar Hispanoamérica en el horizonte de la modernidad: Alfonso Reyes, Samuel Ramos y José Gaos

Una preocupación ha recorrido en forma persistente y definida al pensamiento hispanoamericano por lo menos desde el siglo XIX hasta nuestros días. Sus orígenes en el ámbito del ensayo pueden ser buscados ya desde *Facundo o Civilización y Barbarie* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento. Se trata del modo en que se ha insertado el mundo hispanoamericano en el proceso de la modernidad europea y de las desigualdades, fracturas y escisiones que han caracterizado a América Latina en todos los órdenes a lo largo de su historia en el marco de ese proceso. En el caso

específico de México podría citarse a este respecto el modo en que, ya en el siglo XX, Alfonso Reyes se planteó estos problemas en los años treinta en obras como *Capricho de América* (1933), *Notas sobre la inteligencia americana* (1936) y *El sentido de América* (1937). En efecto, en ellas se expresa la tentativa por comprender “la idea de América” a partir de la idea de Grecia en la vertiente ofrecida por el romanticismo en el marco de una tensión entre la nostalgia por la unidad perdida y el imperativo de reconquista de esa unidad proyectado ahora hacia el futuro.⁵ En efecto, de acuerdo a Reyes América habría constituido en algún momento una unidad cultural y humana surgida en forma espontánea, natural, por encima de toda suerte de obstáculos impuestos por la geografía. En el momento de la llegada de los europeos esta unidad se había fracturado, siendo entonces que, según Reyes, se iniciaron los fenómenos de disgregación, de desgarramiento de la unidad originaria, en todos los puntos del Nuevo Mundo. La cohesión y unidad que a partir de ese momento se alcancen serán ahora ya no espontáneas y naturales, sino artificiales e impuestas: “Los grandes imperios americanos, dice Reyes, no son ya centros de cohesión, sino residencias de un poder militar que sólo mantiene la unión por la fuerza” (Reyes, 1933: 76). Y más adelante, refiriéndose a la historia de América, Reyes señalará:

Asistimos a un juego cósmico de rompecabezas. Los tijeretazos de algún demiurgo caprichoso han venido tajando en fragmentos la primitiva unidad, y uno de los fragmentos en partes, y una de las partes en pedazos, y uno de los pedazos en trozos (Reyes, 1933: 77).

No obstante, Reyes apunta al mismo tiempo que en América Latina han surgido nuevamente el sueño de una organización coherente y armónica y el intento de restauración de la unidad perdida, en este caso de una América unida. Ello era particularmente notorio para él en el modo en que los próceres de las luchas de Independencia en

Hispanoamérica concibieron sus empresas de liberación. Ellos se sentían animados, según Reyes, por un espíritu continental, se dirigían siempre por ello a “los americanos” de un modo general y sin distinción de pueblos. El caso de Bolívar y su sueño de la Grande América constituyen para él en este sentido un ejemplo significativo (Reyes, 1933: 76-77). En la tarea de reconstrucción de una unidad semejante han desempeñado, de acuerdo a Reyes, la *imaginación*, la *fantasía* y el *sueño* un papel relevante. Reyes asigna a ellos una fuerza operante y activa en la historia (Reyes, 1933: 75-77). Es la imaginación la que nos muestra, en efecto, que “aunque esa unidad primitiva nunca haya existido, el hombre ha soñado siempre con ella, y la ha situado unas veces como fuerza impulsora y otras como fuerza tractora de la historia: si como fuerza impulsora, en el pasado, y entonces se llama la Edad de Oro; si como fuerza tractora, en el porvenir, y entonces se llama la Tierra Prometida” (Reyes, 1933:77). Así, en la idea de América como unidad se articulan y entrecruzan hasta el grado de llegar a confundirse la imaginación y la ensoñación, la unidad perdida y la unidad recobrada en y a través de la fragmentación, el pasado perimido y el futuro anhelado, la memoria y el deseo, la Edad de Oro y la Utopía:

...hay que concebir la esperanza humana en figura de la antigua fábula de Osiris: nuestra esperanza está destrozada, y anda poco a poco juntando sus *disjecti membra* para reconstruirse algún día. Soñamos, como si nos acordáramos de ella (Edad de Oro a la vez que Tierra Prometida), en una América coherente, armoniosa, donde cada uno de los fragmentos, triángulos y trapecios encaje, sin frotamiento ni violencia, en el hueco de los demás (Reyes, 1933: 77).

La revitalización de la imaginación y la fantasía propiciada por el sueño en torno a América no abarcó por supuesto solamente a los americanos, sino también a los propios europeos. América, recuerda Reyes, representó para

los europeos un horizonte de esperanza. Es en torno a ella que surgieron las *utopías* en Europa (Thomas Moro), es en torno a ella que se articularon horizontes de *crítica* al viejo continente (el *bon sauvage* de Jean-Jacques Rousseau). “Los europeos, al aparecer América, se dieron a soñar... en ser mejores” (Reyes, 1937: 81). Tanto a americanos como a europeos América les aparece de esta manera “como un posible teatro de mejores experiencias humanas” (Reyes, 1937: 81).

La *idea* de América es así entendida por Reyes no al modo de una *idea* platónica sino más bien en el sentido de la *Ur-Pflanze* en el sentido de Goethe, planta de plantas, paradigma y arquetipo del reino vegetal (Reyes, 1933: 78).⁶ Intentaré precisar en qué sentido entiende Alfonso Reyes esta *Ur-América* en sus *Notas sobre la inteligencia americana* (1936). En ellas Reyes señala que no comprende a América como a una *civilización* —pues ello implicaría una consideración en términos *arqueológicos*— ni tampoco como a una *cultura* —lo cual, en su opinión, conduciría a borrar las diferencias que separan a América de Europa. Reyes hablará por ello de una *inteligencia americana*, de su visión de la vida y su acción en la vida (Reyes, 1936: 82). La *inteligencia americana* es interpretada como un *personaje* de un drama que, como todo *drama*, tiene, además, un *escenario* y un *coro*. El *escenario* no alude tanto a un espacio como a un tiempo o, mejor aún, a un ritmo. La nota esencial de este ritmo se define, según Reyes, por la “llegada tarde al banquete de la civilización europea”, “saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente” (Reyes, 1936: 82-83). Reyes señalará por ello que la inteligencia americana se siente prisionera en el interior de varios círculos de fatalidades concéntricas: la primera gran fatalidad es la del antiguo Sileno recogida por Calderón, la fatalidad de haber nacido; la segunda, la de haber llegado tarde a un mundo viejo del que los dioses se han ido, a un mundo que ya no es, pues, el de la antigüedad

grecorromana; la tercera, la de haber nacido en un suelo que no es el foco de la civilización, sino una sucursal del mundo; la cuarta, la de formar parte de una cultura, la *latina* que, con el paso del tiempo, ha cedido el paso al dominio de la cultura *anglosajona* y, finalmente, la quinta y última, la de formar parte de un sector de la cultura latina prisionero de la decadencia, a saber, el hispano-lusitano (cfr., Reyes, 1936: 88-89).

La desigualdad del desarrollo y de los tiempos, parece querer decir Reyes, tanto en el plano de la articulación de la economía, como en el de la organización política, en el de la conformación del cuerpo social al igual que en el desarrollo de la cultura son así rasgos esenciales de este *escenario*, de este *espacio*, de este *tiempo*, de este *ritmo* americano en el sentido arriba señalados. El problema esencial radicaba, de acuerdo a Reyes, en determinar si este *ritmo* debía o no adecuarse al *tempo* europeo. El *coro*, por su parte, se encontraba formado por las poblaciones americanas que, a su vez, se componen de elementos indígenas, ibéricos — conquistadores, misioneros y colonos—, africanos, al igual que de elementos provenientes de las inmigraciones europeas posteriores. Estos elementos se han mezclado en mayor o menor grado produciendo una gama que “admite todos los tonos” (Reyes, 1936: 83). De esta fusión, desde luego no exenta de conflictos y colisiones, ha surgido un *espíritu americano* (Reyes, 1936: 83). Inmediatamente después de la Conquista aparecen así en América los gérmenes de una *inteligencia americana*. Esta *inteligencia americana* asume sobre todo tres figuras: a) la figura del intelectual que expresa el anhelo de una *independencia cultural e intelectual* respecto de la metrópoli (Juan Ruiz de Alarcón en México); b) la figura del intelectual que toma partido por uno de los dos bandos en el conflicto entre *americanistas* e *hispanistas*, entre *modernistas* y *tradicionalistas* —es así que aparece contrapuesto Sarmiento (americanismo) a Bello (hispanismo)— y, finalmente, c) la figura del intelectual con la mirada dirigida ya no hacia la

América luso-hispanoamericana ni tampoco hacia la península ibérica, sino más bien hacia Europa occidental — particularmente Francia— y hacia Estados Unidos. “De ambos, dirá Reyes, recibimos inspiraciones. Nuestras utopías constitucionales combinan la filosofía política de Francia con el federalismo presidencial de los Estados Unidos” (Reyes, 1936: 84). No obstante, precisará el mismo Reyes, de un modo general la inteligencia americana “parece que encuentra en Europa una visión de lo humano más universal, más básica, más conforme con su propio sentir” (Reyes, 1936: 84).

Reyes era de la opinión, además, de que la nota esencial de la *inteligencia americana* era su menor grado de *especialización* considerada en relación con la inteligencia europea. Este fenómeno no tenía que ver en absoluto con un pretendido atraso cultural, sino que, de acuerdo a Reyes, respondía más bien a la *estructura social* de las sociedades latinoamericanas que, por un lado, impedían al intelectual dedicarse de tiempo completo a una sola actividad y, por el otro, lo confrontaban con problemas sociales que en los países europeos habían sido en parte resueltos, cuando menos en sus formas más extremas (aunque Reyes no los menciona creo que podría pensarse en problemas como las profundas desigualdades sociales, el patrimonialismo político, la corrupción endémica, etc.). Es por lo anterior que la inteligencia americana, dirá Reyes, “está más avezada al aire de la calle; entre nosotros no hay, no puede haber torres de marfil” (Reyes, 1936: 86). El ocio literario de la inteligencia europea no puede ser encontrado en la inteligencia americana. El intelectual asumía en Latinoamérica por ello no sólo el papel de escritor o intelectual en el sentido estricto de la palabra, sino también, además, un papel civilizador, educador, en el sentido de la *Bildung*. La peculiar confluencia de la que surge la inteligencia americana, a saber, la confluencia entre América y Europa, le permite a ella poseer así una perspectiva que incorpora a la europea y que al mismo tiempo la supera: “En

tanto que el europeo no ha necesitado de asomarse a América para construir su sistema del mundo, el americano estudia, conoce y practica a Europa desde la escuela primaria” (Reyes, 1936: 86). Reyes concluye de este modo señalando que la inteligencia americana ha alcanzado ya la mayoría de edad y que por ello tendrá que empezar a desempeñar un papel central en el drama en el que se halla la inteligencia mundial en su conjunto.⁷

Fue en esa misma década que estos mismos problemas aparecieron tratados en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos. En este ensayo Ramos busca ofrecer una productiva aplicación de la idea orteguiana resumida en la frase “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” al caso especial de México, “cuya realidad —dirá Ramos en una obra publicada con posterioridad a *El perfil del hombre y la cultura en México*— y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía”.⁸ El espectro analítico ofrecido por Ramos parece reducirse, sin embargo, especialmente al plano *psicológico*. En efecto, él mismo se refiere a este ensayo como a uno en el que intentó

...por primera vez explotar filosóficamente el pasado histórico de México a fin de explicar y aclarar los rasgos específicos de su vida presente que pudieran constituir una especie de *caracteriología del mexicano* y su cultura [énfasis mío] (*ibid.*).

Se trata en particular de un análisis del sentimiento de fracaso y del pesimismo que resultan de la enorme desproporción entre lo que se quiere y lo que se puede hacer y, más específicamente, de los mecanismos *psicológicos* que determinan el complejo de inferioridad y los modos de compensación de un sentimiento semejante en el marco de una reflexión orientada por las ideas de Alfred Adler (*cfr.*, Ramos, 1934: 90-92).⁹ Así, Ramos se refiere ocasionalmente a su reflexión en forma directa como a una “interpretación

sicológica” o, en forma indirecta, como a una exploración del alma mexicana (Ramos, 1934: 92), donde la relación que mantiene México desde la conquista de su independencia frente al mundo europeo se analiza en forma similar a la relación que mantiene el niño frente a sus mayores (Ramos, 1934: 118).¹⁰

La reflexión de Ramos parte así de la interrogación *filosófica* avanzada por Ortega en torno a la identidad¹¹ y se desarrolla como un análisis predominantemente *psicológico* aunque, es cierto, con apuntes extraordinariamente agudos sobre la *cultura* y la *historia*. En efecto, de acuerdo a él, y es en este punto que su reflexión abandona el terreno de la *psicología* y se desplaza al de la *historia*, el sentimiento de inferioridad posee “un origen histórico que debe buscarse en la conquista y colonización” (Ramos, 1934: 92). Sus manifestaciones más claras tienen lugar, sin embargo, a partir de la independencia “cuando el país tiene que buscar por sí mismo una fisonomía nacional propia” (Ramos, 1934: 92-93):

Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas... (Ramos, 1934: 93).

En virtud de los procesos de colonización y conquista de América, la cultura mexicana, y en general la latinoamericana, se constituyó, de acuerdo a Ramos, como una cultura *derivada* de la europea. Es en este sentido que, ya desde la colonia y, posteriormente, aún con mayor intensidad, en el México independiente, empezará a configurarse una actitud ambigua que va desde la imitación ciega de lo extranjero que impide el reconocimiento de lo propio hasta la exaltación histórica de lo propio reacio a toda suerte de penetración extranjera. Entre estas dos tendencias parece predominar, sin embargo, de acuerdo a Ramos, el

impulso *mimético*, de *imitación* (*cf.*, Ramos, 1934: 94). El agente que lleva a cabo esta imitación es el mestizo y el modelo o país al que se imita por considerarlo como arquetipo de la civilización moderna es, sobre todo, Francia, en particular las ideas políticas francesas partiendo de las cuales el interés se generaliza a toda la cultura francesa (Ramos, 1934: 111).¹² Así Ramos se referirá a esa minoría ilustrada del México independiente que “en su empeño de hacerse culta a la europea se aproxima al descastamiento” en un movimiento de “fuga espiritual de su propia tierra” (Ramos, 1934: 97). Este *mimetismo* ha sido un rasgo peculiar de “la sicología mestiza” (Ramos, 1934: 98). La explicación de esta actitud mimética aparece suministrada inicialmente en el horizonte de la psicología al modo de un mecanismo psicológico de defensa que permite crear una apariencia de cultura que libera a aquél que no la posee del sentimiento deprimente de carecer de toda cultura (Ramos, 1934: 98). Este mimetismo se expresará, no obstante, en todos los órdenes: en el jurídico —y a este respecto Ramos recuerda que el modelo de las constituciones que se sucedieron en el país a lo largo del siglo XIX fue tomado del de los Estados Unidos— en el político, etc. Así se produce un desdoblamiento de nuestra vida en dos planos separados: por un lado, el de la realidad y, por el otro, el de las instituciones y formas que, al ser completamente ajenas a esta realidad, terminan por convertirse en ficción (Ramos, 1934: 100). En virtud de estos procedimientos miméticos la historia de México termina por mostrarse como “un simulacro de la historia europea” (Ramos, 1934: 102).

A pesar de lo anterior, sin embargo, Ramos afirmará la pertenencia de México y, en general, de América Latina, al mundo europeo:

...la vida mexicana, a partir de la época colonial, tiende a encauzarse dentro de formas cultas traídas de Europa. Los vehículos más poderosos de esta

trasplatación fueron dos: el idioma y la religión (Ramos, 1934: 103).¹³

Y, más adelante:

Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española [“raza”, *sic*]. Todas estas cosas forman inexorablemente nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta... Tenemos el sentido europeo de la vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera (Ramos, 1934: 128-129).¹⁴

Los portadores de esta cultura latinoamericana en el sentido arriba señalado de pertenencia europea han sido, sobre todo, las clases medias de las ciudades. Esta clase media cuya forma de vida se ha desarrollado y continúa desarrollándose conforme a los modelos europeos y en donde los valores europeos se han anclado socialmente a la vez que se han modificado, ha sido el “eje de la historia nacional”, el motor de las transformaciones sociales y políticas (Ramos, 1934: 129). Es allí que ha surgido una cultura, denominada por Ramos la “cultura criolla,” resultado en parte de la imitación pero también de la asimilación. Es en esta distinción entre imitación y asimilación en donde se encuentra la alternativa que propone Ramos para escapar a los dilemas impuestos por la imitación y el complejo de inferioridad que han sido constitutivos del “perfil del hombre y la cultura en México”. El carácter derivado de la cultura mexicana no debe articularse más a partir de la lógica de la imitación — derivación de carácter mecánico que ha predominado hasta ahora— sino que tiene que asumir ahora la forma de la asimilación, es decir, ya no de una imitación mecánica sino,

mejor, de una “derivación orgánica” (*cf.* Ramos, 1934: 102).¹⁵

En una vertiente temática emparentada a la de Ramos, unos años más tarde José Gaos buscará ofrecer algunas claves para comprender a Hispanoamérica y, en general, al mundo iberoamericano inspiradas con certeza en las *Meditaciones sobre el Quijote* de José Ortega y Gasset (1914).¹⁶ En efecto, en su ensayo *Pensamiento de lengua española* (1942-1943)¹⁷ Gaos señala en primer lugar la necesidad de comprender a “Hispanoamérica” como una entidad no tanto geográfica, sino más bien social, cultural e histórica situada por principio en el interior del Occidente europeo y no como algo fuera de éste u opuesto a él. Es por ello que Occidente tiene que ser la primera entidad histórica que debe ocupar al filósofo interesado en precisar la peculiaridad de la filosofía hispanoamericana. Una vez que esta especificidad haya sido expuesta, se puede ampliar la caracterización lograda incorporando al correlato de Occidente —y por tanto también de Hispanoamérica— esto es a Oriente (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 34): “nuestra vida”, dice Gaos, “se nos presenta como la actual de Occidente o como comprensible sólo por edades anteriores de esta entidad histórica y las correspondientes entidades parciales” (Gaos, 1942-1943: 34).

Es con Grecia, recuerda Gaos, que puede comenzar a hablarse de Occidente en el sentido estricto de esta palabra. El mundo helenístico y romano, la cristiandad medieval europea, forman otras tantas estaciones en la vida de esa entidad denominada “Occidente”. Es a partir de los comienzos de la Edad *Moderna* —y esta denominación es una denominación acuñada en y referida a Occidente— que se empezará a formar una *Iberoamérica* compuesta de una *Hispanoamérica* y de una *Lusoamérica*. A partir de los comienzos de la Edad *Contemporánea*, se agregará a las dos anteriores una *Angloamérica* (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 34). En el siglo XVIII se inician en las colonias americanas los movimientos de Independencia política y cultural con

respecto a España y Portugal. Estos movimientos fueron, de acuerdo a Gaos, movimientos por la *identidad*. En España se inició también en aquel momento un movimiento de renovación cultural, de revisión y crítica del pasado que había conducido a la decadencia; se trata, en síntesis, de un movimiento de independencia con respecto al *pasado* imperial. Ambos movimientos —tanto en las colonias como en la metrópoli— son movimientos, dirá Gaos, de *liberación del pasado propio, que es en ambos casos el mismo*.¹⁸ En el origen de ambos movimientos de liberación del pasado —que es también un movimiento por la definición y/o redefinición de la identidad, parece querer decir Gaos— se hallan las ideas de la *Ilustración europea* que Gaos comprende en el interior de una tensión entre dos polos expuestos, a saber: o bien *racionalizar* el sentido y la idea de la vida y del mundo heredados del cristianismo, o bien *emanciparse* totalmente de éste último (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 34 y 45).¹⁹ La historia no solamente de la filosofía occidental, sino de la cultura occidental en su conjunto es interpretada por Gaos así como

...la historia de una gigantomaquia entre religiosidad o religación religiosa... y religiosa liberación —y desarraigo—, entre “trascendentismo” e “inmanentismo”... Los organismos metafísicos de la *christiana philosophia* que son, no sólo la escolástica medieval, sino también los grandes sistemas del cartesianismo y del idealismo alemán, han sido desarticulados, ya desde la misma escolástica “de la decadencia”, por las grandes novedades de los tiempos modernos y por las “luces”... (Gaos, 1942-1943: 93).²⁰

Para precisar un poco más el sentido de estas afirmaciones, Gaos distinguirá, siguiendo en este punto a Wilhelm Dilthey, dos *formas* del filosofar a lo largo de la historia de la filosofía occidental: por un lado, las formas de filosofar *sistemáticas*, “no sólo en la integridad, orden y rigor del pensamiento, sino también en la forma de

exponerlo; filosofías que se acercan a la ciencia y llegan a confundirse con ella: son principalmente las grandes filosofías metafísicas —Aristóteles, la Escolástica, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel” (Gaos, 1942-1943: 48); por otro lado, las formas de filosofar *ametafísicas* o *antimetafísicas*, *asistemáticas* y *ametódicas* o *antisistemáticas* y *antimetódicas*. Se trata de filosofías no empeñadas en el saber de los primeros principios ni de todas las cosas; se trata de filosofías que no se entienden como trascendentes ni totalizadoras y más próximas por ello a la *literatura* porque ponen en el primer orden de sus preocupaciones “las cosas humanas”, desliziéndose hacia, entrecruzándose con y convirtiéndose en “literatura de ideas”, llegando a confundirse con la literatura de imaginación o ficción. Ejemplos de estas formas de filosofar serían Platón, los post-aristotélicos, los renacentistas, los pensadores-escritores de la Ilustración y de los siglos XIX y XX (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 48 y 92-93). Gaos se interesará sobre todo por las formas de filosofar del segundo tipo. De acuerdo a él, ellas aparecen caracterizadas por su *inmanentismo*. Se trata de filosofías “que se ocupan con “este mundo”, con “esta vida” hasta desentenderse absolutamente y por principio de toda “otra vida”, de todo “otro mundo”. Filosofías que se ocupan con este mundo, con esta vida, en la detallada concreción de sus “cosas del mundo”, “cosas de la vida”” (Gaos, 1942-1943: 49). Ellas se expresan en formas más libres: el ensayo, la carta, el artículo de revista y de periódico, pero no de periódicos ni de revistas técnicos, sino más bien literarios (*id.*).

Entre esas “cosas humanas” con las que se ocupa esta filosofía inmanentista, dirá Gaos más adelante, hay una que empezará a tomar cuerpo con singular fuerza, a saber: la realidad nacional con su cultura. Es así que la Ilustración lleva a España a plantearse a “España” como problema, al tema de su grandeza y decadencia, de su historia y de su identidad, en una reflexión enmarcada por una mirada crítica y autocrítica sobre su propio pasado. Análogamente,

será en los jesuitas mexicanos expulsados de Hispanoamérica y asentados posteriormente en Italia, de acuerdo a Gaos, que empezará a plantearse el tema de la mexicanidad, es decir, de la nacionalidad americana como distinta de la española:

Estos temas, “España” y “América”, iban a ser los principales del pensamiento hispano-americano y a dar a éste originalidad y otros valores de alcance universal. En España, de Costa, de Ganivet, hasta Unamuno, la generación del 98, Ortega. En la América española, con Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Vasconcelos (Gaos, 1942-1943: 54).

Es aquí que se plantea para Gaos el problema de las filosofías *nacionales*. De acuerdo a él, el surgimiento de filosofías nacionales supone como su condición de posibilidad tanto la conformación de los *Estados-nación modernos* como, íntimamente ligado a la configuración de los Estados nacionales, la formación y desarrollo de las respectivas *lenguas nacionales*. Es por ello que Séneca, san Isidoro, los filósofos árabes y judíos nacidos en lo que hoy se denomina España no constituyen una filosofía española en el sentido de una filosofía nacional. La filosofía española en un primer momento, hispanoamericana en un segundo momento, en el sentido propio del término surge, se proyecta y conforma un aporte a la filosofía occidental moderna en cuatro variantes distintas según Gaos:²¹ a) la *mística*; b) la *escolástica* que se extiende desde Vitoria hasta Suárez; c) la *humanística-renacentista* representada por los erasmistas, Servet, Sánchez hasta Quevedo y Gracián y, finalmente, d) la *hispanoamericana*, que es la relevante para nosotros en el marco del presente trabajo. De acuerdo a Gaos, esta última se caracterizaría ante todo por tres rasgos:

1. Un carácter profundamente *político*, entendido este término, se apresura a decir Gaos, en su acepción más genuina y generosa, esto es, aquella en que la política es la

organización de la vida y cultura de toda la *polis* (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 54). Ejemplos a este respecto serían reflexiones como las de Bolívar a Martí. Hasta ahora, dirá Gaos “no hemos tenido los españoles ni un Bolívar ni un Martí” (*id.*).

2. Un carácter *estético* tanto en el sentido *temático* —es decir, temas estéticos²²— como en el sentido *formal* —es decir, una forma estética en el tratamiento de los temas al igual que en sus formas de expresión y comunicación— al igual que en la *actitud* hacia los problemas. Sarmiento, Montalvo, Unamuno, Ortega son, de acuerdo a Gaos, de los más grandes prosistas en lengua española desde el Siglo de Oro (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 59). Es así que se explica el que para la exposición y publicación de sus ideas, el pensamiento hispanoamericano haya elegido géneros más literarios: el ensayo y el artículo de revista general y de periódico, el libro de características similares a las del ensayo e incluso la correspondencia epistolar. La ocupación con la literatura y con temas literarios ha sido esencial al pensamiento hispanoamericano. En España se puede pensar en los *filósofos literarios*: Feijóo, Ortega, Unamuno, o bien en dirección de la *literatura de ficción* (las *Cartas americanas* y la *Crítica literaria* de Juan Valera), o bien en dirección de la *ciencia de la literatura* (por ejemplo, en Menéndez Pidal y en Américo Castro). En América Latina, en ensayistas como Sarmiento, Rodó, Martí, críticos literarios y hombres de letras como Alfonso Reyes y Henríquez Ureña o un filósofo literario y periodista como Romero (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 60-61). Algunos pensadores hispanoamericanos se localizarían, además, en la zona intermedia entre la literatura de ideas y la literatura de ficción: Ignacio Manuel Altamirano, Macedonio Fernández, las novelas de Unamuno, etc. como ejemplos de esto (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 61). Otra vertiente de exposición que habría que seguir en el pensamiento hispanoamericano sería, para Gaos, la oral: la oratoria política y académica y la conversación en su sentido de diálogo (*cf.*, Gaos, 1942-1943: 62-63). “Una manifestación suma del verbalismo hispánico”, dirá Gaos.