

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

División de Ciencias Sociales y Humanidades



**La frontera intelectual entre José Ortega y Gasset y Octavio Paz: la
teoría de la circunstancia en la construcción de la identidad mexicana**

T E S I S

Que para obtener el grado de
Maestra en Literatura Hispanoamericana

Presenta

Esther Argüelles Rozada

Directora de tesis

Dra. Lilia Solórzano Esqueda

Guanajuato, Guanajuato, Julio 2020

Con amor:

A mi madre y a mi hermana, por ser siempre el inicio de todo lo que he hecho.

A mis compañeros y amigos Pamela, Luis, Pedro, Juan y Kimrey, por permanecer conmigo.

A Christian, por darme una casa.

A mis profesores, por un apoyo que no se quedó solamente en lo académico.

Y a Lilia, por muchas razones.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1. La frontera intelectual como concepto metodológico para el análisis comparativo entre José Ortega y Gasset y Octavio Paz	11
1. El marco teórico: la construcción del concepto de frontera intelectual.....	11
1.1. La recepción en los estudios de literatura comparada.....	11
1.2. Breve apunte de la relevancia de la teoría de la circunstancia	15
1.3. La Imagología en el análisis de la identidad nacional.....	24
2. Recepción histórica de la teoría de la circunstancia	29
2.1. La frontera única: contacto directo entre Ortega y Gasset y Octavio Paz	29
2.2. Las fronteras múltiples: la recepción intermediada	35
CAPÍTULO 2. LA TEORÍA DE LA CIRCUNSTANCIA DE ORTEGA Y GASSET EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE OCTAVIO PAZ.....	48
1. La enunciación de la teoría de la circunstancia en Octavio Paz.....	48
1.1. Crítica al concepto del ‘genio de los pueblos’: defensa de la posibilidad de decidir el ser.....	51
2. Definiciones del yo y la circunstancia	56
2.1. La identidad como presente continuo	56
2.2. La circunstancia como caída: incompletud del yo y otredad	63
3. Un Octavio Paz raciovitalista: la aplicación del método de la razón histórica para el análisis de la identidad nacional	72
3.1. La interpretación histórica de las creencias	78
4. Comparación del concepto de nación en España invertebrada (1921) y El laberinto de la soledad (1950)	83
4.1. La nación como proyecto de futuro	84
4.2. El proceso de formación de la nación	91
CAPÍTULO 3. RESULTADOS DE LA APLICACIÓN DE LA TEORÍA DE LA CIRCUNSTANCIA: LA ANTIMODERNIDAD COMO DIAGNÓSTICO Y el RACIOVITALISMO COMO SALVACIÓN	98
1. El mundo hispano como un Otro antimoderno	99
1.1. España como cultura fronteriza en Ortega y Gasset	100
1.2. La hispanidad como porción excéntrica de Occidente en Octavio Paz	105
1.3. Comparación del concepto de revolución	115
2. La salvación de la circunstancia: el raciovitalismo como tarea generacional	125
2.1. El raciovitalismo orteguiano y paciano	125
2.2. La actitud vital generacional: la salvación como “el tema de nuestro tiempo”	140
BIBLIOGRAFÍA.....	160

INTRODUCCIÓN

Todo acto cultural vive, de manera esencial, en las fronteras.

Mijaíl Bajtín¹

Tanto de Octavio Paz como de José Ortega y Gasset existe una documentación bibliográfica que, de tan titánica, resulta a veces tortuosa e intrincada: aunque hay muchísimas –demasiadas– lecturas certeras, ambos han sido leídos, a veces, o con un excesivo fervor o con una cierta malicia. Las últimas dos posibilidades, pese a ser antitéticas, convergen en el mismo fallo académico, al generar una serie de discursos atribuidos que dejan solapadas algunas líneas de su pensamiento. Por esto mismo, no me sorprende tanto el silencio mayoritario que ha parecido imponerse sobre la evidente recepción del filósofo español por parte del mexicano, que observo en una toma por parte de Paz de la teoría de la circunstancia orteguiana para desarrollar su propio concepto de identidad, del que consecuentemente depende su idea de la mexicanidad.

Es cierto que ya existen ciertos apuntes sobre la lectura de Ortega por parte de Paz, pero parecen contentarse con breves referencias sobre el asunto. Por ejemplo, Enrico Mario Santí solamente destaca su supuesta apuesta por la llamada *Völkerspsychologie* o psicología de los pueblos, de la que nombra como partícipe la Generación del 98, donde incluye a Ortega.² Por su parte, Leopoldo Santos Báez realiza una paráfrasis de la teoría orteguiana con contados

¹ Mijaíl Bajtín, *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1991, p. 30.

² Enrico Mario Santí, “Introducción”, en Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 13.

señalamientos al artículo de Paz dedicado al mismo.³ También puedo citar a Mónica Quijano, que recupera ciertas categorías orteguianas, como la de proyecto vital, en su análisis de *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*.⁴ Ya Adolfo Castañón propone –pero no efectúa– la comparación entre *El laberinto de la soledad* y *España invertebrada*.⁵ Por último, Christopher Domínguez Michael⁶ y Jacques Lafaye⁷ anotan su encuentro en Ginebra en 1951.

Resultan artículos breves, que suelen vincular únicamente ciertos intereses temáticos compartidos, si no es que se conforman con meras referencias puntuales al respecto;⁸ y, como discutiré, el enfoque de Santí no resulta el adecuado. Hay además ciertos antecedentes que

³ Leopoldo Santos Báez, “La reforma intelectual de José Ortega y Gasset: el apasionado pensar sobre este mundo en la visión de Octavio Paz”, *Stoa*, 2013, n. 4, pp. 41-60. Disponible en <stoa.uv.mx/index.php/Stoa/article/view/456/pdf_61> (Consulta: 28/03/2018). Se refiere al texto “José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué”, *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Seix Barral, Barcelona, 1984, pp. 97-110.

⁴ Mónica Quijano, “Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe: una fábula intelectual”, *Iberoamericana*, 2009, vol. 9, n. 33, pp. 7-26. Disponible en <journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/773> (Consulta: 01/04/2020).

⁵ Adolfo Castañón, *Viaje a México. Ensayos, crónicas y retratos*, Iberoamericana, Madrid, 2008, p. 222. Yvon Grenier recoge que, en una charla con el mismo, Castañón incluso manifestó que *El laberinto...* es “una extensión del famoso ensayo de Ortega”, *España invertebrada*. En *Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*, FCE/Tierra firme, México, 2004, p. 79 (nota al pie).

⁶ Christopher Domínguez Michael, *Octavio Paz en su siglo*, Penguin Random House, México, 2014, p. 403.

⁷ Jacques Lafaye, *Octavio Paz en la deriva de la modernidad*, FCE, México, 2013, pp. 138-151.

⁸ Entre una larga lista de influencias en las que también incluye a Marx, Engels, Comte, Weber, Trotsky, Freud y Nietzsche, Fernando Vizcaíno sitúa a Ortega. En *Biografía política de Octavio Paz o la razón ardiente*, Algazara, Málaga, 1993, p. 50.

David A. Brading apunta en un par de líneas la influencia en el mexicano de *El tema de nuestro tiempo*; en *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*, FCE, México, 2002, p. 36.

Erwin Rodríguez Díaz recoge en su estudio un apartado dedicado a Ortega. Sin embargo, el capítulo donde se sitúa resulta únicamente un resumen de la obra de una serie de autores a los que Paz valoró. En consecuencia, se trata solamente de una breve paráfrasis de las ideas de Ortega, que no son contrapuestas a las del propio Paz. En “Capítulo XII: De más allá de la frontera, de más allá del mar: Intelectuales correctos e incorrectos”, *Octavio Paz: pensar el tiempo*, Senado de la República, México, 2014, pp. 299-216. Disponible en <senado.gob.mx/comisiones/biblioteca/docs/LXII2014_1.pdf> (Consulta: 25/04/2018).

pueden considerarse indirectos, dado que estudian la influencia de Ortega en el Grupo Hiperión,⁹ del que Francisco Gil Villegas llega a considerar a Paz como un integrante más.¹⁰ Habiendo sido mencionado ya el estado de la cuestión, estimo que no existe todavía un estudio al respecto que establezca un método netamente comparatista. Así las cosas, esta tesis desemboca en una visión sobre el asunto más panorámica que específica, debido a que se trata de un primer paso y no de un cierre conclusivo que sería a todas luces prematuro.

Este trabajo se realiza a través de un concepto metodológico propio, la frontera intelectual, que abstrae la totalidad de la estructura de mi marco teórico: la recepción, concepto propio de la Literatura Comparada; la teoría de la circunstancia, estrechamente relacionado con el de identidad, tal y como se desarrolla, principalmente, en *Meditaciones del Quijote* (1914), *España invertebrada* (1921) y *El tema de nuestro tiempo* (1923); y la Imagología, que permitirá el análisis de las imágenes de los pueblos creadas por estos autores. La frontera hace hincapié en el establecimiento de un contacto y, al mismo tiempo, una separación entre lo Uno y lo Otro, que recorre todo este marco: la recepción implica una lectura personal de Ortega por parte de Paz y una posterior aplicación activa que desemboca en una obra genuina e inédita; su concepto de identidad permite delimitar al yo pero, al mismo tiempo, encontrar las similitudes que comparte con los otros hombres; lo que finalmente desemboca en una adjudicación del carácter de frontera

⁹ Sin la referencia exclusiva o predominante a Paz, sí se encuentran copiosos estudios, entre los que podemos destacar: José Luis Gómez-Martínez, “La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 35, n.1, pp. 197-222. Disponible en <nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/628> (Consulta: 01/11/2019). Tzvi Medín, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994. Francisco Gil Villegas, “Ortega y el Hiperión mexicano”, en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana: actas de las segundas jornadas celebradas en El Colegio de México*, noviembre 1996, pp. 161-192. Disponible en <jstor.org/stable/j.ctv3dnq03.13?seq=1#metadata_info_tab_contents> (Consulta: 11/11/2019).

¹⁰ Francisco Gil Villegas “La influencia de Ortega en México”, en José Luis Abellán García González, *Los refugiados españoles y la cultura mexicana: actas de las primeras jornadas, celebradas en la Residencia de Estudiantes (noviembre de 1994)*, 1998, pp. 67-94. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=593501> (Consulta: 20/11/2019).

para el propio país, a través del dibujo de una serie de imágenes entre naciones que terminará derrumbando su aparente oposición primera.

En segundo lugar, el adjetivo *intelectual* evalúa esta construcción como un proceso analítico por parte de ambos autores, alcanzado por partir de un marco teórico común, la teoría de la circunstancia. Esto desmonta la crítica, ya tradicional, formulada contra la mexicanidad paciana como fruto del pensamiento determinista,¹¹ basada en una lectura segmentada y superficial de *El laberinto*.... Puede que en ocasiones enjuicien la mexicanidad y la hispanidad de un modo elitista y eurocentrista, pero se trata de una primera fase perteneciente a un proceso dialéctico que, a través de una síntesis de contrarios, finaliza con una reconciliadora mirada con lo propio. En contraste con el discurso atribuido, pretendo demostrar cómo ambos logran erigir como núcleo de su pensamiento la aparente paradoja que considera la identidad como únicamente definible por ser cambio, pero de un cambio que exigen que sea juiciosamente decidido, conforme a los criterios de un examen detenido de la realidad y de uno mismo. Es cierto que ambos realizarán un viaje tiempo atrás para descubrir las causas históricas de lo que juzgan como taras nacionales; pero, precisamente, para superarlas. Es decir, la labor de interpretación de la circunstancia debe desembocar en una urgente tarea de reconstrucción identitaria, que adquiere un deber crítico y salvador exigido a sus semejantes, quienes también se convierten en el objetivo principal de su obra.

Con este fin, he dividido la tesis en tres capítulos: el primero, “La frontera intelectual como concepto metodológico para el análisis comparativo entre José Ortega y Gasset y Octavio Paz”,

¹¹ Quizá el ejemplo más célebre sea la crítica de Roger Bartra, quien juzga la mexicanidad construida por Paz como una entelequia o “construcción imaginaria”. En *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Random House Mondadori, México, 2005, p. 14.

estaría dedicado a la construcción de mi estructura metodológica; en el segundo, “La teoría de la circunstancia de Ortega y Gasset en la construcción de la identidad de Octavio Paz”, estudio las relaciones entre los conceptos de identidad y circunstancia, así como realizo un rastreo de la idea orteguiana de nación en Paz; y mi último capítulo, “Resultados de la aplicación de la teoría de la circunstancia: la antimodernidad como diagnóstico y el raciovitalismo como salvación”, se enfoca en la creación de la categoría de la antimodernidad y en su superación como tarea generacional.

Creo que el concepto metodológico de frontera intelectual me permite desarrollar una estructura que va abandonando una generalidad inicial en aras de una mayor especificidad. Quizá este enfoque pueda ser valorado como filosófico, más que literario; y, efectivamente, no puedo negar que establezco una relación entre ambos tipos que, sin embargo, planteo como esencial y necesaria. De esta manera, el debate sobre la idoneidad de mi metodología se retrotrae a la labor que se adjudique a la Literatura Comparada. En este sentido, me parece muy acertada la propuesta de Jesús G. Maestro, que la define como “una forma destinada a conceptualizar materiales literarios desde criterios comparativos”.¹² De ningún modo es mi objetivo fundamentar esta postura, que acabaría convirtiendo mi tesis en un simple pretexto; pero sí veo acertado apuntar en un inicio que la comparación debe basarse en una relación de una serie fijada de conceptos que, en este análisis particular, serán de origen orteguiano.

Dicho procedimiento me permite demostrar cómo la obra literaria de ambos gira entorno a un marco teórico reconocible. Lo que distancia mi tesis de la filosofía es que no pretendo entrar a dictaminar la validez de su construcción de la identidad ni mucho menos sustituirla por otra que

¹² Jesús G. Maestro, *Idea, concepto y método de la Literatura Comparada. Desde el Materialismo Filosófico como Teoría de la Literatura*, Editorial Académica de Hispanismo, Vigo, 2008, p. 25.

yo juzgue como más conveniente; y menos aún argumentar que, solo por apoyarse en un marco teórico orteguiano, la obra de Paz pueda considerarse como perteneciente a la disciplina filosófica. Pero sí pienso que este marco teórico le permite elaborar un pensamiento propio que responde siempre a un mismo conjunto central de elementos que interaccionan entre sí. En definitiva, esta tesis trata de demostrar cómo las ideas pacianas aquí recogidas se ajustan a un mismo marco conceptual, vertebrado en una dicotomía del yo y la circunstancia que, aunque con raíces filosóficas, es tratada literariamente.

CAPÍTULO 1. LA FRONTERA INTELECTUAL COMO CONCEPTO METODOLÓGICO PARA EL ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y OCTAVIO PAZ

1. El marco teórico: la construcción del concepto de frontera intelectual

Nuestro análisis comparativo entre José Ortega y Gasset y Octavio Paz se articulará en torno al concepto metodológico de *frontera intelectual*, que operará como un lugar de contactos, pero también de límites, entre sus respectivas representaciones identitarias. En específico, la frontera intelectual funciona como un marco teórico creado a partir de la siguiente serie de conceptos estructuradores, a través de los cuales rastreamos la relación de las definiciones de identidad de ambos escritores: recepción, teoría de la circunstancia –de la que a su vez se desarrollarán ciertos conceptos secundarios, como nación o generación– e Imagología.

1.1. La recepción en los estudios de literatura comparada

La elección del término *frontera* enmarca la investigación en el campo de la literatura comparada. Una de las mayores controversias en dicho campo ha sido seleccionar el mejor término para referirse a la relación unilateral desde un escritor A hacia un escritor B. Hasta los años 70 del siglo XX, el concepto favorito es el de influencia que, como resume Simon Jeune, encuentra las razones de su éxito en la sencillez de su definición, basada en la existencia de un emisor y de un receptor.¹³ Yves Chevrel desvela las implicaciones que encubría esta noción, de ahí su preferencia por los estudios de recepción:

Se trata de perspectivas de investigación diferentes y no necesariamente de objetos de investigación diferentes. [...] Una fórmula tipo $X \rightarrow Y$ (leída “X influye sobre Y”) puede revertirse en $Y \leftarrow X$ (leída “Y bajo la influencia de X”: cualquiera que sea el sentido de la lectura, la fuente (el emisor) sigue siendo el elemento importante con respecto al objetivo (el receptor) [...] la permutación de

¹³ Simon Jeune, *Literatura general. Literatura comparada*, A. Minard, París, 1968, p. 43.

papeles de X y de Y es el reconocimiento de que el receptor es el que se toma como punto de partida, y ya no como punto de llegada: recibir es una actividad.¹⁴

La noción de recepción anula la suposición de una relación jerárquica que situaría en un plano más alto al autor A frente al B, que podría percibirse como un discípulo de su antecesor, es decir, un simple receptáculo pasivo de la obra de A. De esta forma, el comparatista debe concebir a B como un autor activo e independiente; y ya no solo al autor A, de lo que pecaban los trabajos anteriores a los 70. Efectivamente, Paz realiza una lectura de Ortega y Gasset totalmente personal y anclada en sus propias inquietudes y propósitos. Como nos recuerda Chevrel, al acceder e interpretar un texto extranjero, se realiza “una referencia implícita a la propia cultura”.¹⁵

La denotación de ‘linde’ del término de frontera apunta a esta consideración del autor B, aquí Paz, como la instancia que atribuye coherencia interpretativa al texto y que produce nuevos significados de este. En este sentido, nuestro objetivo es mostrar cómo la teoría de la circunstancia opera para Paz como un marco teórico-filosófico. En otros términos, no se trata tanto de corroborar la existencia de una simple paráfrasis del pensamiento orteguiano en Paz, sino de rastrear cómo este opera de manera genuina y productiva en su obra. La frontera intelectual, que recoge las ideas clave de los estudios de recepción, permite concebir a Paz como un autor original, que se apoya críticamente en la teoría de la circunstancia orteguiana para desarrollar y organizar sus propias ideas sobre la identidad. Como explica Catherine Brown, la posibilidad de la comparación implica similitud entre dos producciones literarias, que a su vez se

¹⁴ Yves Chevrel, “Los estudios de recepción”, en *Compendio de literatura comparada*, Pierre Brunel e Yves Chevrel (dirs.), Siglo XXI, México, 1994, p. 151.

¹⁵ *Ibid.*, p. 159.

relaciona con sus diferencias: “similarity is merely difference on a relatively small scale”.¹⁶ Llegados a este punto, debe explicarse la decisión de no utilizar el término de recepción, ya consolidado en la literatura comparada, en lugar de una categoría que pareciera ser la propuesta de un simple sinónimo. La razón es que la idea de frontera abstrae también, como veremos, la teoría de la circunstancia y la Imagología, por lo que configura una metodología más específica para los temas rectores de nuestro análisis comparativo.

La frontera intelectual lleva implícita, por lo tanto, las ideas de la translación o traducción cultural. Sobre dicho concepto, Michael Rössner explica: “Lo que tenemos aquí no es una ‘traducción’ en el sentido literal: por eso prefiero la expresión, ya generalmente aceptada en la teoría cultural, de ‘translación’ [...]. Tales translaciones no eliminan por completo el original, pero lo reducen a otro ‘borrador’ más”.¹⁷ Octavio Paz realizará una descontextualización de la teoría de la circunstancia para después llevar a cabo su recontextualización. Apoyándonos una vez más en Rössner, Paz participaría de ese “proceso dinámico de la cultura que se establece como nuevo centro que es, a la vez, periferia”.¹⁸

Tatiana Selva Pereira explica a este respecto que “el traductor será el agente necesario para que el texto traducido tenga aceptación en el contexto de destino, de manera consciente o inconsciente, y encuentre su lugar dentro de un nuevo espacio ideológico, con sus concepciones,

¹⁶ Catherine Brown, “What is Comparative Literature?”, *Comparative Critical Studies*, 2013, vol.10, núm. 1, 2013, p. 75. Disponible en <catherinebrown.org/academic/articles/what-is-comparative-literature/> (Consulta: 01/08/2019).

¹⁷ Michael Rössner, “Traducción, translación, translatio, transscriptio... Reflexiones sobre un concepto actual de la discusión en las ciencias culturales”, en R. Ceballos (eds.), *Passagen: Hybridity, Transmédialité, Transculturalidad*, Olms, Hildesheim, 2010, p. 42.

¹⁸ Ídem.

representaciones y jerarquías”.¹⁹ Por eso en este capítulo también debemos detenernos en el proceso de recepción histórica en suelo mexicano de dicha teoría de la circunstancia. Lo revelador es que el propio Paz aporta una definición de la traducción muy semejante: “es una actividad que cambia aquello mismo que transmite [...] la traducción introduce al otro, al extraño, al diferente, en su forma más radical: un lenguaje distinto. Y un lenguaje distinto significa una manera distinta de pensar y de sentir, una visión otra del mundo. Allí donde aparece la traducción, el concepto de cultura, esencialmente antropológico, resulta insuficiente”.²⁰

En segundo lugar, la elección del adjetivo *intelectual* realiza un corte en nuestra concepción de la problemática, pues es en la ensayística, el género compartido por ambos, donde descansa el grueso de nuestro corpus. Sin embargo, también en la poesía paciana se vislumbra la misma preocupación identitaria, como demuestra “Himno entre ruinas”, que recuerda la destrucción de Teotihuacán, por lo que también nos estaremos refiriendo en ciertos momentos a la obra en verso del mexicano. Tampoco debe olvidarse a este respecto “Piedra de sol” y el paralelismo que se construye en torno a Venus y Quetzalcóatl. Se trata de una preocupación inherente a su quehacer literario, que ya había llevado a Ramón Xirau a eliminar la inoperante barrera entre poesía y ensayo en Paz.²¹ No obstante, conviene insistir en que es en el ensayo, por sus rasgos característicos, donde se desarrolla más abierta y nítidamente esta inquietud por el concepto de identidad. El calificativo también insiste en que el concepto de identidad presente en

¹⁹ Tatiana Antonia Selva Pereira, “Algunos apuntes sobre la traducción cultural”, *Transfer*, mayo de 2010, n. 1, p. 3. Disponible en <revistes.ub.edu/index.php/trasfer/article/view/20033> (Consulta: 08/04/2019).

²⁰ Octavio Paz, “Televisión: Cultura y diversidad”, O.C., X, p. 653

²¹ Ramón Xirau, “Octavio Paz y los caminos de la transparencia”, *Poesía y conocimiento. Dos poetas y lo sagrado*, El Colegio Nacional, México, p. 89.

sus obras no corresponde a una creación inconsciente, sino que responde al resultado de una actividad crítica y reflexiva que se construye a través de la aplicación de un marco filosófico que asegura una organización y análisis de una serie cerrada de contenidos.

1.2. Breve apunte de la relevancia de la teoría de la circunstancia

1.2.1. Antecedentes: la Völkerpsychologie de la Generación del 98

Los integrantes de la llamada Generación del 98²² ya habían tratado de alcanzar una definición de lo español que no fuera alterable con el paso del tiempo, ya que todo, incluidos los imperios, terminan desapareciendo.²³ Por eso Gabriel Maura había apodado a los noventaiochistas como

²² La propia consideración de quiénes son los integrantes plantea problemas. Como resume Rafael Ferreres, para Salinas serían Miguel de Unamuno, *Azorín*, Pío Baroja y Antonio Machado; Laín Entralgo añade a Ángel Ganivet, Ramón María del Valle-Inclán, Jacinto Benavente y Manuel Bueno; Guillermo Díaz-Plaja deja fuera a Valle-Inclán y finalmente, Hans Jeschke vuelve a integrarlo. En “Los límites del Modernismo y la Generación del Noventa y ocho”, *Cuadernos hispanoamericanos*, enero 1956, n. 73, pp. 67-68. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/los-limites-del-modernismo-y-la-generacion-del-noventa-y-ocho/> (Consulta: 07/11/2018).

²³ Este se considera el inicio de la llamada Edad de Plata, que comprende la Generación del 98, del 14 y del 27. *Vid.* el estudio canónico de la corriente de José Carlos Mainer, *La Edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Cátedra, Madrid, 1981.

“generación del Desastre”:²⁴ el ‘problema de España’ funcionaría como un cajón de sastre donde se indagaría sobre “la relación entre el pasado del país, la identidad del pueblo y la política”,²⁵ como abstrae Inman Fox.

Para ello, los noventaiochistas virarán hacia la *Völkerpsychologie* o psicología de los pueblos. En su conexión con las tesis del determinismo histórico, esta bebe de la sociología de Augusto Comte, quien abogaba por una explicación positivista de la sociedad a partir de leyes fijas, como parte del estudio de las ciencias naturales.²⁶ La participación de la Generación del 98 en rescatar la esencia de lo español y explicar su gestación, encaja perfectamente con el método de búsqueda, de filiación plenamente romántica, de la *Volkgeist* o Espíritu del pueblo. La *Volkgeist* española, para los noventaiochistas, “había entrado en crisis debido al fracaso de sus

²⁴ E. Inman Fox, “El concepto de la ‘Generación de 1898’ y la historiografía literaria, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992, p. 1761. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/el-concepto-de-la-generacion-de-1898-y-la-historiografia-literaria/> (Consulta: 12/01/2019).

A su vez, esto hace confluír al 98 con el llamado *fin de siglo*, lo que viene a difuminar sus fronteras con el Modernismo hispanoamericano. La existencia de la Generación del 98 fue rebajada a la categoría de invento por Ricardo Gullón, quien abogó por la agrupación del grupo literario en la corriente modernista que vino de la mano de Rubén Darío desde Hispanoamérica. En *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid, 1969.

Esto se debe a que, de todos los considerados como integrantes, solo *Azorín* defendería la existencia de la generación: “Unid, pues, el grito de pasión de Echegaray al sentimentalismo salvarino de Campoamor y a la visión de realidad de Galdós, y tendréis los factores de un estado de conciencia que había de encarnar en la generación de 1898” (*Azorín*, “La generación de 1898”, *apud* Vicente Granados, *Literatura española (1900-1939)*, Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid, 2003, p. 96.). Por su parte, Pío Baroja la negaría rotundamente: “Yo no creo que haya habido, ni que haya, una generación de 1898. Si la hay yo no pertenezco a ella. [...] Una generación que no tiene puntos de vista comunes, ni aspiraciones iguales, ni solidaridad espiritual, ni siquiera el nexo de la edad, no es generación; por eso la llamada generación del 1898 tiene más carácter de invento que de hecho real” (*Pío Baroja*, “El escritor según él y según los críticos”, OC, I, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1997, p. 174).

En esta misma línea aprecia Ferreres en todos ellos, modernistas y noventaiochistas, “los mismos temas, técnica estilística, preocupaciones literarias, artísticas, políticas y religiosas, admiraciones y desprecios” (Ferreres, *op. cit.*, p. 86). Por eso ciertos estudios ya optan por considerar que el Modernismo hispanoamericano podría entenderse como una primera manifestación en lengua española de este fin de siglo, que después llegaría a España, donde se le aportarían aspectos particulares dada la evolución cronológica y espacial, pero especialmente según las peculiares posturas adoptadas por cada autor. *Vid.* Guillermo Lain Corona y Mazal Oaknín, *Literatura política y política literaria en España. Del Desastre del 98 a Felipe VI*, Peter Lang, Oxford, 2015.

²⁵ E. Inman Fox, “La invención de España: literatura y nacionalismo”, en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1995, p. 1. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_4_005.pdf> (Consulta: 15/12/2018).

²⁶ Aniano Peña, “Ortega y Gasset y la *Völkerpsychologie*”, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1989, p. 163. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/ortega-y-gasset-y-la-volkerpsychologie/> (Consulta: 23/02/2019).

ideales y creencias anteriores”, explica Donald Shaw, por lo que nace la “búsqueda de lo que venían llamándose ‘ideas madres’, o sea, nuevos principios ideológicos y espirituales capaces de obrar no tanto sobre la sociedad cuanto sobre el alma del pueblo”.²⁷ La decadencia de España tendría un origen histórico: solo conociéndolo podría erradicarse para que el verdadero espíritu español volviera a aparecer intacto.

Aunque es cierto que hay intentos, algo desafortunados, de aplicar las leyes naturales al descubrimiento de la hispanidad,²⁸ un *leitmotiv* ha sido retrotraerse a la figura del Quijote para encontrar la máxima expresión de dicha esencia. Pedro Pascual defiende incluso que “[h]ay más acierto y exactitud en hablar de la generación del Quijote que de la muy mal llamada generación del 98”,²⁹ debido a que la insistencia en el personaje cervantino ha sido, documentalmente, mucho mayor que la referida a la pérdida de Cuba y Filipinas.³⁰ Valga de ejemplo el siguiente fragmento de *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) de Miguel de Unamuno, quien llega a elevar al Quijote a una especie de versión de Íñigo de Loyola, o incluso de Jesucristo, comparando con

²⁷ Donald Leslie Shaw, “Hacia una interpretación sociológica de la Generación del 98”, en *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1971, p. 640. Disponible en <cv.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_2_061.pdf> (Consulta: 23/02/2019).

²⁸ Azorín es quizá el autor noventaiochista que más apostó por el método de las ciencias naturales para justificar la formación de este espíritu quijotesco en tierras castellanas, como nos muestra en *La ruta de Don Quijote* (1905). No es este el sitio para criticar el tino del autor, aunque puede vislumbrarse la forzada conexión entre el espíritu del pueblo, el clima árido castellano y el apoyo en un pasado histórico algo peregrino, como es la explicación del carácter nómada del Quijote debido a la huida de pueblos anteriores por culpa de las plagas de langosta entre 1555 y 1575: “¿Qué hay en el ambiente de este pueblo que haya hecho posible el nacimiento y desarrollo... de esta extraordinaria, amada y dolorosa figura?... ¿De qué suerte Argamasilla de Alba, y no otra cualquiera villa manchega, ha podido ser la cuna del más ilustre, del más grande de los caballeros andantes? [...] ¿No es natura que todas estas causas y conculas de la locura, de exasperación, que flotan en el ambiente, hayan convertido en un momento supremo de la historia y hayan creado la figura de este sin par hidalgo [...]?” (Azorín, *La ruta de Don Quijote*, Losada, Buenos Aires, 1964, pp. 30-35).

²⁹ Pedro Pascual, “El 98 de Don Quijote”, en *Actas Cervantinas VIII*, p. 143. Disponible en <cv.cervantes.es/literatura/cervantistas/coloquios/cl_VIII/cl_VIII_13.pdf> (Consulta: 23/02/2019).

³⁰ Para todos estos autores, como ya dijera Pedro Laín Entralgo, “[e]l futuro de la España solada será la magna aventura universal del hombre quijotizado”. En “La generación del 98 y el problema de España”, *Arbor* (ed. digital), [1948] 2012, n. 36, p. 444. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/la-generacion-del-98-y-el-problema-de-espaa/> (Consulta: 12/01/2019).

la evangelización aquella insistencia del caballero de hacer jurar a desconocidos que Dulcinea es la mujer más hermosa del mundo:

“La importancia está en que sin verla lo habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender”. ¡Admirable Caballero de la Fe! ¡Y cuán hondo su sentido de esta! Era de su pueblo, que fue también, tizona en la diestra y en la siniestra el Cristo, a hacer confesar a remotas gentes un credo que no conocían. Sólo que alguna vez cambió de manos y erigió en alto la espada y golpeó con el crucifijo. [...] Mas ellos, retusos en la fe, insistieron, y como los contumaces judíos, que pedían al Señor señales, pidieron al Caballero les mostrase algún retrato [...].³¹

La voluntad de reforma noventaiochista se evapora a favor de aspiraciones más metafísicas, literarias y existencialistas, en coherencia con su creencia en la identidad nacional como una idea platónica que es, por ende, incambiable. El deseo de que el alma española sea equivalente al anacrónico idealismo del Quijote es prueba de ello. Por lo tanto, la única opción restante es consolarse en un melancólico recuerdo de ese pasado español considerado como glorioso.

1.2.2. La Generación del 14: el contexto intelectual de Ortega y Gasset

Lorenzo Luzuriaga acuñó el marbete de ‘Generación del 14’ en honor al año de publicación de *Meditaciones del Quijote* de Ortega, nombrado por el crítico como líder del grupo. Se considera que este texto, junto con su conferencia “Vieja y nueva política”, marcan el nacimiento de este

³¹ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 78.

nuevo grupo literario.³² El año de 1914 hace referencia, además, al inicio de la Primera Guerra Mundial que marcaría un antes y un después en la conciencia intelectual europea. La diferencia fundamental entre ambas generaciones es que la del 14 superará el nihilismo del 98 retomando un pensamiento ilustrado. Lo explica acertadamente Elías Díaz al argumentar que “no es un pensamiento neutro ni una suma ecléctica carente de originalidad”,³³ sino que corresponde más bien a un paso previo por una tesis ilustrada y su continuación con una antítesis noventaiochista, que darían lugar a la síntesis de la Generación del 14, de índole netamente filosófica y política.

Aunque coetáneo suyo, si bien considerablemente más joven, Ortega se distanció muy pronto de la Generación del 98. Manuel Menéndez Alzamora resume el antagonismo de ambas generaciones en una lucha “entre europeísmo y casticismo”.³⁴ Efectivamente, Ortega atacó la ideología casticista de Unamuno, que calificó peyorativamente de *africanismo*, en unas palabras

³² Manuel Menéndez Alzamora, *La Generación del 14: una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 2.

Sus integrantes son, junto a Ortega, Ramón Pérez de Ayala, Luis Araquistain, Enrique de Mesa, Enrique Díez Canedo, Manuel Azaña, Pablo Azcárate, Ramón de Basterra, Constancio Bernardo de Quirós, Américo Castro, Manuel García Morente, el propio Luzuriaga, Salvador de Madariaga, Federico de Onís, Gustavo Pittaluga, Cipriano Rivas Cherif, Fernando de los Ríos, Luis Jiménez de Asúa, Alberto Jiménez Fraud, Ramón Gómez de la Serna, Juan Ramón Jiménez o incluso Eugenio d’Ors. La integración de autores como este último han llevado a parte de la crítica a la asimilación de la Generación del 14 con el *Noucentisme* catalán, ya que Eugenio d’Ors es quien crea este segundo término para referirse a dicho movimiento del que también formaría parte. Efectivamente, existen lazos compartidos entre ambos grupos, pero sería reduccionista considerar ambos marbetes como sinónimos (Elías Díaz, “Giner de los Ríos: la Institución como Ilustración”, *Anales de Literatura Española*, 2015, n. 27, p. 13. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/giner-de-los-rios-la-institucion-como-ilustracion-786168>. (Consulta: 23/12/2018).

El término de *Novecentismo* es en realidad una castellanización por parte de Guillermo Díaz-Plaja del *Noucentisme*, quien sí opta por volverlos equivalentes (*Vid. Estructura y sentido del Novecentismo español*, Alianza Editorial, Madrid, 1975). Su interés similar por la acción política, la prosa depurada y su alejamiento del tono más sentimental del 98 influyen en la suposición de esta convergencia. Pero el *Noucentisme* estaría enfocado en problemas relativos a la política catalana, temas que no serían nodales de la Generación del 14, si bien es cierto que el asunto de los separatismos será uno de los preferidos de Ortega. Es por este motivo que Enric Jardí apuesta por su separación total: “la coexistencia no casual del *Noucentisme* con el auge del regionalismo político, otorga al movimiento [...] un sello inconfundiblemente catalán” (“El ‘Noucentisme’. Rasgos definidores”, *Cuenta y razón*, abril-mayo 1988, n. 36, p. 97. Disponible en <cuentayrazon.org/revista/pdf/036/Num036_013.pdf> (Consulta: 17/04/2019).

³³ Ídem.

³⁴ Alzamora, *op. cit.*, p. 6.

que, si bien cuentan todavía con un resto neokantiano,³⁵ son embrionarias de sus futuras *Meditaciones...*: “Dejo para unas disputas que estoy componiendo contra la desviación ‘africanista’, inaugurada por nuestro maestro y morabito don Miguel de Unamuno, la comprobación de este aserto mío: que el hombre nació en Grecia y le ayudó a bien nacer, usando de las artes de su madre, la partera, el vagabundo y equívoco Sócrates”.³⁶ La solución que le propone para los males de España es la europeización, que erradicaría ese africanismo que vuelve a los españoles “enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la Idea”.³⁷ Mientras que Unamuno miraba con recelo una asimilación de lo europeo que podría acabar con la esencia española, Ortega se manifestará desde sus principios como disidente de la *Völkerpsychologie*, al insistir en la posibilidad de reparación de los males de su pueblo.³⁸

De este modo, criticará duramente lo que juzga como un estéril ideal místico unamuniano y noventaiochista: “Ese misticismo español clásico, que en su ideario aparece de cuando en cuando, no me convence; me parece una cosa como musgo que tapiza poco a poco las almas”.³⁹

³⁵ *Vid.* el siguiente apartado.

³⁶ José Ortega y Gasset, O.C., I, *Revista de Occidente* / Alianza, Madrid, 1983, p. 64.

³⁷ “Epistolario entre Unamuno y Ortega”, *Revista de Occidente*, octubre 1964, n. 19, p. 88. Agradecimientos a la Fundación José Ortega y Gasset del Gregorio Marañón por permitirme el acceso a la correspondencia personal de Ortega.

³⁸ En esta controversia se encuentra el origen de la no siempre bien entendida expresión unamuniana “¡Que inventen ellos!”, que venía a atacar el afán de Ortega de europeizar España, mientras que él aspiraba más bien a españolizar Europa. *Vid.* Geoffrey Ribbans, “La obra de Unamuno en la perspectiva de hoy”, en *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1971, p. 8. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_1_006.pdf> (Consulta: 24/02/2019).

³⁹ *Apud.* María Isabel Lafuente Guantes, “El problema de la realidad en Ortega y Unamuno”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005, p. 128.

Este juicio se relaciona con la preferencia por la faceta intelectual sobre la artística:⁴⁰ así, se decidirá a “no escribir sino cosas antiestéticas casi religiosas, aun cuando pensara escépticamente, solo porque de ese modo es más difícil escribir *bien*, según hoy se entiende esto”.⁴¹ A pesar de que la inquietud principal, España, siga siendo compartida por unos y otros, los del 14 analizarán las causas de los errores de su país y propondrán posibles soluciones, mientras que los noventaiochistas no lograban escapar de su actitud estoica y resignada. En esta propuesta de reforma es donde se siente más fuerte el nexo con la ideología ilustrada, pues se trata de una minoría intelectual que trata de rescatar al ignorante pueblo español a través de la culturización, que le haría dejar atrás su provincialismo:

Por mi parte, me hallo poco dispuesto a aceptar estas lecciones de necio patriotismo que suelen llegarnos de los corazones más frívolos. En la casa solariega tiene cada cual derecho a usar, como mejor le plazca, la herencia familiar: yo recibo esta herencia cambiada en amargura, y es la voluntad de mi patriotismo sentir a España como dolor y como desventura. [...] Siendo, para mí, la tradición española un grave dolor que me atormenta, yo no sé otro medio de salvar a España que librarme de ella; es decir, que España sea otra cosa de lo que fue y de lo que es: que no me duela.⁴²

1.2.2. La teoría de la circunstancia como superación del idealismo

⁴⁰ En definitiva, mientras que el 98 se considera un grupo autodidacta y más literario o artístico, se afirma que el 14 hace más hincapié en su formación rigurosamente intelectual. Lo declara el propio Azorín, quien siendo el único que manifestaba la existencia del 98, busca también su enfrentamiento con el nuevo grupo:

¿Dónde están aquel ímpetu, aquel ardor, aquel gesto de independencia y fiereza? Ahora ¿qué es lo que hacéis, jóvenes del día? ¿Tenéis la rebelión de 1898, el desdén hacia lo caduco que tenían aquellos mozos, la indignación hacia lo oficial que aquellos mozos sentían?

Otra generación ha llegado. Hay en estos jóvenes más método, más sistema, una mayor preocupación científica. Son los que este núcleo forman, críticos, historiadores, filólogos, eruditos, profesores. Saben más que nosotros. ¿Tienen nuestra espontaneidad? Dejémosle paso. Digamos de ellos, nosotros, ya un poco viejos, lo que Montaigne decía de los mozos de su tiempo: *Ils ont la force et la raison pour aulx; faisons leur place.*

Apud. Béatrice Fonck, “Azorín face au réformisme orteguien”, en *Azorín: 1904-1924*, Coloquio Internacional, Universidad de Murcia / Université de Pau et des Pays de l’Adour, 27-29 abril 1995, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, p. 151.

⁴¹ *Ibid.*, p. 57.

⁴² Ortega, “La herencia viva de Costa”, O.C., X, pp. 172-173.

En una primera etapa, conocida como objetivista y situada por la crítica de 1902 a 1914, Ortega y Gasset presenta las huellas neokantianas de su estancia estudiantil en Marburgo.⁴³ Nunca abandonaría del todo las enseñanzas del idealismo, pero en su nueva etapa perspectivista sí vio necesario superar el excesivo abstraccionismo que predicaba, proclamando la necesidad de una vuelta al análisis de la realidad española: en consecuencia, no es el tema lo que distancia una generación de otra, sino el método de acercamiento al mismo. Es en este contexto en el que hay que ubicar *Meditaciones del Quijote* (1914), donde se gesta la teoría de la circunstancia. Es obligado recordar su célebre cita “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo”.⁴⁴ Ortega defenderá a partir de entonces que toda filosofía que no sepa conectar sus ideas abstractas con lo concreto, lo humano, es una filosofía de lo inútil:

Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.⁴⁵

El título de la obra dialoga directamente con la generación predecesora y, particularmente, con *Vida de don Quijote y Sancho* de Unamuno. Ortega, seguidor de la brutal crítica al idealismo que ejecuta Cervantes en su novela, rechaza la preferencia del vasco por un anticuado romanticismo. Utilizando la misma figura, Ortega da un giro crucial en la consideración de la relación de esta con el diagnóstico de los males de España:

Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y vertiéndola sobre el resto de la obra ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo

⁴³ Sobre el Ortega neokantiano, *vid.* Dorota Maria Leszczyna, “Interpretación de Ortega y Gasset de la filosofía de Kant: del idealismo marburgués a la ontología crítica”, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 2017, vol. 4, n. 1, pp. 25-48. Disponible en <papiro.unizar.es/ojs/index.php/analisis/article/view/1445> (Consulta: 14/04/2020).

⁴⁴ Ortega, *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 43.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

cervantino, de quien es el hidalgo manchego solo una condensación particular. Este es para mí el verdadero qui jotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro. Para eludir esta desviación biográfica y erudita, prefiero el título qui jotismo a cervantismo.⁴⁶

En la lapidaria oración de Ortega no se está simplemente afirmando que la historia module al yo, sino que se realiza un movimiento de ida y vuelta⁴⁷ en el que el sujeto es un agente activo de esta relación, de modo que existe una retroalimentación entre ambos conceptos. En consecuencia, la teoría de la circunstancia desbanca por completo el determinismo histórico inherente al 98. Con este nuevo método, Ortega propondrá un análisis del problema nacional en *España invertebrada* (1921). Empero, no se detendrá únicamente en “la negación de la España caduca”,⁴⁸ ni se resignará a definir la hispanidad como una esencia, al modo de las ideas platónicas, sino que advertirá su razón histórica y, por ende, cambiante: “Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra”.⁴⁹

El perspectivismo es inseparable de la que se considera la última fase del pensamiento del autor, el raciovitalismo, cuyas tesis se hacen explícitas desde *El tema de nuestro tiempo* (1923). Para Ortega, la idea de que cada hombre o pueblo posee una perspectiva única pero limitada sobre la realidad converge con la superación que consigue el raciovitalismo sobre el relativismo e idealismo, que desemboca en una apuesta por una razón no abstracta, sino al servicio de la vida humana.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁷ El propio Ortega define así la filosofía, como “un viaje de ida y vuelta”, en OC, IX, Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 632.

⁴⁸ Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁹ Ídem.

1.3. La Imagología en el análisis de la identidad nacional

El siguiente concepto de nuestro marco teórico es la *Imagología*. Si nuestro objetivo es analizar las interferencias de la filosofía de la circunstancia orteguiana en la construcción de la identidad mexicana por parte de Paz, estamos asumiendo que ambos han destacado en su ensayística por su concepción de la imagen de sus respectivas naciones. En este sentido, es imprescindible partir de la definición de la imagen de un pueblo y considerar la participación de esta como parte del acervo común de los individuos de una misma cultura. Solo de esta manera podremos evaluar cómo estas características atribuidas a la nación propia y a las otras son tomadas y/o modificadas por escritores concretos, más cuando estos convierten esta actualización en uno de los temas principales de su obra. Martí Monterde resume el objetivo de la Imagología en

el estudio de las imágenes, los prejuicios, los clichés, estereotipos y, en general, de las opiniones sobre otros pueblos y culturas que la literatura transmite, desde el convencimiento de que estas imágenes, tal como se definen comúnmente, tienen una importancia que excede el mero dato literario o el estudio de las ideas y de la imaginación artística de un autor; por tanto, el objetivo actual de la Imagología sería revelar el valor ideológico y político que condensan las ideas que un autor comparte con su medio social y cultural, al mismo tiempo que cuestionan la propia identidad cultural, en una relación dialéctica en que identidad y alteridad se presuponen como algo más que un tema.⁵⁰

Matizamos que no necesariamente esas imágenes han de versar sobre una nación distinta a la que pertenezca el emisor, como parece afirmar Martí Monterde, sino que también se aplica para la propia. Es más, como desarrollaremos después, el imaginario de la nación de uno depende inevitablemente, por razones de complementariedad, del atribuido a otros pueblos. Daniel-Henri

⁵⁰ Antoni Martí Monterde, “La otredad en la literatura comparada”, en Jordi Llovet et al., *Teoría Literaria y Literatura Comparada*, Ariel Letras, Barcelona, 2012, p. 384.

Pageaux, referente clásico en los estudios imagológicos, insiste en que estas imágenes nunca son inocentes: a menudo presentes en la mente de los individuos y sociedades de manera inconsciente, el teórico advierte de los riesgos que puede conllevar al investigador una creencia ciega en aquellas que muestre un autor de su propia cultura o de otras. Es lo que él califica como una auténtica “ilusión referencial”:⁵¹ debemos quedarnos en el análisis de la referencia y no tanto en su señalamiento a un referente, pues la unión de ambos siempre se establece a través de “resonancias afectivas e ideológicas”.⁵²

Manuel Sánchez Romero afirma que “su tarea no consiste en la determinación de características nacionales –se niega incluso su existencia– sino en el descubrimiento de la falsificación de dichas características, así como en el estudio de su origen y de su efecto”.⁵³ Las

⁵¹ Daniel-Henri Pageaux, “De la imaginaria cultural al imaginario”, en *Compendio de literatura comparada*, Pierre Brunel e Yves Chevrel (dirs.), Siglo XXI, México, 1994, pp. 104-105.

⁵² Ídem.

Las palabras de Martí Monterde establecen cómo la Imagología puede conectarse con la historia de las ideas o de las mentalidades, a lo que ya había aludido brevemente Pageaux (*Ibid.*, p. 118). pero cuyo enlace supo matizar mejor Pérez Gras: “el análisis cultural a partir del texto literario cuyo objetivo propio es la *imaginerie* sobre el Otro, que suele no involucrar un texto único, sino todo un conjunto representativo de un breve período (corte sincrónico), o de un período histórico extenso (corte diacrónico). Desde este último enfoque, la imagología se acerca a la historia de las ideas. María Laura Pérez Gras, “La Imagología: la evolución de la disciplina y sus posibles aportes a los estudios literarios actuales”, *Enfoques*, 2016, vol. XXVIII, n. 1, p. 13. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6091323> (Consulta: 14/04/2019).

Adelantamos que el fin último de la Imagología no descansa tanto en determinar el origen histórico o sociocultural de dichas imágenes, aunque deba echar mano de este para analizarlas mejor. Tampoco lo encuentra en combatirlas y sustituirlas por otras más fidedignas, si bien, de nuevo, pueda ser una herramienta que ayude en esta dirección.

⁵³ Manuel Sánchez Romero, “La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de las obras literarias”, *Revista de Filología Alemana*, 2005, n. 13, p. 9. Disponible en <revistas.ucm.es/index.php/RFAL/article/view/RFAL0505110009A> (Consulta: 14/04/2019).

palabras del crítico nos parecen válidas, pero si apuntamos exclusivamente en esta dirección el fin de la literatura comparada acaba perdiendo sus límites y desembocando en una interdisciplinariedad que ahogaría el valor intrínseco del propio texto convirtiéndolo en un pretexto. En este aspecto incide Daniel-Henri Pageaux en su categorización literaria de la imagen, es decir, entendiéndola como aquella representación que se encuentra en un texto pero que siempre muestra vinculaciones con la cultura. Así, explica que la imagen literaria es

un conjunto de ideas sobre el extranjero inscritas en un proceso de literaturización y, al mismo tiempo, de socialización. La imagen del extranjero se tendría que estudiar en el marco de un conjunto más amplio, que sería el imaginario o, más concretamente, imaginario social en una de sus manifestaciones particulares: la representación del Otro.⁵⁴

Efectivamente, la Imagología debe asentarse en el estudio de la literatura y tener como objetivo último una aportación mayor al conocimiento del texto literario. Esto es precisamente lo que lo diferencia de estudios interdisciplinarios que podrían convocar las relaciones entre la obra literaria y la antropología, entre otras ramas.⁵⁵

1.3.1. El método imagológico. Tipos de imágenes

Las imágenes de la propia cultura no pueden erigirse sin una referencia explícita o implícita a otras. En otras palabras, la esencia del propio pueblo solo se puede categorizar mediante un

⁵⁴ Daniel-Henri Pageaux, *La littérature générale et comparée*, París, Armand Colin, 1994, p. 185. *Apud* Antoni Martí Monterde, *op. cit.*, p. 386.

⁵⁵ Como explica Maria João Simões: “A Imagologia interroga-se sobre a “imagem” do “outro”, pensa a estranheza e o estrangeiro e, por isso mesmo, levanta a questão da “imagem” enquanto construto histórico. A Imagologia entranha-se no território problemático da “representação”, contrapõe alteridades e identidades e, por isso mesmo, interpela-nos a ler nos interstícios das imagens. Ela confronta o nosso enquadramento geográfico, enraizado e territorializado, com a nossa pertença comunicativamente globalizante através do atrito do invisível e do visível plasmados na Literatura.” Maria João Simões, “Cruzamentos teóricos da imagologia literária: imagotipo e imaginário”, en M J Simões (coord.), *Imagotipos literários: processos de (des)configuração na imagologia literária*, pp. 9-10.

Proponemos la siguiente traducción: “La Imagología se interroga sobre la “imagen” del “otro”, reflexiona sobre la extrañeza y lo extranjero y, por lo mismo, pone en cuestión la “imagen” en cuanto constructo histórico. La Imagología encaja en el territorio problemático de la “representación”, contrapone alteridades e identidades y, por lo mismo, nos interpela a leer entre los intersticios de las imágenes. Esta confronta nuestro marco geográfico, enraizado y arraigado, como nuestra pertenencia comunicativamente globalizada a través del contacto de lo invisible y de lo visible plasmado en la Literatura”.

contraste con el Otro: para que un autor determinado describa lo que su cultura *es*, tiene que definirla de forma negativa, es decir, por lo que *no es*. Pageaux lo explica así: “[t]oda imagen procede de una toma de conciencia, por mínima que sea, de un Yo con respecto a un Otro, de un Aquí con respecto a un Allá. [...] El imaginario social al que nos referiremos se caracteriza por tanto por una profunda bipolaridad: identidad *versus* alteridad”.⁵⁶ Las referencias al Otro siempre se utilizan para sustentar la particularidad de lo Uno;⁵⁷ por esta razón, Pageaux recomienda comenzar por un análisis lexical que termine dando cuenta de campos semánticos opositivos, para a continuación hallar relaciones jerárquicas entre estos.⁵⁸ Con respecto a estas, María Laura Pérez Gras recuerda que no son fijas, sino que cambian a lo largo de la historia según el contexto político, económico y social.⁵⁹

En segundo lugar, Pageaux distingue entre la manía, la fobia y la filia. Sus diferencias esenciales se basan en las relaciones jerárquicas que se establecen entre lo Uno y lo Otro. La primera considera lo Uno como inferior a lo Otro, mientras que la fobia sería lo inverso. La filia, por su lado, sería la conexión más equilibrada, en la que la nación extranjera es “considerada positiva y encuentra su lugar en una cultura que mira, que es una cultura de acogimiento. La filia es el único caso de intercambio real, bilateral. [...] desarrolla procesos de evaluación y de

⁵⁶ Pageaux, “De la imagería...”, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 106.

Aunque no pertenece a los estudios imagológicos, Mijaíl Bajtín explicitaba que “[n]adie puede comprenderse íntegramente si no es gracias a aquella parte de la comprensión que solo se esclarece y dilucida en el otro”. En *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1982, p. 352.

⁵⁸ Pageaux, “De la imagería...”, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁹ Pérez Gras, *op. cit.*, p. 19.

reinterpretación del extranjero. A la aculturación brutal que supone la manía se oponen el intercambio, el diálogo de igual a igual”.⁶⁰

La Imagología nos será útil para no caer en reduccionismos sobre la esencia española y mexicana y para tomar con precaución la concepción orteguiana y paciana de ambas. En lugar de dar por sentadas sus ideas, se tendrá presente la posibilidad de la existencia de prejuicios y estereotipos de la imagen del Uno y del Otro. Esto no significa que rastrearemos el falseamiento de estas, sino que se pretende todo lo contrario, es decir, exonerarlos de la carga que supondría difundir una construcción identitaria sesgada, pues la teoría nos confirma que es imposible aprehenderla completa y fidedignamente. Es en esto en lo que sí consideramos que acierta Sánchez Romero cuando afirma que precisamente esta rama niega que cualquier característica atribuida a una nación sea real. En nuestro particular caso de estudio, nos ayudará a rastrear el origen de la concepción paciana de la identidad nacional; particularmente, en su origen orteguiano, objetivo principal de esta tesis. Es por esta razón que lo situamos en un último nivel en nuestro marco teórico, ya que realiza un corte más preciso en la delimitación de esa frontera intelectual que proponemos. Es decir, la relación de Octavio Paz con Ortega y Gasset la encuadraremos en las interferencias de su construcción de la identidad cuyas características conceptuales serán vertidas en el análisis de sus respectivas naciones y en lo que a su juicio estas se diferencian de las demás.

Si nuestro objetivo es comparar la idea de identidad de ambos autores, esta puede ser concebida como una frontera que diferencia al sujeto –en este caso, nacional– de un otro pero que, por esto mismo, necesita paradójicamente de la otredad para definirse y particularizarse. En

⁶⁰ Pageaux, *op. cit.*, p. 121.

consecuencia, nuestro concepto metodológico de frontera abstrae la teoría imagológica, ya que esta puede ser entendida como una linde que separa y conecta a un tiempo un cuerpo de otro. El concepto de frontera abstrae todos estos matices, que el término de recepción o translación no pueden abarcar por su mayor amplitud. Con este marco teórico demostraremos que, a pesar de utilizar el mismo aparato filosófico, Paz termina construyendo una imagen de la mexicanidad que Ortega y Gasset no podía alcanzar, lo que veremos que está en absoluta concordancia con la propia teoría del perspectivismo.

2. Recepción histórica de la teoría de la circunstancia

Aquí focalizaremos el encuentro de Octavio Paz con la teoría de la circunstancia de Ortega y Gasset en su sentido histórico. Es decir, se trata de justificar que, efectivamente, Paz contaba con una lectura real del filósofo español. Esta recepción se puede dar de forma directa, en una lectura personal de Ortega y Gasset por parte de Paz; pero también oblicua, a través de las referencias al sistema orteguiano de estos otros intelectuales mexicanos que Paz conocía. Demostraremos que Paz accede a la teoría de la circunstancia orteguiana de ambas maneras, pero especialmente de una directa. Nuestro concepto de frontera intelectual servirá para abstraer los dos tipos de direcciones de dicha recepción: en el caso principal, se trata de una línea fronteriza que conecta sin obstáculos a nuestros dos autores, uniéndolos y distinguiéndolos al mismo tiempo; en el segundo, tendremos varias fronteras que relacionarían distintos intelectuales, obteniendo de esta manera un conjunto conformado por diversas recepciones hasta llegar a Paz.

2.1. La frontera única: contacto directo entre Ortega y Gasset y Octavio Paz

Aunque Yves Chevrel defienda que “los estudios comparatistas de recepción no se basan en las lecturas posibles sino en las lecturas efectivamente realizadas”,⁶¹ no creemos que esta deba ser una *conditio sine qua non* para realizar un estudio comparativo. No se pretende quitar fuerza a los trabajos comparatistas sobre autores que probablemente nunca llegaron a conocerse ni a leerse, ya que en estos casos su puesta en común también puede arrojar luz, ya no solo sobre su supuesto lazo compartido, sino sobre la obra individual de cada uno. No obstante, sí es evidente que, de haberse establecido un contacto personal o literario demostrable entre ambos, este debe recogerse desde el inicio del análisis comparativo. Para este estudio específico, en el que el objetivo es demostrar la recepción real de Ortega y Gasset por parte de Paz, sí es necesario apuntar puntualmente este encuentro. Dicha demostración nos permitirá aplicar con menor cautela la noción de frontera intelectual, ya que esta solo puede darse entre dos sistemas de pensamientos que estén en una efectiva conexión. Nuestro concepto de frontera solamente podrá ser operativo si primero probamos su construcción histórica.

Por lo tanto, conviene indicar que Ortega y Paz sí se conocieron en persona; o, al menos, así lo recogen el segundo y sus críticos. Tanto Jacques Lafaye⁶² como Christopher Domínguez Michael⁶³ anotan su encuentro en Ginebra en 1951, donde el primero da una conferencia, “El pasado y el futuro para el hombre actual”, para las *Rencontres Internationales*. Lafaye únicamente rescata la empatía que Paz sintió por el único filósofo hispano ante la falta de interés del público por su ponencia: “Octavio quedó fascinado; describió a Ortega como ‘orgullosa sin desdén’ y se

⁶¹ Chevrel, *op. cit.*, p. 173.

⁶² Jacques Lafaye, *Octavio Paz en la deriva de la modernidad*, FCE, México, 2013, pp. 138-151.

⁶³ Christopher Domínguez Michael, *Octavio Paz en su siglo*, Penguin Random House, México, 2014, p. 403.

molestó por la actitud intolerante de la audiencia para con un hispano”.⁶⁴ El propio Paz así lo afirma en una carta a Alfonso Reyes: “No deja de ser asombrosa la ignorancia de los franceses. Y esa indiferencia es general. Aquí no quieren saber nada de Ortega...”.⁶⁵

Insiste reiteradamente en que el interés que movería a Paz para asistir a dichas conferencias sería que estaba en su conocimiento que una la ofrecería Ortega y Gasset. Se apoya para ello en el recuerdo que imprimiría en él el siguiente consejo que al parecer le daría el español, recogido así por el propio Paz: “Estamos al final de un periodo. La literatura ha muerto. Solo queda el pensamiento: es la tarea de hoy. ¡Deje la poesía y póngase a pensar! Como ya es un poco tarde para que comience con el griego, aprenda otra lengua filosófica: el alemán. Y olvide lo demás”.⁶⁶ Este mismo testimonio lo repite Paz varias veces, por lo que debe reconocerse el valor que le otorgaba. Así, en su poema “El mismo tiempo”, recogido en *Días hábiles* (1961), hace confluir el recuerdo de su encuentro con Ortega y José Vasconcelos:

Soy
un latido en el río de latidos
Hace veinte años me dijo Vasconcelos
"Dedíquese a la filosofía
Vida no da
 defiende de la muerte"
Y Ortega y Gasset
 en un bar sobre el Ródano
"Aprenda el alemán
y póngase a pensar
 olvide lo demás"

Yo no escribo para matar al tiempo
ni para revivirlo

⁶⁴ Lafaye, *op. cit.*, p. 145.

⁶⁵ “Correspondencia con Alfonso Reyes”, carta 49, 3 de noviembre de 1951, *apud. ibid.*, p. 146.

⁶⁶ Paz, “Carta a Pere Gimferrer” (México, 22 de octubre de 1990), en *Memorias y palabras*, Seix Barral, Barcelona, 1999, p. 353.

escribo para que me viva y reviva⁶⁷

En relación con esto, es necesario apuntar que, hasta donde hemos investigado, no hemos hallado referencias de parte de Ortega sobre Paz, por lo que parece que el interés suscitado fue unidireccional. También es importante reconocer que las menciones anteriores de Paz sobre el encuentro, al estar únicamente basadas en la recomendación del estudio del alemán, resultan anecdóticas y superficiales. Lafaye reafirma la relevancia de este encuentro, que llega a describir con tintes míticos, con el argumento de que sin este no se entendería por qué la obra paciana está tan plagada de referencias al sistema filosófico de Ortega; pero, entonces, el supuesto viraje que habría engendrado en su pensamiento solo se habría producido a partir de dicho año, por lo que ya no tocaría una obra tan capital en nuestro corpus como *El laberinto de la soledad* (1950).

Si se anulase el reconocimiento de este encuentro personal como realmente significativo, esto no supondría necesariamente que nuestra propuesta comparativa perdiese en fundamentación: solo significa que debemos buscar dicho vínculo en una demostración de lecturas realizadas y no tanto en un hecho de la vida personal de nuestros autores. Lafaye, motivado en probar la influencia de Ortega en Paz utilizando este contacto directo, olvida que este conocimiento, aunque sea únicamente literario –que debería ser, finalmente, el más relevante–, ya se halla desde un Paz mucho más joven. La obra de Paz está plagada desde su juventud de referencias a Ortega y Gasset, nunca analizadas profundamente por la crítica, sino que solo se han mencionado brevemente o han sido incluso obviadas. Esto quizá se deba a que el tema de la relevancia del pensamiento orteguiano en el mundo hispano ha devenido ya en un

⁶⁷ Paz, *Obra poética* (1935-1988), Barcelona, Seix Barral, 1998, p. 335.

También en una entrevista en 1996 con Enrico Mario Santí reproduce estas mismas palabras que le compartiría el filósofo, a las que además añade con cierta ironía: “[Ortega] tuvo simpatía por mí (pensó que yo no era totalmente estúpido)”. En “Entrevista con Octavio Paz”, 1996. Disponible en <letraslibres.com/mexico-espana/entrevista-octavio-paz> (Consulta: 01/11/2019).

lugar común. En esta tesis pretendemos precisamente demostrar que, en Paz, este manejo de las tesis orteguianas no es nunca meramente accidental o eventual, sino que se da a través de un proceso de descontextualización y recontextualización de la teoría de la circunstancia.

El propio Paz narra en “José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué” (1980) cómo desde mucho antes de este encuentro él admiraba su obra y ya la reconocía como su marco teórico-filosófico principal. Aunque se repita la referencia a la recomendación de Ortega sobre el estudio del alemán, merece la pena recogerla por extenso, pues aquí sí se manifiesta –de una forma más justificada que en los testimonios que recoge Lafaye– una ferviente admiración por el filósofo y su esfuerzo por buscarlo para conversar con él:

Como tantos otros hispanoamericanos de mi edad, frecuenté sus libros con pasión durante mi adolescencia y mi primera juventud. Esas lecturas me marcaron y me formaron. Él guió mis primeros pasos y a él le debo algunas de mis primeras alegrías intelectuales. Leerlo en aquellos días era casi un placer físico, como nadar o caminar por un bosque. Después me alejé. Conocí otros países y exploré otros mundos [...]. En 1951 fui invitado a participar en los Encuentros Internacionales de Ginebra. Acepté: uno de los seis conferenciantes era nadie menos que Ortega y Gasset. El día de su conferencia lo escuché con emoción. También con rabia: a mi lado algunos provincianos se burlaban de su acento al hablar francés [...]. No hice mucho caso de aquellas mezquinas disputas: lo que quería era acercarme a Ortega y Gasset y hablar con él. Al fin lo logré [...]. Me dijo que la única actividad posible en el mundo moderno era la del pensamiento («la literatura ha muerto, es una tienda cerrada, aunque todavía no se enteren en París») y que, para pensar, había que saber griego o, al menos, alemán. Se detuvo un instante e interrumpió su monólogo, me tomó del brazo y, con una mirada intensa que todavía me conmueve, me dijo: «Aprenda el alemán y póngase a pensar. Olvide lo demás». Prometí obedecerlo y lo acompañé hasta la puerta de su hotel.⁶⁸

En conclusión, dicho encuentro pudo haber vuelto a dirigir la atención de Paz de nuevo a la obra orteguiana –después de lo que él califica como una etapa de alejamiento–, pero en ningún caso produjo su primer acercamiento a esta, pues según Paz sus lecturas de Ortega ya habían dirigido sus “primeros pasos”.

⁶⁸ Paz, “José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué”, *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Seix Barral, Barcelona, 1984, p. 104.

No merece la pena enlistar todas las menciones que Paz realiza sobre Ortega y Gasset, ya que a lo largo de la tesis iremos mostrando las más relevantes. Aquí dejaremos apuntadas otras declaraciones en las que Paz reconoce su deuda con el pensador. Paz reforzará la idea de que Ortega y Gasset fue un acicate fundamental para sí mismo desde su juventud y también para su grupo literario, en este caso, relacionando al español y *Revista de Occidente* como un pilar metodológico para la creación de la revista *Vuelta*:

La revista se funda en torno a una gran personalidad: *Revista de Occidente* y José Ortega y Gasset. El estímulo intelectual de esa revista, de sus libros y de la obra misma de Ortega y Gasset fue enorme y profunda para mi generación. Yo tenía unos veinte años y entre los libros de *Revista de Occidente* que llegaron a mis manos se encontraban *Cántico* de Guillén, *Romancero gitano* de García Lorca y *Cal y canto* de Alberti.⁶⁹

Con este nexo a las fronteras múltiples, cerramos esta sección con el revelador final de “José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué”: “¿Y su tercer consejo: «póngase a pensar»? Sus libros, cuando era muchacho, me hicieron pensar. Desde entonces he tratado de ser fiel a esa primera lección. No estoy muy seguro de pensar ahora lo que él pensó en su tiempo; en cambio, sé que sin su pensamiento yo no podría, hoy, pensar”.⁷⁰ De nuevo, Paz reafirma que Ortega no le enseñó a pensar a raíz de esta conversación, sino que ya desde su juventud pensó a través de él y de su obra. Las palabras del mexicano validan nuestro concepto de frontera intelectual: por un lado, como lugar de contactos, donde la filosofía orteguiana se presenta como un punto de partida imprescindible en su pensamiento; por otro lado, de límites y separación, en el que Paz no parafrasea acriticamente las ideas orteguianas, sino que las aplica para desarrollar sus propios intereses. En definitiva, demostraremos cómo la teoría de la circunstancia funciona como un

⁶⁹ Paz, O.C., I, p. 570.

⁷⁰ Paz, “José Ortega...”, *op. cit.*, p. 110.

marco teórico para Paz: un sistema que opera como un pilar en el que el intelectual se apoyará para desarrollar y organizar contenidos propios.

2.2. *Las fronteras múltiples: la recepción intermediada*

El propósito principal en este apartado es describir la conformación de un conjunto de pensadores divididos por una serie de líneas fronterizas que los separan y conectan a un tiempo, a modo de continente, hilando una relación indirecta pero no por ello menos efectiva entre Ortega y Paz.⁷¹

Samuel Ramos describe la meta de su *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) como un análisis de los “vicios nacionales”.⁷² Afirmaba apoyarse en el psicoanálisis de Alfred Adler y en la teoría de la circunstancia orteguiana para construir su categoría del “sentimiento de inferioridad” como caracterizadora del mexicano, lo que lleva a definir su obra como un “ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura”.⁷³

Ramos concordaba con Caso en la crítica a la imitación irresponsable de modelos extranjeros, que califica como mimetismo,⁷⁴ pero lo superará al conectar la historia del mexicano con las características de su identidad, a la manera de un Ortega y Gasset: “Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia”.⁷⁵ El autor, entonces, aconseja que el mexicano conozca su propia historia para así

⁷¹ Para un desarrollo histórico del ensayo identitario mexicano, *vid.* Aureliano Ortega Esquivel y Javier Corona Fernández (coords.), *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, Porrúa, Universidad de Guanajuato, 2014.

⁷² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Austral, México, 1934 [1999], p. 10.

⁷³ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁴ Ramos, *El perfil...*, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

superarla y poder convertirse en un hombre nuevo; lo que recuerda poderosamente a la salvación de la circunstancia en Ortega. En su *Historia de la filosofía en México* (1943), el autor incluye el capítulo “La influencia de Ortega y Gasset”, donde reconoce que su marco teórico-filosófico principal es, precisamente, la teoría de la circunstancia: “En esta frase de Ortega: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» veía el que esto escribe, una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía”⁷⁶; y posteriormente la eleva a “la piedra angular donde se eleva el edificio de la filosofía de lo mexicano”.⁷⁷

José Gaos, promotor del Grupo Hiperión, convertirá esta obra en el punto de partida de este. Español exiliado llegado a México en 1938 y discípulo de Ortega, será el principal responsable de las lecturas del filósofo en dicho grupo. Para ello, revaloriza la obra de Ramos al apuntar la existencia de una similitud entre Ramos y Ortega en su evaluación de *El perfil...*:

Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me llamaba la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de la solución, con el problema también de la cultura nacional venidera, y por ya para ella pretérita y actual de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de *Las meditaciones del Quijote*. La inquietud por España, como por la cultura, la idea de la salvación de esta cultura nacional, el programa de estudio de la realidad patria, fueron circunstancias, raíces y temas en el complejo punto de partida del maestro español.⁷⁸

El Grupo Hiperión tendría actividad de 1948 a 1952. Se encuadrará en una superación armónica entre la filosofía mexicana de Vasconcelos y Ramos, el existencialismo francés (con claro

⁷⁶ Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México, 1943, p. 153.

⁷⁷ Ídem.

⁷⁸ José Gaos, "Samuel Ramos. El perfil del hombre y la cultura en México", *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945, pp. 165-174.

referente en Jean-Paul Sartre) y la influencia orteguiana venida de la mano de Gaos.⁷⁹ Su propósito, según Guillermo Hurtado, no era solamente entender lo que implica ser mexicano, sino que “[a]l igual que Ortega y Gasset en sus célebres meditaciones sobre España, los hiperiones pretendían efectuar una salvación de la circunstancia mexicana, desatar los nudos de su historia, de su conciencia”.⁸⁰ En ese sentido, defendían, en una clara recepción del perspectivismo orteguiano, la necesaria conexión de lo particular con lo universal. Al decir de Emilio Uranga:

No conviene partir de una definición del hombre en general para iluminar con esta idea el hombre particular que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general o la esencia del hombre.⁸¹

A su vez, la siguiente declaración de Samuel Ramos, también en su *Historia...*, podría apuntar a la justificación de nuestra aplicación de la frontera intelectual en un sentido múltiple, que conforme un macrocuerpo de diversos pensadores mexicanos conectados por el anclaje de la teoría de la circunstancia orteguiana en lo mexicano:

Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el anti-intelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos, las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en

⁷⁹ No es posible desarrollar aquí las peculiaridades de la obra de cada integrante, así que nos limitaremos a rescatar las categorías más significativas de cada uno. Leopoldo Zea, en *Conciencia y Posibilidad del Mexicano* (1952), propone, apoyándose en el raciovitalismo orteguiano, que el mexicano conozca su historia y a sí mismo para así atisbar sus posibilidades en el mundo. Ricardo Guerra se centrará en el concepto de la libertad, tomado de Sartre. Por su parte, Luis Villoro, con *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), plantea el desgarramiento interno en el mexicano entre lo indígena y lo europeo, lo que recuerda enormemente a la tesis paciana. Jorge Portilla destaca por su estudio *La fenomenología del relajo* (1966), publicado póstumamente. Finalmente, Emilio Uranga, con *El Análisis del ser del mexicano* (1952), realizará la tarea más ambiciosa, alcanzar una auténtica ontología: la especificidad del mexicano la hallará en su ser como accidente y en la categoría de *nepantla*, que define la situación vacilante del mexicano, con una condición titubeante entre lo indígena y lo español.

⁸⁰ Guillermo Hurtado, “El Hiperión y su tiempo”, *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*, 2018, p. 2. Disponible en <desh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/ElHiperionysutiotempo-Hurtado_Guillermo.pdf> (Consulta: 15/08/2019).

⁸¹ Emilio Uranga, *Análisis del ser mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores, México, 2013, p. 66.

la doctrina de la razón vital [...] Ortega y Gasset vino también a resolver el problema (del nacionalismo) mostrando la historicidad de la filosofía en el *Tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional.⁸²

Estas palabras han sido repetidas numerosas veces en los trabajos que estudian la influencia de Ortega en México, como en el de Tzvi Medin, quizá quien ha realizado la labor documental más impresionante al respecto para demostrar dicha relación de influencia –mas no de recepción– en su *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (1994). Llega incluso a dictaminar que “es imposible escribir sobre la cultura hispanoamericana sin relacionarla necesariamente con la influencia del maestro español en la misma”,⁸³ situándolo como la personificación de la “reivindicación de la filosofía en lengua española”⁸⁴ a través de esa crítica al positivismo con la que se identificarían nuestros autores. En realidad, el propio Ortega se agenciaría este protagonismo en su “Prólogo para alemanes” (1934): “Alemania no sabe que yo, y en lo esencial yo solo, he conquistado para ella, para sus modos, el entusiasmo de los españoles [...]. Durante una etapa yo he anexionado a todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania”.⁸⁵ También Patrick Romanell defendería lo mismo;⁸⁶ e incluso llega a proponer el nombre de *neorteguianos* para estos intelectuales.⁸⁷

Ya hay algunas voces, si bien todavía minoritarias, que denuncian el lugar común que ha devenido la categórica afirmación sobre el magisterio de Ortega en México. Recientemente,

⁸² Ramos, *Historia...*, *op. cit.*, p. 149.

⁸³ Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994, p. 7.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁵ Ortega, O.C., VIII, p. 27.

⁸⁶ Vid Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México (1910-1950)*, FCE, México, 1954, p. 163. Es sintomático que la presentación corra a cargo de José Gaos y su traducción, por Edmundo O’Gorman.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 166.

Jaime Hugo Talancón Escobedo contextualizó de forma más apropiada la cita anterior de Ramos: “Esta afirmación de Ramos, luego repetida por la crítica para clasificarle como discípulo de Ortega, debe ser considerada en un contexto especial. Ramos no imitó a Ortega y Gasset. Encontró en sus postulados, eso sí, su propio pensamiento madurado”.⁸⁸

Si tenemos en cuenta que fue Gaos quien presentó a Ramos la filosofía de Ortega en su comentario para *El perfil...*, y que por lo tanto la primera edición de dicha obra ya estaba escrita antes de que Ramos se insertara a sí mismo en dicha genealogía, el estudio de Talancón Escobedo parece más afinado que la historización de Romanell o la de Medin. Aurelia Valero Pie⁸⁹ realiza su crítica a este tópico en esta misma dirección. Explica cómo en la primera edición de *El perfil...*, de 1934, este apoyo tan explícito e insistente en Ortega no existe todavía; habría que esperar a la segunda, de 1938, que coincide con el arribo de los exiliados españoles a México. Es en esa fecha cuando Gaos dedicaría a este libro la reseña que mencionábamos antes; solo entonces Ramos realizará una lectura en retrospectiva de sí mismo y de sus contemporáneos, lo que lo llevará a insertarse junto a ellos en dicha línea de pensamiento.⁹⁰

En paralelo, José Luis Gómez-Martínez defiende que el problema principal ha sido que dicha influencia nunca se ha demostrado debidamente, sino que simplemente se parte de ella

⁸⁸ Jaime Hugo Talancón Escobedo, “Lo mexicano en nuestra circunstancia. Un debate filosófico inconcluso”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 2014, vol. 64, n. 262, p. 706. Disponible en <revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/60376> (Consulta: 05/11/2019).

⁸⁹ Aurelia Valero Pie, “De mitos, certezas y verdades a medias: Ortega y Gasset en las historias de la filosofía mexicana”. Conferencia presentada en las *III Jornadas Internacionales de Investigación de la Cátedra José Revueltas de filosofía y literatura*, Universidad de Guanajuato, 22 agosto 2019.

⁹⁰ A su vez, Valero Pie introduce diversas figuras del pensamiento mexicano que no pueden ser incluidas en esta filiación orteguiana. Estudia cómo esta historia, tal como se cuenta, fue acuñada por Samuel Ramos, José Gaos y Patrick Romanell. Mientras que este último incluiría como integrantes de la Escuela de Madrid a Eduardo Nicol, la estudiosa recupera la protesta del mismo por haber sido relacionado con el grupo de Gaos, manifestándose totalmente separado de Ortega. Por último, denuncia el segundo plano en el que se ha dejado a los neokantianos, tomistas y marxistas. *Ibid.*

como un *a priori*. Por ello, analiza comparativamente los años anteriores y posteriores a la difusión de las obras de Ortega en México, cuyas fechas estima así:

Aunque no poseemos datos concretos sobre la llegada de las primeras obras de Ortega y Gasset a México, se puede afirmar que ya a partir de 1916 se tenía noticias del filósofo español. Pero no fue hasta 1922 cuando su obra comenzó a ser discutida en los diversos círculos culturales. Parte de la difusión se debe también, sobre todo en su comienzo, a Alfonso Reyes, que en 1922 escribió un ensayo titulado “Apuntes sobre José Ortega y Gasset”, incluido un año más tarde en su libro *Los dos caminos*.⁹¹

Gracias a este recorrido, concluye que sí se ha dado una lectura cabal de la obra del filósofo, pero que esta solo vino a reafirmar el pensamiento que estos intelectuales mexicanos ya ostentaban; es decir, Ortega no lo recondujo ni mucho menos lo creó: “En verdad, no necesitaban los mexicanos largas explicaciones para comprender unos postulados teóricos que ellos habían llevado ya con tanto éxito a la práctica —piénsese en la pintura mural. En Ortega veían una confirmación de lo que ellos ya sentían”.⁹² En consecuencia, coincide con las conclusiones de Talancón Escobedo que esbozábamos previamente.

Gómez-Martínez también advierte sobre el eurocentrismo de Ortega, quien no demostraría un gran interés en sus escritos por Hispanoamérica, contándose con unas pocas referencias a Argentina —y ninguna a México—.⁹³ A Argentina viajaría en 1916 y también se cuenta con una “Carta a un joven argentino que estudia filosofía” (1924), así como con breves alusiones a toda Sudamérica, como sí explica con mayor profusión Tzvi Medin.⁹⁴ Resulta más interesante el prólogo a *El Espectador*, donde Ortega anuncia que él “es y tal vez será mejor entendido en la

⁹¹ José Luis Gómez-Martínez, “La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 35, n.1, p. 207. Disponible en <nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/628> (Consulta: 01/11/2019).

⁹² *Ibid.*, p. 208.

⁹³ Ídem.

⁹⁴ Medin, *op. cit.*, p. 13.

Argentina que en España”⁹⁵, por tratarse de un pueblo también español pero con la supuesta juventud que le faltaría al peninsular. Si José Gaos se sentía un *transterrado* en México, por considerar esta nación como una amplitud de la española, Ortega ya clamaba:

Allende la guerra, envueltas en la rosada bruma matinal, se entrevén las costas de una edad nueva, que relegará a segundo plano todas las diferencias políticas, inclusive las que delimitan los Estados, y atenderá preferentemente a esa comunidad de relaciones espirituales que llamamos la raza. Entonces veremos que en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente, presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra Península solo una provincia.⁹⁶

Finalizada la confrontación con estos estudiosos que reducen el valor de Ortega en México, puede concluirse que, efectivamente, el análisis comparativo en términos de influencia no es conveniente ni operativo. Si realmente se hubiera dado un rendimiento total al pensamiento orteguiano por parte de estos intelectuales, esto conllevaría, llevado al extremo, una reproducción acrítica del mismo y la anulación de las particularidades de su propia obra. A su vez, esto contradiría la esencia de la filosofía de lo mexicano y del interés por la propia construcción identitaria, pero también negaría la tesis principal del propio perspectivismo y de la teoría de la circunstancia. En este sentido, creemos que en estos intelectuales puede convivir sin contradicciones el rechazo de ciertas aristas del español –recordemos la polémica que generaría *La deshumanización del arte* (1925) en Hispanoamérica⁹⁷ junto con una recepción –y no influencia– de su teoría de la circunstancia, tan práctica para sus propios intereses.

Sin embargo, ya el propio José Gaos anunciaría que este acercamiento a Ortega implicaría únicamente la interiorización lógica de su perspectivismo; por eso, en sus palabras, “la *idea* es

⁹⁵ Ortega, O.C., II, *op. cit.*, p. 130.

⁹⁶ Ídem.

⁹⁷ *Vid.* Vicente Raga Rosaleny, “Acerca de la recepción de *La deshumanización en el arte* de Ortega y Gasset en el pensamiento iberoamericano: ironía y metáfora en la estética orteguiana”, en Ildefonso Murillo Murillo (coord.), *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, pp. 357-364.

una *acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad”⁹⁸ reafirma la necesidad de una emancipación mental de México a través de una aplicación consecuente de la filosofía orteguiana. Se trata, en efecto, de un entendimiento pleno de la tesis central del perspectivismo, confluyente con nuestra propia aportación del concepto metodológico de la frontera: el cambio de circunstancia conlleva conclusiones distintas a las que tendría Ortega sobre España. El pensamiento de Leopoldo Zea es un gran ejemplo de esta asimilación reflexiva y crítica, que solo tomaría de Ortega lo verdaderamente operativo para su obra. Analiza cómo esa teoría de la circunstancia lleva incluida la justificación de su aplicación en cualquier otro suelo, incluido el mexicano, lo que ya defendíamos al inicio del capítulo. Al mismo tiempo que es capaz de rechazar su eurocentrismo, valida lo central de su pensamiento:

En alguna ocasión, contaba Alfonso Reyes, José Ortega y Gasset le declaró que le gustaría ser apodado Ortega el Americano, como en la antigüedad se apodó a Escipión el Africano. Con motivo de su muerte, en 1956 escribí un artículo en el que decía: «Ortega merece este apodo; pero a pesar suyo» [se refiere precisamente a “Ortega el Americano” (1956)]. ¿Paradoja? No, Ortega tropezó, como han tropezado los hispanoamericanos, con problemas respecto a la situación de su cultura en el contexto de la cultura europeo-occidental, considerada como la cultura por excelencia. En este sentido, su atención estuvo más orientada a considerar este problema que el de su propia obra al otro lado del Atlántico. Ortega merece con creces el apodo de americano por lo mucho que hizo, quizás sin tomar plena conciencia de ello, por la cultura hispanoamericana.⁹⁹

Zea vislumbró que si se comprende el perspectivismo de forma coherente, esto significa que la visión del mundo por parte del mexicano es igual de válida que la europea. Es aquí donde cuaja esta concepción del mexicano como una parte del hombre en abstracto, en la defensa de Zea de que la filosofía de lo mexicano, en su particularidad, debía apuntar a lo universal, que ya no debía ser por más tiempo entendido como sinónimo de lo europeo: “Lo central en Ortega será el

⁹⁸ Gaos, O.C., vol. VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, UNAM, México, 1996, p. 159.

⁹⁹ Leopoldo Zea, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, *Quinto centenario (Ortega en América)*, 1983, n. 6, p. 13. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=80334> (Consulta: 21/10/2019).

logos del Manzanares y, con el Manzanares, toda España. Como lo central para los hispanoamericanos será la concreta perspectiva nacional y, a partir de ella, la hispanoamericana, la americana y la universal.”¹⁰⁰ Efectivamente, Zea fue quizá quien mejor superó esta contradicción entre ese Ortega eurocentrista y aquel otro que tanto aportó a América gracias a su perspectivismo.¹⁰¹ En “Ortega, el Americano” (1956) tenemos:

Sus ideas sobre el perspectivismo y la circunstancia entusiasman a la nueva generación hispanoamericana de pensadores que no se atrevían a llamarse filósofos [...]. El hispanoamericanismo, a través de la obra de Ortega, pudo afianzar su ya vieja preocupación por la cultura y el hombre de esta América, y al mismo tiempo, sentirse justificado como miembro de la cultura en sentido más universal. [...] Ortega le ofreció un doble instrumental: el de su preocupación por las circunstancias españolas, que también podrían ser hispanoamericanas, y el de la filosofía contemporánea, cuyo método mostraba cómo era posible deducir de lo circunstancial y concreto lo universal, o viceversa.¹⁰²

Si Ortega partió de su propia circunstancia, a pesar de que fuera tan concreta y personal como la del Manzanares, estos autores también podrían anclar su pensamiento en y para su propia realidad nacional. Esto está en plena consonancia con nuestra idea de frontera: la cercanía con Ortega y Gasset solo equivaldrá a una parte de su obra –si bien la más relevante– mientras que otras aristas de su sistema de pensamiento pueden escapar al contacto con dicha línea fronteriza. A su vez, debe reconocerse que el rechazo pleno de ciertos contornos de su filosofía es meramente puntual, en comparación con el gran acercamiento al perspectivismo y a la teoría de la circunstancia, que son los nudos realmente centrales de esta.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

Aunque no desarrolle esta intuición por realizar su análisis en términos de influencia, Tzvi Medin también vislumbraba que esta aplicación de la teoría de la circunstancia implicaría una adaptación a la peculiaridad mexicana, por lo que la filosofía de Ortega, si es coherente consigo misma, debe ser universal. Medin, *op. cit.*, p. 119.

¹⁰¹ Por eso Tzvi Medin dedica otro trabajo a la influencia exclusiva de Ortega en él: *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, FCE, México, 1998.

¹⁰² Leopoldo Zea, “Ortega, el americano”, *Revista de estudios orteguianos*, 2012, n. 25, p. 114.

Así es como se superan las contradicciones de trabajos como el de Tzvi Medin, quien a la par que busca en estos intelectuales mexicanos meras paráfrasis de la obra orteguiana sin detenerse en sus deslindes, advierte paradójicamente que no se les debe considerar únicamente como discípulos acrílicos del español: “Inclusive la propia obra de estos alumnos de Ortega exiliados en la América hispana, marcada en menor o mayor grado con el sello orteguiano, debe considerarse como parte de la creación cultural de sus respectivos países”.¹⁰³ Gómez Martínez y Valerio Pie defendían esto de forma más efectiva, recalcando que jamás se debe evaluar a estos intelectuales mexicanos como simples escribas de la obra de Ortega.

En consecuencia, solamente restaría apuntar que Paz se mostraba cercano al Grupo Hiperión, por lo que también pudo interiorizar la teoría de la circunstancia a través de la relación con unas fronteras intelectuales múltiples. En relación con esto, debe citarse el estudio de Francisco Gil Villegas:¹⁰⁴ pese a la brevedad dedicada al caso de Paz, ya insiste en rastrear la relación de Ortega con la filosofía de lo mexicano en términos de influencia, apuesta por insertar a Octavio Paz como un miembro más del Grupo Hiperión por las claras semejanzas del propósito de su obra y por participar él también de este acercamiento al pensamiento del español. Aquí interesa rescatar su visión de Paz como integrante del Hiperión, pues sus palabras nos ayudan a justificar nuestra construcción de fronteras múltiples entre Ortega y Paz:

El célebre ensayo culturalista publicado por Octavio Paz en 1950 es susceptible, en efecto, de ser asociado a los temas del grupo Hiperión, pero también es posible ver en él una aproximación independiente a la temática orteguiana, no tan sólo por erigirse en el sucesor natural, aunque infinitamente más sutil y mucho mejor escrito, del estudio de Ramos de 1934, sino también por el manejo que Paz da ahí al tema de la soledad. En efecto, no es mera casualidad el que Ortega haya

¹⁰³ Medin, *Ortega...*, *op. cit.*, p. 138.

¹⁰⁴ Francisco Gil Villegas, “La influencia de Ortega en México”, en José Luis Abellán García González, *Los refugiados españoles y la cultura mexicana: actas de las primeras jornadas, celebradas en la Residencia de Estudiantes (noviembre de 1994)*, 1998, p. 84. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=593501> (Consulta: 20/11/2019).

afirmado, por un lado, que “la Metafísica es radical soledad” y el que Paz concluya su “dialéctica de la soledad” (apéndice del ensayo de 1950) con una cita al *Tema de nuestro tiempo*.¹⁰⁵

Gil Villegas recuerda en otro trabajo el interés de Paz por relacionarse con dichos intelectuales, debido a su coetáneo acercamiento a una ontología del mexicano mientras escribía *El laberinto de la soledad*.¹⁰⁶ De hecho, también José Luis Gómez-Martínez, en el estudio que comentábamos previamente, incluye a Paz dentro de este grupo.¹⁰⁷ Por otro lado, frente a la controversia que generaría la similitud de su obra con *El perfil...*, el propio Paz reconocería que Ramos fue el primero en reflexionar sobre dicha temática.¹⁰⁸ Al insertarse en este grupo junto a José Gaos, confirma la existencia de varias fronteras intelectuales desde Ortega hasta a él: “A ellos se debe en parte el renacimiento de la cultura mexicana, sobre todo en el campo de la filosofía. Un español al que los mexicanos debemos gratitud es José Gaos, el maestro de la joven «inteligencia».”¹⁰⁹

Llegados a este punto, juzgamos como plenamente demostrada la existencia de un conjunto conformado por diversos pensadores que confirman la existencia de una frontera intelectual entre Paz y Ortega, tanto directa como indirecta.¹¹⁰ Si el Grupo Hiperión se destacó por una asimilación crítica de la obra orteguiana, en esta tesis demostraremos cómo Paz lleva esta recepción activa más lejos, al aplicar su teoría no solo en un contexto nacional, sino que también

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁶ Gil Villegas, “Ortega y el Hiperión mexicano”, en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana: actas de las segundas jornadas celebradas en El Colegio de México*, noviembre 1996, p. 78. Disponible en <[jstor.org/stable/j.ctv3dnq03.13?seq=1#metadata_info_tab_contents](http://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnq03.13?seq=1#metadata_info_tab_contents)> (Consulta: 11/11/2019).

¹⁰⁷ Gómez-Martínez, *op. cit.*, primera nota a pie de página: “Me refiero aquí, entre otros, a Joaquín MacGregor, Octavio Paz, Jorge Portilla, Emilio Uranga, Luis Villoro y Leopoldo Zea”, p. 197.

¹⁰⁸ Paz, “Vuelta a *El laberinto de la soledad*”, FCE, México, 1999, p. 323.

¹⁰⁹ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 137.

¹¹⁰ Gil Villegas apunta todas las referencias a Zea y a O’Gorman en *El laberinto*, *op. cit.*: “pp. 113,134-135,172 y 174-175”.

le servirá para entender la identidad y la circunstancia en sentido amplio, pues aterriza su concepción del yo como un ser escindido entre lo histórico y lo trascendente. De hecho, Paz parece acentuar su filiación más cercana a Ortega que al propio Grupo Hiperión cuando defiende que la identidad mexicana en Ramos, justificada en el orden psicológico, “no era enteramente falsa pero era limitada”,¹¹¹ mientras que “mi tentativa fue ver el carácter mexicano a través de la historia de México”,¹¹² tal como haría Ortega con la identidad española. Si el Grupo Hiperión compaginaba la recepción de la obra de Sartre junto a la de Ortega, Paz declara cómo él siempre situó su preferencia en el segundo polo:

Desde el principio me sentí lejos de Sartre. Su influencia era muy grande en México y, así, contribuyó indirectamente a aislarnos, a mí y a otros con posiciones parecidas a las mías. [...] Fui un lector ferviente de Ortega y Gasset y por esto mi sorpresa ante el pensamiento de Sartre fue menos viva que la de muchos de sus lectores. Hay un indudable parentesco entre ellos: ambos descienden de la filosofía alemana y los dos aplicaron con talento esa filosofía, en sus muy personales interpretaciones, a temas de la cultura y de la política de nuestro tiempo. La filosofía alemana, salvo la de Schopenhauer y la de Nietzsche, huele a encierro de claustro universitario; las de Ortega y Sastre al aire de la calle, los cafés y las mesas de redacción de los diarios.¹¹³

Es muy sintomática a este respecto una carta a Alfonso Reyes fechada en 1949, donde critica la falta de cumplimiento de ese objetivo de los hiperiones de conectar la particularidad mexicana con la universalidad: “Le confieso que México –así, impuesto, por decreto de cualquier imbécil convertido en oráculo de la ‘circunstancia’ y el ‘compromiso’– empieza a cargarme. Y si yo mismo incurrí en un libro fue para liberarme de esa enfermedad [...] O para decirlo más claramente: temo que para algunos ser mexicano consiste en algo tan exclusivo que nos niega la

¹¹¹ Paz, “Vuelta...”, *op. cit.*, p. 323.

¹¹² *Ibid.*, p. 326.

¹¹³ Paz, *También soy escritura*, Julio Hubbard (ed.), FCE, México, 2014, p. 74

posibilidad de ser hombres, a secas".¹¹⁴ Veremos que también Ortega critica duramente el aislacionismo en lo español, buscando la transmigración del yo con el universo.

¹¹⁴ *Correspondencia Alfonso Reyes/Octavio Paz (1939-1959)*, ed. Anthony Stanton, Fundación Octavio Paz/FCE, México, 1998, p. 117.

CAPÍTULO 2. LA TEORÍA DE LA CIRCUNSTANCIA DE ORTEGA Y GASSET EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE OCTAVIO PAZ

En este capítulo proponemos realizar una comparación entre la conceptualización orteguiana y paciana de la circunstancia y la identidad. Primero demostraremos cómo la teoría de la circunstancia opera como el marco teórico principal en el concepto de identidad por parte de Paz. Solo de esta manera podremos estudiar a continuación la aplicación de la teoría orteguiana en su construcción del yo específicamente nacional de Paz, como proponemos en la segunda parte.

1. La enunciación de la teoría de la circunstancia en Octavio Paz

Para determinar si Paz toma realmente la teoría de la circunstancia orteguiana para su conceptualización de la mexicanidad, debe esgrimirse si la relación que establece entre el yo y la circunstancia también presenta una caracterización sintética. Como vimos en el primer capítulo, la interrelación entre estos dos polos resulta la tesis esencial de la teoría de Ortega, siendo la que la distancia plenamente del determinismo histórico, que considera al yo como un mero objeto de la historia. En definitiva, la existencia de una frontera intelectual entre Ortega y Paz podrá justificarse si y solo si se demuestra la partida de un mismo marco teórico por parte de ambos, el cual debe estar construido en torno a los conceptos dialécticos de identidad y circunstancia.

Paz, al identificar al mexicano en particular y al ser humano en general con su circunstancia, está aplicando exactamente la misma propuesta teórico-filosófica que Ortega. Es evidente que existe una correspondencia entre el lema “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” presente en *Meditaciones del Quijote* y la siguiente declaración de

Paz en “Vuelta a *El laberinto de la soledad*” (1975): “uno mismo es las circunstancias históricas [...]. Es decir, que el hombre no solamente es un objeto o un sujeto de la historia, sino que él mismo es la historia, los cambios. [...] Hay una continua interacción”.¹¹⁵ En esta cita, Paz logra anular la oposición entre sujeto y objeto, al afirmar que el hombre no es ni lo uno ni lo otro, sino los dos a un tiempo.

Observábamos que Ortega y Gasset realizaba un movimiento de ida y vuelta en el que el yo es un agente activo en su relación con la circunstancia, de modo que existe una retroalimentación entre ambos conceptos.¹¹⁶ Esta tesis permitió la ruptura total con la consideración del yo como un ente pasivo de la historia, únicamente destinado a recibir los efectos de la misma; pero también superó el estancamiento en el sujeto que, desde Kant, había dejado en segundo lugar al objeto.¹¹⁷ Paz también percibe que, al modificarse uno de los dos polos, el otro también experimentará un cambio. El hombre no debe mantenerse impasible ante la historia, pues su acción puede modularla y, consecuentemente, también cambiará su propia identidad. Es inevitable no encontrar en la siguiente cita una clara referencia a la teoría de Ortega: “El mexicano, como todos los hombres, al servirse de las circunstancias las convierte en materia

¹¹⁵ Paz, “Vuelta...”, *op. cit.*, p. 327.

¹¹⁶ En *¿Qué es filosofía?* (1957), utilizando la palabra *mundo* como sinónimo, explicará así esta misma equivalencia que Paz defiende entre el yo y la circunstancia: “vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo [...], es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas”. En *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente / Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 187

¹¹⁷ *Vid.* Sergio Rábade Romeo, “Kant, Ortega, y la posesión de una filosofía”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 1992, núm. extra homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, pp. 109-125. Disponible en línea <revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM9292220109A/17484> (Consulta: 04/03/2019).

Aunque volveremos sobre ello, adelantamos que esta superación de contrarios puede igualarse a la realizada con los términos de vida y cultura que buscaba el perspectivismo. *Vid.* José Emilio Esteban Enguita, “Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*”, en *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 5. Anexo en CD: Comunicaciones.

plástica y se funde en ellas”.¹¹⁸ Aunque se le haya pasado por alto a la crítica, aquí se halla una obvia defensa por parte de Paz de la aplicación de la teoría de la circunstancia para el entendimiento de la propia identidad, ya sea esta individual o nacional.

Es decir, para ambos intelectuales, la definición del yo pasa necesariamente por la definición de la circunstancia y viceversa. Paz es un auténtico continuador de la teoría de la circunstancia y, por lo tanto, no escapa en ningún momento del contacto con la línea fronteriza que lo convierte en un indudable receptor de Ortega. Si la frontera puede entenderse como una línea que distingue dos entidades pero al mismo tiempo las comunica, este concepto define de forma eficaz la relación de Paz con su predecesor. Carece de sentido para ambos separar al individuo y la historia, pues las circunstancias solo son tales en cuanto afectan a un yo; y el yo no puede jamás consistir en un ente abstracto e ideal, sino que siempre vive y es conforme a unas circunstancias. Esto se vinculará, como veremos en el último capítulo, con la teoría de la razón vital y del perspectivismo en Ortega.

De este modo, para Paz se trata de una condición de esencia del hombre; y, por lo tanto, también el mexicano forma parte de esta naturaleza, dándose así una conexión entre la particularidad y la universalidad. Es la razón por la que en *El laberinto de la soledad* (1950) insiste en la retroacción entre el individuo y la circunstancia, porque precisamente la tesis que va a intentar demostrar es que la categoría que hoy día define al mexicano, la soledad, es consecuencia directa de la peculiar historia del país. Es exactamente el mismo procedimiento que encontramos en *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset: en la meditación preliminar, el pensador defiende su propuesta metodológica, la teoría de la circunstancia; y aunque nunca haya

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

completado las meditaciones, anuncia desde un inicio cómo este aparato filosófico le servirá para explicar el problema de su nación y realizar “experimentos de nueva España”.¹¹⁹ En *España invertebrada* (1921) aplica este método para llegar a la conclusión de que, por su pasado histórico, España es una nación sin formar, por lo que diagnostica su necesaria europeización para escapar de su situación embrionaria.

1.1. Crítica al concepto del ‘genio de los pueblos’: defensa de la posibilidad de decidir el ser

En el primer capítulo explicábamos que Ortega, si bien sigue la senda de análisis del “problema de España”, que ya fue tema capital para la Generación del 98, se aparta de dicho grupo por su crítica a la *Völkerpsychologie*. Para el filósofo, la identidad no puede considerarse una esencia, sino una entidad que muda sus características con el tiempo. Así mismo, huye de ese determinismo histórico que reduce al yo a un receptáculo pasivo de las circunstancias. Paz también impone de manera explícita una clara distancia con respecto a la *Völkergeist*, pues concuerda con Ortega en que el carácter de una nación, que no espíritu, se modifica con la historia: “eso que llaman el ‘genio de los pueblos’ solo es un complejo de reacciones ante un estímulo dado; frente a circunstancias diversas, las respuestas pueden variar y con ellas el carácter nacional, que se pretendía inmutable”.¹²⁰ Argumentar que los sucesos históricos han ido configurando la identidad a lo largo del tiempo pecaría del mismo determinismo rancio que ya repelía a Ortega. Son muy reveladoras en este sentido las siguientes palabras del mexicano:

La historia contemporánea invalida la creencia en el hombre como una criatura capaz de ser modificada esencialmente por estos o aquellos instrumentos pedagógicos o sociales. El hombre no es solamente fruto de la historia y de las fuerzas que la mueven, como se pretende ahora; tampoco

¹¹⁹ Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 89.

¹²⁰ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 11.

la historia es el resultado de la sola voluntad humana [...]. El hombre, me parece, no está en la historia: es historia.¹²¹

En consecuencia, la circunstancia nunca anula del todo la capacidad de decisión del individuo, pero sí selecciona ciertas vías electivas, lo que supone la eliminación de otras. Por eso Ortega sintetizaba así los contrarios de condición y posibilidad: “Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos”.¹²² Por su parte, Paz no niega que la historia puede operar sobre el individuo, pero esta acción nunca llegará hasta el punto de un inmovilismo fatalista. El Nobel no solo funde dichos opuestos, sino que lo hace, muy sintomáticamente, en su artículo dedicado al propio Ortega, por lo que se demuestra la existencia de una frontera intelectual directa construida a través de una concepción compartida del hombre y de la historia: “*La historia es nuestra condición y nuestra libertad*: es aquello en que estamos y aquello que hacemos”.¹²³ No solo aquí encontramos una síntesis de dichos contrarios, ya que en *El mono gramático* (1974) vuelven a aparecer sustituidos por la relación sinónima de *fijeza-cambio*:

La fijeza es siempre momentánea. Es un equilibrio, a un tiempo precario y perfecto, que dura lo que dura un instante: basta una vibración de la luz [...] para que el pacto de quietud se rompa y se desencadene la serie de las metamorfosis. Cada metamorfosis, a su vez, es otro momento de fijeza al que sucede una nueva alteración y otro insólito equilibrio. Sí, nadie está solo y cada cambio aquí provoca otro cambio allá. Nada está solo y nada es sólido: el cambio se resuelve en fijezas que son

¹²¹ *Ibid.*, p. 28.

¹²² Ortega, *¿Qué es...?*, *op. cit.*, p. 206. También se encuentra en “[I]a vida de un hombre, cualquiera sea su punto social y su oficio, es una lucha por realizar su personal vocación en medio del mundo, según sea este el tiempo de su nacimiento”. “Juan Vives y su mundo”, OC, IX, p. 509.

En otro texto, la dicotomía será reformulada en la de espectáculo-experimento: “[E]sto debe ser la vida de cada cual: a la vez un armonioso espectáculo y un valiente experimento.” Ortega, “Azorín o primores de lo vulgar”, OC, II, p. 295.

¹²³ Paz, “Ortega...”, *op. cit.*, pp. 103-104. El resaltado es nuestro.

Como entendió Eduardo Armenteros Cuatango, el hombre no sería tanto el ente con facultad de conocimiento, sino con la tarea impuesta de este. En *El pragmatismo de Ortega. Una “impronta” de su filosofía*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 2004, p. 194. Disponible en <unav.es/gep/TesisDoctorales/TesisEARmenteros.pdf> (Consulta: 05/04/2020).

acuerdos momentáneos. ¿Debo decir que la forma del cambio es la fijeza o, más exactamente, que el cambio es una incesante búsqueda de fijeza?¹²⁴

Desde este pensamiento, se insiste reiteradamente en *El laberinto de la soledad* en cómo el análisis del pasado puede ayudar a entender el presente, pero esto no debe implicar una mirada estancada en la nostalgia ni en la resignación. Es exactamente lo mismo que manifestaba Ortega, quien también rechazaba el existencialismo en su estado más estoico e inamovible promovido por la Generación del 98. Paz comparte la misma voluntad que el filósofo español a favor de la reforma y la acción:

En suma, la historia podrá esclarecer el origen de muchos de nuestros fantasmas, pero no los disipará. Solo nosotros podemos enfrentarnos a ellos. O dicho de otro modo: la historia nos ayuda a comprender ciertos rasgos de nuestro carácter, a condición de que seamos capaces de aislarlos y denunciarlos previamente. Nosotros somos los únicos que podemos contestar a las preguntas que nos hacen la realidad y nuestro propio ser.¹²⁵

Paz explica que, en un primer momento, el yo debe analizar sus circunstancias, pero aquí no acaba su tarea: debe *salvarlas*, al decir de Ortega, si quiere cambiar su proyecto de vida. Tampoco el yo paciano, ya sea individual o social, es una entidad monolítica o una idea platónica, sino que está destinado a cambiar y, sobre todo, debería estarlo a *decidir cambiar*. Por eso, en su supresión de la oposición entre fijeza y cambio, Paz concluirá en *El mono gramático*: “La sabiduría no está ni en la fijeza ni en el cambio, sino en la dialéctica entre ellos. Constante ir y venir: la sabiduría está en lo instantáneo. Es el tránsito”.¹²⁶ Ortega ya afirmaba que el yo tiene que saber a qué atenerse, y que tiene que hacer equivaler su hacer con su quehacer: “Vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, de resolverse a *serlo*. *Tenemos*, queramos o no, que realizar nuestro

¹²⁴ Paz, *El mono gramático*, Seix Barral, Barcelona, 1979, p. 513.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹²⁶ Paz, *El mono...*, *op. cit.*, p. 513.

«personaje», nuestra vocación, nuestro programa vital”.¹²⁷ En el último capítulo veremos cómo conecta esta doctrina con su definición de generación,¹²⁸ también tomada por Paz.

De esta manera, resultan fácilmente rebatibles ciertos estudios que insertan a Ortega y Paz en la tarea del análisis del genio de los pueblos, que sería tema capital de algunos integrantes de la Generación del 98 como Azorín o Unamuno. Por ejemplo, Enrico Mario Santí califica a Ortega de noventaiochista por este motivo; y lo que es más importante, lo hace en su propia “Introducción” a *El laberinto de la soledad*, por lo que también viene a empañar a Paz del mismo prejuicio.¹²⁹ Jorge E. Brenna llega a comparar a Unamuno y Paz apoyándose en que su reflexión del ser nacional “ha adoptado tintes dramáticos y trágicos”.¹³⁰ Es evidente que en nuestros dos autores se dan unas buenas dosis de pesimismo a la hora de juzgar la identidad nacional. Sin embargo, debemos insistir en que la coherente aplicación de la teoría de la circunstancia exime su obra de esa tendencia auténticamente fatalista que sí se adueñaría de la obra de Unamuno.

Llegados a este punto de la explicación, ya ni siquiera es necesario recurrir al marbete de la Generación del 14 para vislumbrar que Ortega no es partícipe del tratamiento noventaiochista del mal de España; la aceptación de que compartan la misma preocupación temática no debería dejar en segundo plano su discordante método de acercamiento a esta. En este sentido, la frontera intelectual entre Ortega y Paz también define su contacto directo, así como su separación de otros intelectuales igualmente interesados en la construcción de la nacionalidad, como Unamuno.

¹²⁷ Ortega, “Carta a un alemán: pidiendo un Goethe desde dentro...”, O.C., IV, pág. 415.

¹²⁸ Jesús Mosterín, “Ortega y la sabiduría”, *Teorema*, 1983, vol. XIII/3-4, p. 428. Disponible en <[jstor.org/stable/43046114?seq=1#page_scan_tab_contents](https://www.jstor.org/stable/43046114?seq=1#page_scan_tab_contents)> (Consulta: 24/09/2019).

¹²⁹ Enrico Mario Santí, “Introducción”, en *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 13.

¹³⁰ Jorge E. Brenna, “Unamuno y Octavio Paz: dos atípicas meditaciones sobre la modernidad”, *Estudios Políticos*, septiembre-diciembre 2018, n. 45, p. 174. Disponible en <revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37350> (Consulta: 15/09/2019).

Con el vasco solo tendría, al menos en este sentido, similitudes basadas por la elección de un tema común, que sería el problema nacional, pero seguirían desvinculados tajantemente por su divergente método de análisis.

Al contrario del parecer de estos críticos, aquí defendemos la existencia de un Paz que difiere de esa visión fatalista de la mexicanidad que comúnmente se le adjudica, pues hace explícita la posibilidad de salvación del yo y la circunstancia que ya movía a Ortega. En *El laberinto de la soledad* aparecen ciertas notas esperanzadoras que anuncian la posibilidad de superar la condición de esa orfandad histórica del mexicano que todavía tiene peso en su psicología y cultura: “En cada hombre late la posibilidad de ser o, más exactamente, *de volver a ser, otro hombre*”;¹³¹ es decir, el yo puede decidir convertirse en actor –es decir, en agente activo– de su propia vida, de su circunstancia. Esto relativiza el discurso trágico que ha sido tradicionalmente atribuido al mexicano. Sus palabras recuerdan poderosamente a la caracterización del héroe en *Meditaciones del Quijote*, ese hombre que no se resigna a ser un simple producto de un ineludible *fatum*:

Es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición, y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos imponga unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad. [...] [S]e *elige uno a sí mismo entre muchos posibles “sí mismos”*.¹³²

Es decir, tanto Paz como Ortega insisten en la capacidad y deber de elección del hombre, por lo que se alejan del pensamiento determinista, que catalogaba al yo como una esencia marcada para siempre por un destino histórico inevitable. Nuestros autores nunca caen en una ingenua creencia

¹³¹ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 31.

¹³² Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 160.

de una capacidad de acceso del yo a una serie infinita de posibilidades; pero sí advierten su tarea ontológica, es decir, su deber de decidir ser él mismo y en qué clase de *sí mismo* convertirse. Por eso Nel Rodríguez Rial resume el héroe orteguiano con una comparación con la máxima pindárica de “Llegar a ser el que eres”,¹³³ ambición que encaja perfectamente con la que Paz desea para el yo individual y nacional.

2. Definiciones del yo y la circunstancia

2.1. La identidad como presente continuo

En plena consonancia con la síntesis de los contrarios de condición y posibilidad que, como hemos visto, ambos efectúan explícitamente, ese “imperativo supremo de perfectividad ontológica”,¹³⁴ como califica Rodríguez Rial la moral del héroe orteguiano, escapa también del idealismo, que Ortega criticaba de inoperante, así como del materialismo más hueco. Así, Ortega realiza una superación dialéctica del idealismo y del materialismo, a través de su filosofía de la razón vital: el idealismo solo es importante en tanto conecta con el yo y en tanto que influye en su proyecto de vida. Por eso conceptualiza la vida como un drama, un continuo acontecer y por lo mismo, una continua posibilidad de configuración de nuestra circunstancia:

El hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa [...] estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o [...] ser por esencia drama. Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo [...] Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo único e intransferible que es.¹³⁵

¹³³ Nel Rodríguez Rial, “*Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset o ‘experimentos de nueva España’”, *Dia-crítica*, 2005, n. 19/1, p. 14. Disponible en <ahf-filosofia.es/biblio/biblio.htm> (Consulta: 01/09/2019).

¹³⁴ Ídem.

¹³⁵ Ortega, *Ensimismamiento y Alteración*, O.C. V, p. 77.

La moral que reclaman ambos para ese yo auténtico es, ante todo, realista.¹³⁶ La atención siempre presente hacia la circunstancia aparta del superhombre al héroe orteguiano y a esa posibilidad de volver a ser otro hombre sobre la que escribía Paz. Dicho concepto nietzscheano está vinculado con un “idealismo paroxístico sobre el que trata de alzarse, mientras que el hombre de Ortega no tiene reparo en reconocer sus límites”, al decir de Diego Alonso Picarzo.¹³⁷

En ambos autores este reconocimiento no debe reducirse a una simple aceptación de sus circunstancias, sino que es más bien un examen atento y cuidadoso de estas, elaborando un auténtico “ensayo de interpretación histórica”,¹³⁸ tal como definiría el propio Paz *El laberinto...* De hecho, él mismo afirma que esta característica de su obra es la que la separa de otras de temática similar, como la de Samuel Ramos: “Él se detiene en la psicología; en mi caso, la psicología no es sino un camino para llegar a la crítica moral e histórica”.¹³⁹ Si se entiende la vida como drama, como un presente continuo, entonces la necesidad de interpretación de la circunstancia también debe ser ininterrumpida. Si el yo es un estarse aconteciendo, este gerundio se da desde unas circunstancias concretas, que modelan la realidad del individuo y su percepción de esta. Por lo tanto, el raciovitalismo orteguiano es inseparable de la teoría del perspectivismo, por más que se les haya querido considerar en etapas distintas en la producción filosófica de

¹³⁶ Diego Alonso Picarzo Jiménez, “Ortega y la moral del héroe cotidiano”, en *Ortega en pasado y en futuro...*, (anexo en CD), *op. cit.*, p. 10.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁸ Paz, “Vuelta”, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 325.

¹³⁹ *Ídem.*

Ortega.¹⁴⁰ De nuevo, la frontera intelectual adquiere mayor fuerza en su sentido directo que indirecto, ya que Paz se muestra más cercano al marco teórico orteguiano que a Ramos.¹⁴¹

Octavio Paz no calificará la vida como drama, pero llevará más lejos dicha condición del yo como un continuo *estar haciéndose*. Para Ramón Xirau, Paz vuelve plenamente equivalentes la poesía y la vida. Si la poesía es ritmo, entendido este como una sucesión, entonces, “más que una manifestación del tiempo, el ritmo es una manifestación de lo que Octavio Paz designa con la palabra ‘temporalidad’, es decir, la sustancia misma del tiempo que, en realidad, ‘somos nosotros mismos’”.¹⁴² No encontramos muy distantes los conceptos de drama orteguiano y de la temporalidad paciana tal y como los aplican dichos autores para definir la identidad: ambos sustantivos han sido conscientemente seleccionados para recalcar que la única esencia, lo único verdaderamente inamovible e incambiable del yo es, paradójicamente, el cambio, es decir, ser siempre un presente continuo: por eso Paz expresaba que “[l]uchar contra el mal es luchar contra nosotros mismos. Y ese es el sentido de la historia”¹⁴³. O, en palabras de Ortega, el yo es lo que no es todavía: “[S]i nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser —por tanto, el futuro. [...] No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese

¹⁴⁰ Vid. José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Madrid, 1973.

¹⁴¹ Si bien es cierto que Leopoldo Zea es, quizá, el más cercano en estos aspectos, como hemos anotado puntualmente en el capítulo anterior.

¹⁴² Xirau, *op. cit.*, p. 93.

¹⁴³ Paz, *Itinerario*, O.C., VI, p. 66.

futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.”¹⁴⁴ En definitiva, para ambos autores el yo es temporalidad, continuidad, historia.

Comentábamos que toda la obra de Ortega, a través del perspectivismo, realiza una superación del idealismo y del materialismo o relativismo: “cada hombre tiene una misión de verdad”,¹⁴⁵ llegará a afirmar. Pero esta solución dialéctica es incluso más visible en la producción paciana:¹⁴⁶ la poesía es un producto histórico, en tanto nace en un tiempo determinado; pero es, al mismo tiempo, ahistórica, en tanto conecta con el mito, con ese yo que aún no estaba escindido con el todo. Este perspectivismo paciano en el que el ritmo de la poesía es “visión del mundo”,¹⁴⁷ es igualmente válido para el entendimiento del yo que este propone. Así, en *Pasado en claro*, encontramos:

Ser tiempo es la condena, nuestra pena es la historia.
Pero también es el lugar de prueba:
reconocer el borrón de sangre
del lienzo de Verónica la cara
del otro –siempre el otro es nuestra víctima.
Túneles, galerías de la historia
¿sólo la muerte es puerta de salida?
El escape, quizás es hacia dentro.¹⁴⁸

Octavio Paz afirma que el ritmo y nosotros mismos somos presente eterno,¹⁴⁹ un puro estar aconteciendo. No obstante, es también en su particular consideración donde radica la diferencia capital con el perspectivismo Ortega: el yo alcanza su completud al elevarse sobre la

¹⁴⁴ Ortega, *¿Qué es...?*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁴⁵ Ortega, “Verdad y perspectiva”, *El Espectador*; vol. I, Revista de Occidente/El Arquero, Madrid, [1916] 1975, p. 19. Disponible en ed. electrónica de José Luis Gómez-Martínez, <ensayistas.org/antologia/XXE/ortega/> (Consulta: 20/09/2019).

¹⁴⁶ Recordemos que Xirau llega incluso a criticar la separación tajante del género ensayístico y poético en Paz, *op. cit.*, p. 89.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴⁸ Paz, *Pasado en claro*, FCE, México, 2018, p. 245.

¹⁴⁹ Xirau, *op. cit.*, p. 93.

circunstancia, al volverse plenamente ahistórico. Estos momentos de sensación de eternidad duran apenas unos instantes,¹⁵⁰ pero ya demuestran que para Paz el encuentro con el otro, por su unión de los contrarios, puede llegar a permitir ese “escape” del que hablan los versos anteriores, aparte de la muerte.

Ortega, más coherente con su teoría, nunca considerará como real la posibilidad de que el yo pueda abandonar su circunstancia, ni que se asimile totalmente al otro como sí sucede con la analogía paciana, aunque sí visualizaba cómo la suma de todas las perspectivas daría lugar a la Verdad, pero como una suposición únicamente teórica. Precisamente, Paz lamenta en su artículo “José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué” la ausencia en la obra orteguiana del acercamiento a la metafísica, por este mismo férreo compromiso con el análisis de la circunstancia histórica. Su insistencia en la teoría de la circunstancia como una actividad pragmática que ayudaría al individuo a rastrear sus posibilidades reales de salvación, lo alejaría de la creencia en ese intento de comunión con el Todo, que permitiría la anhelada completud del yo:¹⁵¹ “A la filosofía de Ortega y Gasset me temo, le faltó el peso, la gravedad, la muerte.”¹⁵² A continuación añadirá:

Tal vez podría argüirse que el pensamiento de Ortega y Gasset nos libera de la adoración de las estrellas, es decir, de la red de la metafísica; las ideas no están en ningún cielo mental: nosotros las hemos inventado con nuestros pensamientos. [...] Pero esto es, justamente, lo que echo de menos en su obra: no hay otra orilla, no hay otro lado. El raciovitalismo es un solipsismo, un callejón sin salida.¹⁵³

Creemos que, llegados a este punto, esta frontera intelectual entre las configuraciones de la identidad de nuestros autores ya no como un hecho –lo que de nuevo significa en ambos el

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵¹ Ortega, sin embargo, sí creará en una unión fraternal de los individuos, a través de su concepto de prójimo, como se expone enseguida en este mismo capítulo.

¹⁵² Paz, “José Ortega...”, *op. cit.*, p. 104.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 106.

rechazo de la tesis del determinismo histórico— sino como un *hacerse* queda demostrada. Paz se apoya en la teoría de la circunstancia, pero también se da cuenta de que esta misma anticipa sus propios límites, en su vaticinio de la imposibilidad de escapar de la propia perspectiva de forma total: aunque podamos salvar nuestra circunstancia, esta nunca dejará de tener su peso en la definición y, por lo tanto, en la limitación del yo.

Por consiguiente, esto no significa que Paz termine rechazando la teoría de la circunstancia, sino que una vez asimilada y aplicada, busca ir más allá de la misma para superar absolutamente todas las limitaciones que esta impone sobre el hombre. El yo, tal como lo entiende Paz, es capaz de huir en ciertos momentos clave —y siempre efímeros— de esa circunstancia que lo somete a la incompletud. Solo así podrá cumplir con ese imperativo de perfectividad ontológica que, como comentábamos anteriormente, mueve a ambos autores en su definición de la identidad. Aquí ancla la denotación de ‘linde’ de nuestra frontera: Paz recibe un marco teórico al que modificará ciertas implicaciones que, sin embargo, nunca afectarán a la esencia o núcleo de este.

Quizá pudiera objetarse que, por estas divergencias, Paz quizá no acceda a esta definición de la identidad a través de Ortega. Será lugar común atribuir el origen de esta cosmovisión a sus años en la India, primero en 1951 y luego en 1962 y durante seis años,¹⁵⁴ sujetándose a la siguiente cita de *Vislumbres de la India* (1995): “mi educación india duró varios años y no fue meramente libresca. Aunque estuvo lejos de ser completa —temo haberme quedado en los rudimentos— me ha marcado hondamente. Ha sido una educación sentimental, artística y

¹⁵⁴ *Vid.* Anil Dhingra, “La India en la obra de Octavio Paz. Algunas reflexiones”, *Actas XIV Congreso AIH*, vol. IV, p. 161. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_4_021.pdf> (Consulta: 23/11/2019).

espiritual. Su influencia puede verse en mis poemas, en mis escritos en prosa y en mi vida misma”.¹⁵⁵

Aquí defendemos que esta vivencia solo vendría a reforzar esta construcción de la identidad que Paz ya defendía desde tiempo atrás, como muestra nuestro recorrido. En apoyo de nuestra tesis, el propio Paz anuncia implícitamente en el mismo artículo que dedica a Ortega que su idea del yo como un presente eterno bebe del español. Después de sentenciar cómo él “nos enseñó a pensar y nos hizo hablar, ya que no con nosotros mismos, con nuestra historia hispanoamericana”,¹⁵⁶ remite a que su filosofía le hizo entender que la conexión entre el yo y la circunstancia es “más que diálogo, interacción”, lo que rememora las citas de *El laberinto* que exponíamos previamente. Lo interesante es que después de haber resumido su teoría, concluirá:

El hombre es el ser que continuamente se hace y se rehace. El gran invento del hombre son los hombres.

Visión prometeica y también trágica: si somos un perpetuo hacernos, somos un eterno recomienzo. No hay descanso: fin y comienzo son lo mismo. Tampoco hay naturaleza humana: el hombre no es algo dado sino algo que se hace y se inventa. Desde el principio del principio, lanzado fuera de sí y fuera de la naturaleza, es un ser en vilo: todas sus creencias –lo que llamamos cultura e historia– no son sino artificios para seguir suspendido en el aire y no recaer en la inercia animal de antes del principio.¹⁵⁷

Así, Paz reconoce que aprendió de Ortega la posibilidad y deber del hombre de decidir su propia identidad. Ambos autores, en consecuencia, exhiben dos pasos en la salvación de la circunstancia: primero, el ejercicio de conocimiento de esta, que también debe recaer sobre la identidad del propio intérprete; en segundo lugar, la decisión consciente y crítica de la necesaria modificación de ambos polos.

¹⁵⁵ Paz, *Vislumbres de la India*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 1997, p. 30.

¹⁵⁶ Paz, “José Ortega...”; *op. cit.*, p. 103.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 103-104.

Reservamos esta cita para este momento porque abstrae toda la comparativa realizada hasta ahora y también nos sirve para hilar con el siguiente apartado. Para Ortega y para Paz, la idea de la vida como un *estarse haciendo* o como un *continuum* está estrechamente conectada con la circunstancia como caída, que explicamos a continuación. A su vez, ya demuestra cómo si el yo cae en una circunstancia determinada, esta se va a basar en una cultura específica, entendida esta como algo temporal y cambiante. En definitiva, el mismo Paz demuestra cómo esta idea del yo escindido e histórico, definido como presente continuo, puede explicarse perfectamente a través de la existencia de una frontera intelectual que explica una interiorización original y personal –y por lo tanto, presentando ciertas separaciones– de la teoría de la circunstancia orteguiana.

2.2. *La circunstancia como caída: incompletud del yo y otredad*

La circunstancia del yo es, precisamente, la que causará la división entre lo Uno y lo Otro y, por lo tanto, la sensación de ruptura del yo. Aquí proponemos analizar cómo la teoría de la circunstancia está plenamente enlazada con la concepción del yo, tanto orteguiana como paciana, como un sujeto incompleto, siendo este un acercamiento un tanto novedoso en cuanto al estudio de la escisión del yo paciano. Es conocido el discurso de Octavio Paz de cómo el yo se siente roto e incompleto por su llegada al mundo terrenal. La corrupción que ocasiona dicha caída impide al individuo su plenitud ontológica, provocando en él un sentimiento de honda melancolía por el abandono de su inocencia originaria, al decir de Xirau.¹⁵⁸

Para Paz, la única solución posible es la unión de los contrarios, posible en la poesía y en el amor, como se observa en “Piedra de sol” (1957): “el mundo ya es visible por tu cuerpo, / es transparente por tu transparencia.” Es por eso que en Paz ese presente eterno se caracteriza como

¹⁵⁸ Xirau, *op. cit.*, p. 96.

una presencia amada.¹⁵⁹ La clave está de nuevo en los versos de “Pasado en claro” que hemos citado previamente: siendo el origen del yo ahistórico, se siente prisionero de la historia; su única salvación es la comunión con el otro y así ambos serán solo Uno. La circunstancia como una caída a la historia también está presente en los siguientes versos del mismo poema:

el pozo
donde desde el principio un niño
está cayendo, el pozo donde cuento
lo que tardo en caer desde el principio,
el pozo de la cuenta de mi cuento
por donde sube el agua y baja
mi sombra.¹⁶⁰

Adolfo Castañón afirma que en “Pasado en claro” se refleja “una edad remota en el tiempo: la escena primaria y primera de ese niño que asiste de asombro en asombro a su desdoblamiento en adolescente, por virtud de la aparición de esas fuerzas que son las de la sexualidad y la muerte”.¹⁶¹ Para Paz, en consecuencia, el yo comienza a saberse escindido, anclado en esa circunstancia que lo vuelve un otro, al entrar en la adolescencia; luego veremos cómo esta misma idea se corresponde con su concepción de la idiosincrasia mexicana. Esta metáfora de la circunstancia como una caída en un pozo aparece también en Ortega: “¿por qué no prueba [el español], digo, a adoptar una actitud radicalmente distinta y ensaya su vida al tratamiento de la esperanza y hace gimnasia para creer en algo? ¡Es tan fácil! Basta con abrirse un poco al prójimo, al contorno, al universo hacerse poroso, rompiendo el hermetismo de sí propio donde vive encarcelado el español como en un pozo—”.¹⁶²

¹⁵⁹ Paz, *Conjunciones y disyunciones*, apud. Xirau, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶⁰ Paz, *Pasado en claro*, *op. cit.*, p. 300.

¹⁶¹ Adolfo Castañón, “Notas para la relectura de *Pasado en claro*. El poeta como revisor”, *Revista de la Universidad de México*, mayo 2008, n. 51, p. 24. Disponible en <revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/3095/0> (Consulta: 10/02/2020).

¹⁶² Ortega, “La estrangulación del don Juan”, O.C., V, *op. cit.*, p. 247.

También en “Himno entre ruinas” se manifiesta la ruptura del yo ante la historia. El propio Paz afirmaría “[I]a historia, en fin, es la conciencia de la destrucción: la poesía de la historia culmina siempre con un canto ante las ruinas”.¹⁶³ Como explica Anthony Stanton, también en este poema juega con la oposición de comunión y soledad, siendo las estrofas impares muestra de un “júbilo ante lo sagrado”, mientras que las pares están “atravesadas por sombras nocturnas, impotencia expresiva y angustia solipsista”.¹⁶⁴ De esta forma, se contraponen aquellos versos de fusión de los contrarios, como el que reza “Todo es dios” con “[e]l canto mexicano estalla en un carajo” o “[a]bajo, entre los hoyos, se arrastra un rebaño de hombres”; estos dos últimos apuntan indudablemente a la condena que resulta para el hombre estar sujeto al mundo y a la historia. Es necesario recordar que Paz, en *Los hijos del limo* (1975), establece esta imposibilidad de unión de lo Uno con lo Otro como compartida por todo hombre moderno: “hay un momento en que la correspondencia se rompe; hay una disonancia que se llama, en el poema: ironía, y en la vida: mortalidad. La poesía moderna es la conciencia de esa disonancia dentro de la analogía”.¹⁶⁵

Comparemos esta metáfora de la caída con la sensación de pérdida del propio ser dibujada en *En torno a Galileo* (1947). Si la circunstancia implica que el individuo solo tenga un acceso parcial al conocimiento de la realidad, entonces este sufrirá inevitablemente la desorientación e incompletud que implica ser un ente histórico:

Al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí me hacen “otro” (alter), me alteran y me confunden y me pierdo de vista a mí mismo. Ya no sé qué es lo que de verdad quiero, no quiero, siento o no siento, creo o no creo. Me pierdo “en” las cosas porque “me” pierdo a mí. La solución es encontrarse, volver a coincidir consigo.¹⁶⁶

¹⁶³ Paz, “Poesía e historia (*Laurel* y nosotros)”, O.C., II, p. 76.

¹⁶⁴ Anthony Stanton, “Lectura de Himno entre ruinas”, p. 333. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/17/aih_17_6_040.pdf> (Consulta: 15/01/201).

¹⁶⁵ Paz, *Los hijos del limo*, O.C., I, p. 149.

¹⁶⁶ Ortega, *En torno a Galileo*, Revista de Occidente / Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 110.

También aquí Ortega parece partícipe de ese pensamiento de que, por su perspectiva particular, el hombre solo tendrá acceso a una porción de realidad, lo que puede hacerle sentir melancolía por un acceso al Todo. Esta melancolía se suprime en su insistencia de que el individuo debe saber a qué atenerse con respecto a sus circunstancias: la circunstancia también puede ser motivo inicial de sensación de incompletud para el yo, pero precisamente su proyecto de vida debe basarse en saber atenerse a ella.

Ramón Xirau relaciona estas ideas con la experiencia de Paz en la India. No obstante, él mismo reconoce que estas referencias al sistema tántrico podrían encontrarse en “órficos, pitagóricos, neo-platónicos, gnósticos”,¹⁶⁷ o en el romanticismo, Nicolás de Cusa o Heráclito, así como **en** la filiación de Paz con el surrealismo.¹⁶⁸ Ya vimos que no es necesario recurrir a la cosmovisión de la India para explicar la idea del presente perpetuo en Paz sino que este queda perfectamente explicado por una personalísima aplicación de la teoría de la circunstancia orteguiana. Aquí sucede exactamente lo mismo: si bien esta sensación de epifanía recuerda al platónico desprendimiento del alma con respecto a su prisión carnal, tópico del que indudablemente beben nuestros autores, estas ideas pueden ser también entendidas como una consecuencia directa de la aplicación de la teoría de la circunstancia y del perspectivismo orteguiano.

Por otro lado, en Ortega también se anuncia que el amor es el mejor tratamiento para la salvación del yo tras su caída en el mundo circunstancial. Si el individuo debe atenerse a sus circunstancias para salvarse, dentro de estas se halla el otro, a veces conceptualizado como el *prójimo*. Proveniente del latín *proximus*, resalta la cercanía del yo con el otro, mas al tiempo

¹⁶⁷ Xirau, *op. cit.*, p. 126.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 98.

implica la incapacidad de identificación plena entre ambos entes: “La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiéndose las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta”.¹⁶⁹ Cada hombre, cada nación, desde su perspectiva particular, es capaz de asir una porción de realidad, aquella que encaje con su concepción de la vida, que en tanto única pero incompleta debe complementarse con las de los otros.

Pero esta comunión –siguiendo el vocabulario paciano– de dichas perspectivas, en la que el yo encontrará su completud, solo es totalmente posible en la teoría, pero no en la práctica. No obstante, Ortega también la dibuja como una unión de amantes, lo que recuerda la presencia amada paciana y, de forma explícita, el sentimiento de soledad del que hablará el mexicano:

Desde el fondo de radical soledad que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en ansia no menos radical de compañía y soledad. Cada hombre quisiera ser los otros y que los otros fueran él. Toda una serie de dimensiones de nuestra vida se compone de férvidos ensayos para romper la soledad que somos y fundirnos en un ser con otros. Entre ellos, el más radical ensayo para evadirnos de nuestra soledad es el famoso amor. Se quiere a otro en la medida en que, además de ser uno lo que es, se quiere también ser el otro [...].¹⁷⁰

De hecho, el Ortega de *El tema de nuestro tiempo* convierte la unión de amado y amada en una metáfora de la fusión que el perspectivismo consigue realizar de la vida y la cultura. Ortega sigue el discurso tradicional en el que la mujer simboliza el vitalismo, mientras que el hombre sería la razón. Sin embargo, al mismo tiempo revierte el tópico al dar más peso a la vida sobre la cultura: “La razón es sólo una forma y función de la vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio”.¹⁷¹

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 149.

¹⁷⁰ Ortega, *En torno a Galileo, op. cit.*, p. 81.

¹⁷¹ Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, Austral, Barcelona, 2010, p. 131.

José Esteban Enguita explica que los términos opositivos en Ortega siempre guardan su paradójica filiación: Eva engloba a Adán, o la vida engloba la cultura.¹⁷² En consecuencia, el propio raciovitalismo orteguiano lleva implícita la necesidad de intento de comunión de los contrarios. Ya en el primer capítulo veíamos cómo Ortega critica el relativismo a través de su teoría del perspectivismo. Pero, a diferencia de Paz, insistimos, Ortega niega la posibilidad de esta fusión completa, por lo que la única solución práctica es estrechar la cercanía entre los hombres lo máximo posible. El mismo crítico lo explica así:

Si el sujeto y objeto están demasiado próximos, uno acaba devorando o anulando al otro, como han mostrado el idealismo y realismo epistemológicos; si están demasiado lejanos, el conocimiento es imposible al no existir comunicación entre ellos. La distancia adecuada entre ambos términos es de nuevo, para Ortega, una cuestión de perspectiva: su perspectivismo pretende precisamente encontrar esa distancia.¹⁷³

De esta manera, la consideración de una unión posible de los opuestos solo se daría en Paz.¹⁷⁴ Sea como fuere, defendemos que en ambos casos el deseo por esta unión viene dado por esa caída a la historicidad que formulan ambos autores. En definitiva, en ambos se trata el tema de la comunión, definido como una unión amorosa, como la salvación de la otredad del yo. Por eso nuestro concepto metodológico de frontera, entendida a un tiempo como linde y contacto, al recibir la idea de cercanía y separación inherente al concepto orteguiano de prójimo, abstrae las

¹⁷² Esteban Enguita, *op. cit.*, p. 3.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷⁴ De hecho, llega a proponer el término de analogía para esta comunión de lo Uno y lo Otro. Este mecanismo no se apoya en una supresión ingenua y simplista de las divergencias entre ambos polos; al contrario, esas diferencias estarán siempre en primer plano, siendo lo Uno una metáfora de lo Otro o viceversa: tal vez lo Uno no sea lo Otro en el sentido de la equivalencia de una ecuación, pero sí están unidos a través de un *como*:

La analogía es la ciencia de las correspondencias. Sólo que es una ciencia que no vive sino gracias a las diferencias: precisamente porque esto *no es* aquello, es posible tender un puente entre esto y aquello. El puente es la palabra *como* o la palabra *es*: esto es *como* aquello, esto *es* aquello. El puente no suprime la distancia: es la mediación; tampoco anula las diferencias: establece una relación entre términos distintos. La analogía es la metáfora en que la alteridad se sueña unidad y la diferencia se proyecta ilusoriamente como identidad. Por la analogía el paisaje confuso de la pluralidad y la heterogeneidad se ordena y se vuelve inteligible; la analogía es la operación por medio de la que, gracias al juego de las semejanzas, aceptamos las diferencias.

Paz, *Los hijos del limo*, *op. cit.*, pp. 109-110.

tesis principales de la teoría de la circunstancia que buscamos rastrear en Paz. La frontera no solo explica la relación de tipo receptivo de nuestros autores, sino incluso su propia visión de la identidad: para Ortega, esta proximidad entre los hombres es la única salvación de la circunstancia a la que puede aspirarse de forma práctica; para Paz, esa proximidad no es suficiente y debe sustituirse por la plena equivalencia: el prójimo debe ser uno mismo.

Hemos visto que Ortega también diagnosticaba el amor, que vendría a fundir dos perspectivas individuales, como solución a esta incompletud. A su vez, la salvación de la circunstancia solo podría conseguirse a partir de la reflexión sobre esta; en definitiva, a través del razonamiento filosófico. De esta manera, se da una fusión de los contrarios de teoría y práctica,¹⁷⁵ ya que el análisis de la circunstancia tiene intenciones prácticas que involucran la unión del hombre con sus semejantes. La concepción de ambos autores de la labor de la literatura y del amor funcionan como sinónimos. Es curioso que Ramón Xirau estudie el concepto de comunión en Paz y que reconozca en él al autor que supo entrever la función cognoscitiva de la poesía, en tanto su labor principal radica en “una búsqueda a fondo de las raíces del hombre”¹⁷⁶ y en la unión de palabras irreconciliables en el discurso cotidiano de la lengua; pero que no haya hilado la equivalencia establecida por el mexicano entre los significados de comunión y conocimiento. Si la poesía plasma el anhelo de comunión, es porque el deseo de conocimiento es la integración de lo que nos es ajeno. En consecuencia, en Paz este acto de amor que representa la comunión también es extensible a la capacidad cognoscitiva del ser humano.

¹⁷⁵ El propio Ortega criticaba el pragmatismo ingenuo norteamericano, que reducía la filosofía a una mera “utilidad práctica” y que “suplantaba toda teoría”. En *¿Qué es filosofía?*, *op. cit.*, p. 36. Por eso aquí hemos optado por calificar dicha teoría de práctica y no de pragmática. No se trata tanto de la defensa de una participación igualitaria de teoría y práctica, sino de que la teoría tenga por sí misma un papel activo: una nueva síntesis de contrarios en el pensamiento de Ortega.

¹⁷⁶ Xirau, *op. cit.*, p. 90.

En paralelo, el madrileño llegará a definir el acto de interpretación como un acto de genuino amor: “considero que es la filosofía la ciencia general del amor”.¹⁷⁷ Es decir, el objetivo de la filosofía es el conocimiento de nuestra realidad, de nuestra circunstancia.¹⁷⁸ Como en Paz, el amor es un “deseo de perfección de lo amado”; es decir, un anhelo de completud. Por eso es que *Meditaciones del Quijote* se propone como una colección de “ensayos de amor intelectual”:¹⁷⁹ al parecer de Ortega, el odio es el gran problema de España, pues es lo que ha provocado la ignorancia de su circunstancia. El odio nos individualiza, mientras que el amor permite nuestra comunión con lo otro, una ligación o “ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de esta, que las funde con nosotros”.¹⁸⁰ Por lo tanto, amor, comunión y conocimiento son inseparables también en Ortega.

Si para Xirau, Paz es un verdadero poeta por haber comprendido que la labor principal de la poesía es el conocimiento –y recordemos que en este autor la separación entre ensayo y poesía no es práctica–, Ortega y Gasset también definiría su ensayística como una tarea interpretativa. En ambos casos, la función última de la literatura es la cognoscitiva. Lo más relevante es que el propio Paz ha hecho referencia a que dicha equivalencia entre literatura –en su caso, poesía– y conocimiento tan recurrente en su obra es en realidad debida a Ortega, que se incrementaría después de su reunión en Ginebra:

En un ensayo sobre Ortega y Gasset [se refiere a “José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué”, al que ya nos referimos en el apartado dos de este capítulo] recogido en *Hombres en su siglo* (1984)

¹⁷⁷ Ortega, *Meditaciones*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 48.

he referido mi conversación con el filósofo español. Apenas si es necesario repetir que poesía y pensamiento forman, para mí, un invisible pero muy real sistema de vasos comunicantes.¹⁸¹

La literatura, el conocimiento y el amor se basan, pues, en un mismo principio: el deseo de conexión con el otro. La noción de frontera advierte, incluso, sobre la imposibilidad de la fusión completa del amante y la amada, pues la frontera indica la separación de los dos entes, pese a su cercanía. Si bien en Paz su unión total es posible en ciertos momentos, también él, al igual que Ortega, reconoce que el yo debe mayormente resignarse a su escisión.

En definitiva, la metodología que permite el término de *frontera intelectual* desemboca, en este primer nivel, en un establecimiento de un gran número de conexiones entre Ortega y Gasset y Octavio Paz. Ha implicado un mayor rendimiento de las similitudes entre nuestros autores, pero sin dejar en el olvido las diferencias. Pero no solo explora esta relación en términos de recepción, sino que incluso abstrae la propia teoría sobre la conexión entre la identidad y la circunstancia presente tanto en Ortega como en Paz. La caída en la circunstancia provoca la particularidad del yo, lo que se encuentra sintetizado en nuestra idea de frontera: la separación implica la circunstancia concreta del yo; y el contacto, la escisión compartida por todos los hombres como resultado de dicha caída. El concepto, utilizado con fines metodológicos para llevar a cabo la labor comparativa entre ambos autores, ha resultado plenamente funcional para este objetivo particular de la tesis, pues el yo implica una frontera con el otro, en tanto dicha frontera significa, a un tiempo, cercanía y división. La supresión de la frontera, acto imposible para Ortega, alcanzable en solo ciertos instantes para Paz, elevaría al hombre de esa caída en la circunstancia y sumaría todas las perspectivas existentes, alcanzando así la anhelada completud: la comunión paciana.

¹⁸¹ Paz, “Carta a Pere Gimferrer”, *op. cit.*, p. 353.

A continuación, demostraremos cómo todas estas características se vuelcan en el desarrollo del concepto de nación de ambos autores, por lo que nuestra noción de frontera adquirirá entonces su significado más específico de límite de un territorio nacional. La aplicación de la teoría de la circunstancia en un contexto cultural y nacional distinto del español solo puede dar lugar a unas conclusiones diferentes a las que llegaría Ortega y Gasset, lo que es plenamente coherente con el perspectivismo: el yo solo podrá salvarse si interpreta su circunstancia, de la que forma parte la nacional. Por lo tanto, la interpretación que Paz realiza de su circunstancia no tiene por qué coincidir con los problemas de España sobre los que meditaba Ortega.

3. Un Octavio Paz raciovitalista: la aplicación del método de la razón histórica para el análisis de la identidad nacional

En el caso de Ortega y Gasset, ya ha sido apuntado este entendimiento de su teoría de la circunstancia como un programa de salvación que es funcional tanto para el yo en su sentido más amplio como el reducido a lo nacional. Harold C. Raley ya desarrollaba en 1971 cómo Ortega elaboraba el diagnóstico de la falta de europeización de España a través del sistema filosófico esbozado en *Mediaciones del Quijote*.¹⁸²

En cuanto a Paz, si bien insistimos en que solo hay antecedentes que apunten, de forma muy escueta, a la recepción del sistema filosófico de Ortega en el plano de construcción de la identidad nacional, en cambio sí existen críticos que apostaban por derrumbar el lugar común sobre la supuesta asistematicidad de su obra. Por ejemplo, Anthony Stanton percibió cómo en

¹⁸² Harold C. Raley, *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid, 1977. Siendo su primera versión: *Ortega y Gasset, the Philosopher of European Unity*, The University of Alabama Press, 1971.

Paz hay una relación analógica entre la nación y el individuo,¹⁸³ pero no la vincula con un marco filosófico orteguiano. Así mismo, explica cómo esta dialéctica de soledad y comunión que sufre el yo es vertida en la tesis principal de *El laberinto de la soledad*, funcionando como el esquema de la historia mexicana.¹⁸⁴

El propio Paz ya insistía en cómo lo dicho sobre el yo en sentido global aplica también para el yo histórico, sintetizando la aparente contradicción entre la universalidad y la particularidad de cada sujeto: “Cada situación histórica es única y cada una es una metáfora del hecho universal de ser hombres”,¹⁸⁵ afirmará en su prólogo a la obra de Jacques Lafaye. La caída en la circunstancia es para Paz lo que delimita la identidad entendida de forma amplia, en tanto ningún sujeto puede escapar de la historia; pero, al mismo tiempo, lo que define la circunstancia es ser intransferible y única: aquí es donde radicará el punto de vista particular sobre las cosas de cada identidad nacional, como recoge el perspectivismo. Es decir, lo que distingue a los individuos y las naciones entre sí es su circunstancia; y, paradójicamente, compartir el condicionamiento de esta es también lo que los vuelve semejantes. Por eso Paz afirmaba: “lo mexicano es, justamente, lo contrario del nacionalismo [...], lo Mexicano es una manera de ser hombre”.¹⁸⁶

En ese sentido, la definición de la historia es muy similar en ambos autores, siendo para ambos una disciplina separada de las científicas: su contacto con el hombre impide su idealismo,

¹⁸³ Anthony Stanton, *El río reflexivo: Poesía y ensayo en Octavio Paz (1931-1954)*, FCE, México, 2015, p. 228.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁸⁵ Paz, “Prefacio”, en Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, FCE, México, 1985, p. 24.

¹⁸⁶ Paz, *Primeras letras (1931-1943)*, Enrico Mario Santí (ed.), Seix Barral, Barcelona, 1988, p. 63.

la abstracción pura. Así, para Ortega el único método de pensamiento que proporciona alguna posibilidad de acierto en su estudio es la “razón histórica”, una aplicación de la teoría de la razón vital al estudio de la historia. La razón histórica permite que dicha disciplina supere dialécticamente los contrarios de idealismo y relativismo, de la misma manera que lo hace el propio hombre, como explica en *Historia como sistema* (1941):

La razón histórica es, pues, *ratio, logos*, rigoroso concepto. [...] Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. [...] Entendemos de la física la operación de análisis que ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. [...] La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el fierro de que proviene: ve cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y “facultades” [...], sino que muestra lo que el hombre hace con con esos instintos y facultades [...] que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir.¹⁸⁷

Paz, por su parte, coloca al historiador a medio camino del poeta y del científico a través de argumentos muy similares a los orteguianos:

La imaginación es la facultad que descubre las relaciones ocultas entre las cosas. No importa que en el caso del poeta se trate de fenómenos que pertenecen al mundo de la sensibilidad, en el del hombre de ciencia de hechos y procesos naturales, y en el del historiador de acontecimientos y personajes de las sociedades del pasado. En los tres el descubrimiento de las afinidades y repulsiones secretas vuelve visible lo invisible. Poetas, científicos e historiadores nos muestran el otro lado de las cosas, la faz escondida del lenguaje, la naturaleza o el pasado. Pero los resultados son distintos: el poeta produce metáforas; el científico leyes naturales [...] Entre ambos, el historiador. Su reino, como el del poeta, es el de los casos particulares y los hechos irrepetibles; al mismo tiempo, como el científico con los fenómenos naturales, el historiador opera con series de acontecimientos que intenta reducir, ya que no a especies y familias, a tendencias y corrientes.¹⁸⁸

Ortega defendía que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia”¹⁸⁹ y Paz expone las consecuencias de esta línea de pensamiento: “Si no es la metafísica sino la historia lo que define al hombre, habrá que desplazar la palabra *ser* del centro de nuestras preocupaciones y colocar en su lugar la palabra *entre*. El hombre [...] en el centro del tiempo, entre pasado y futuro: entre sus

¹⁸⁷ Ortega, *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, pp. 65-66.

¹⁸⁸ Paz, “Prefacio”, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸⁹ Ortega, *Historia...*, *op. cit.*, p. 51.

mitos y sus actos. Todas estas frases pueden reducirse a una: el hombre entre los hombres.”¹⁹⁰ Paz recupera la teoría de la razón vital en su definición del objetivo de la historia, ya que coincide en las conclusiones de la teoría de la circunstancia al defender que el ser humano no es una esencia, sino que paradójicamente solo se define por ser cambio, es decir, por no ostentar una definición atemporal.

En consecuencia, el estudio del hombre debe coincidir con el estudio de la historia: un estudio válido sobre esta debe siempre someterse a los condicionamientos de lo que es el hombre, y esto solo se consigue con el método de la razón vital. El análisis pormenorizado de la historia y, por tanto, de la circunstancia, permite descubrir al individuo dónde radica su posibilidad de salvación. Exactamente este es el procedimiento que encontramos tanto en *España invertebrada* como en *El laberinto de la soledad*, así como en otros textos de interpretación histórica de nuestros autores. En ambos ensayistas fue siempre patente la actitud pragmática de sus ideas, destinando sus teorías a la acción y nunca al inmovilismo. Paz, al insertar numerosas referencias a cómo la circunstancia y el yo mantienen una relación dialéctica, realiza el salto de un entendimiento en sentido abstracto de la retroalimentación entre la identidad y la circunstancia, hasta una aplicación de esta misma teoría en terreno nacional, superando los opuestos de mexicanidad y universalidad.

Esta recurrencia en nuestros autores de una serie de binomios que encuentran finalmente su equilibrio se extiende también a la dicotomía entre pasado y futuro que es implícita a su marco teórico: el pasado solo interesa en cuanto permite entender nuestro presente para, entonces,

¹⁹⁰ Paz, “Prefacio”, *op. cit.*, p. 24.

permitir elegir un futuro distinto.¹⁹¹ De nuevo, esto discute la tesis del determinismo histórico, estancado en una relación unidireccional entre pasado y presente. Por eso el objetivo principal de estas dos obras¹⁹² es analizar los acontecimientos históricos, precisamente para la superación de las consecuencias que estos han tenido en la psicología de sus habitantes. Fernando Vizcaíno ya apuntaba esta recepción, aunque se limitaba únicamente a mencionarla;¹⁹³ aquí la desarrollaremos en profundidad.

La tarea principal para nuestros autores es, por ende, una reconciliación con el pasado¹⁹⁴ histórico que permita una proyección en el futuro, que como veremos será la nota definitoria principal de su concepto de nación. Paz insiste en numerosas ocasiones en que el cometido de *El laberinto...* fue realizar un examen atento del pasado para precisamente lograr escapar de él en el futuro, en una poética reformulación de la teoría de la circunstancia orteguiana:

La suspicacia, en vela perpetua, cuida que nadie descubra el cadáver y lo desentierre. Esa es su función psicológica y política. Ahora bien, si la raíz del conflicto es histórica, solo la historia puede aclararnos el enigma. La palabra *historia* designa ante todo a un proceso, y quien dice proceso dice búsqueda, generalmente inconsciente. El proceso es búsqueda porque es movimiento y todo movimiento es *un ir hacia...* ¿Hacia dónde? No es fácil responder a esta pregunta: los supuestos fines de la historia se han ido desvaneciendo uno tras otro. Tal vez la historia no tiene ni posibilidades ni fin. El sentido de la historia somos nosotros, que la hacemos y que, al hacerla, nos deshacemos. La historia y sus sentidos terminarán cuando el hombre se acabe. Sin embargo,

¹⁹¹ Pedro Cerezo Galán resume así el objetivo de Ortega: “[s]alvar el presente equivale a librarlo de las hipotecas del pasado, que le roban su genuinidad como campo de experiencias, y ponerlo, a la vez, en función de porvenir.” En *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, p. 59.

¹⁹² Sin embargo, recordamos que este es un pensamiento que recorre toda la ensayística de nuestros autores; y, en el caso de Paz, incluso su poesía. Ya veíamos cómo toda la obra de Paz está vertebrada por la superación de los contrarios de soledad/comunión, historia/mito (poesía), nación/universalidad, etc. (incluso en obras tan aparentemente alejadas de nuestro tema como *El arco y la lira*). Remitimos entonces al anterior apartado, donde se han recogido citas de un amplio número de obras de nuestros autores, para comprobar cómo dicha preocupación no es de ninguna manera reducible a los ensayos de interpretación histórica; y, como veremos, esto desmiente el lugar común de la supuesta falta de sistematización de su pensamiento.

¹⁹³ En todo su estudio, la única referencia a Ortega y Gasset es la que citamos a continuación: “En Ortega y Gasset, Octavio Paz se ha apoyado para explicar la trascendencia de las ideas en los procesos sociales, así como la importancia del pasado y la tradición en la conformación del presente de los pueblos.” Fernando Vizcaíno, *Biografía política de Octavio Paz o la razón ardiente*, Algazara, Málaga, 1993, p. 50.

¹⁹⁴ El propio Paz se hace exactamente esta pregunta: “¿Cómo reconciliarnos con nuestro pasado?”. En “Prefacio”, *op. cit.*, p. 18.

aunque es imposible discernir fines en la historia, no lo es afirmar la realidad del proceso histórico y de sus efectos. La suspicacia es uno de ellos. Lo que he llamado la *búsqueda* es la tentativa por resolver ese conflicto que la suspicacia preserva.¹⁹⁵

El binomio de pasado y futuro termina en Ortega y Paz armoniosamente sintetizado en el equivalente de sujeto-objeto: nuestros autores logran la superación de ambos conceptos al demostrar que el individuo ya no será ni un sujeto ni un objeto de la historia, a través de la interrelación del yo y la circunstancia. Por eso, después de la publicación de la primera edición, resumiré la intención de *El laberinto...* como un intento por “situarnos en el mundo, esto es, dentro de la corriente histórica mundial, no ya como objetos sino, así sea parcialmente, como agentes de los cambios que se operan en todo el planeta”.¹⁹⁶

Pese al discurso atribuido, la presencia de este marco teórico permite a Paz construir un pensamiento cerrado, de ideas estables y que comunican íntimamente entre sí.¹⁹⁷ Puede que sacrificaran cierto orden y sistematicidad –únicamente expositiva– en aras de una mayor fluidez, lo que es propio al género ensayístico;¹⁹⁸ pero esto no significa que no exista un hilo conductor que permita entretrejer fácilmente todas sus ideas en torno a un núcleo rector. Es decir, si bien la sistematicidad de su pensamiento no fue recogida por ellos mismos de forma explícita y concreta, la teoría de la circunstancia es reconocible como el centro modular a partir del cual irradian todas otras aquellas ideas aparentemente dispersas. La utilidad del concepto

¹⁹⁵ Paz, “Entrada retrospectiva”, OC, VIII, p. 20.

¹⁹⁶ Paz “Respuesta; y algo más”, “México en la Cultura”, suplemento de *Novedades*, n. 569, 7 febrero 1960, pp. 2 y 7. *Apud.* Anthony Staton, *El río reflexivo...*, *op. cit.*, p. 220.

¹⁹⁷ Enrico Mario Santí apunta este mismo lugar común y critica que se use como sinónimo de una falta de coherencia de la obra de Paz. En *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*, FCE, México, 2016, p. 135. En cuanto a Ortega, se recoge que él afirmaba: “Tengo el sistema aquí” mientras señalaba su frente; y que si su exposición de su teoría es asistemática, es porque “España no estaba para sistemas, sino para que fuera llevada a la filosofía por medios más seductores”, Jesús Ruiz Fernández, “La Filosofía como pensamiento en Ortega y Gasset”, *Factótum*, 2015, n. 14, p. 67. Disponible en <revistafactotum.com/revista/f_14/articulos/Factotum_14_4_Jesus_Ruiz.pdf> (Consulta: 29/02/2020).

¹⁹⁸ *Íbid.* José Luis Gómez Martínez, *Teoría del ensayo*, Universidad de Salamanca, 1981, p. 23.

metodológico de frontera intelectual no radicará únicamente, por lo tanto, en agilizar el análisis comparativo; sino que también permitirá un mayor entendimiento del sistema de pensamiento de cada autor en sí mismo. Así mismo, confirmará también las apelaciones de Paz sobre que nunca pretendió realizar una filosofía o psicología del mexicano, sino un ensayo propio de la corriente del moralismo, es decir, de interpretación histórica.¹⁹⁹

3.1. La interpretación histórica de las creencias

Las ideas y las creencias corresponden a un nuevo binomio orteguiano que Paz recupera. Ya en *Historia como sistema*, Ortega explica que las creencias forman parte de un programa de vida inventado por el hombre para responder las preguntas que le genera su propia circunstancia de vida.²⁰⁰ A través de las creencias, por lo tanto, el yo ensaya una forma concreta de ser él mismo, hasta el punto de que la identifica con su ser, por lo que “[l]as creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre”.²⁰¹

Pero no será hasta *Ideas y creencias* (1936) cuando exponga la contraposición de ambos términos, donde argumentará que las ideas dependen del uso de nuestro raciocinio, si bien su selección es dependiente de la preexistencia de las creencias: “Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda por un mundo en que la ambigüedad

¹⁹⁹ Ya adjuntábamos una cita de Paz en “Vuelta” en la que explica esto mismo. Reproducimos aquí otra muy similar, para hacer hincapié en que fue una defensa iterativa del propósito de su obra: “El libro no es un ensayo sobre una quimérica “filosofía del mexicano”; tampoco una descripción psicológica ni un retrato. El análisis parte de unos cuantos rasgos característicos para en seguida transformarse en una interpretación de la historia de México y de nuestra situación en el mundo moderno”. En Julio Hubard (ed. y selec.), *También soy escritora. Octavio Paz cuenta de sí*, FCE, México, 2014, p. 80.

²⁰⁰ Ortega, *Historia...*, *op. cit.*, p. 49.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 4.

desaparece”.²⁰² En síntesis, “las ideas las tenemos, en las creencias se está”.²⁰³ Por eso las ideas se desechan a favor de otras de manera relativamente rápida a lo largo de la historia; mientras que las creencias, si bien no son fijas, sí exigen un transcurso del tiempo mucho mayor para cambiar.²⁰⁴

También Paz busca un procedimiento para la historia a medio camino de la abstracción propia de las ciencias naturales y del relativismo, por lo que es un heredero del raciovitalismo orteguiano. Un historiador que siguiese el racionalismo estaría destinado al error para ambos, por detenerse únicamente en las ideas de un pueblo, ya que son las creencias las que sí plasman fidedignamente cómo sería la vida y sociedad en una nación. En “Vuelta...”, Paz se detuvo sobre esta cuestión al otorgar mayor valor a las creencias que a las ideas y confirmar que dicha recepción se debe a Ortega; pero lo más relevante es que explicita que fue esta enseñanza la que impulsó la tesis de *El laberinto...*:

[L]as mentalidades, al menos para una persona de lengua española, son algo externo: tienen que ver con la mente y con las ideas. Yo creo que la historia auténtica de una sociedad tiene que ver no solo con las ideas explícitas sino sobre todo con las creencias implícitas. Ortega y Gasset distinguía, me parece que con bastante razón, dos dominios: el de las ideas y el de las creencias. Las creencias viven en capas más profundas del alma y por eso cambian mucho menos que las ideas.²⁰⁵

Por este mismo motivo, Paz concluye que el análisis de la historia debe ser, especialmente, de la historia de las creencias, como pretendía su ensayo: “Lo que me interesó en el caso de México, fue rastrear ciertas creencias enterradas”,²⁰⁶ que representa por medio de símbolos como la

²⁰² Ortega, O.C., V, p. 394.

²⁰³ Ídem.

²⁰⁴ Así, este binomio se aproxima al de ciencia y cultura, así como al de contenido y continente de nuestra vida, como considera Alba Milagro Pinto, *Las creencias en el proyecto metafísico de Ortega y Gasset*, Tesis doctoral, UNED, 2015, p. 166. Disponible en <e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Amilagro/MILAGRO_PIN-TO_Alba_Tesis.pdf> (Consulta: 02/03/2020).

²⁰⁵ “Vuelta”, *op. cit.*, p. 327.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 328.

máscara o la pirámide, que aciertan al indicar el ocultamiento de estas. También para Paz el descubrimiento y el estudio de las creencias permite el entendimiento de nuestro pasado y la salvación de nuestro presente,²⁰⁷ lo que completa la exposición del apartado anterior.

Es curioso que críticos como Anthony Stanton hayan expuesto únicamente el origen nietzscheano de este pensamiento;²⁰⁸ pese a que es perfectamente defendible, debido a que el alemán argumentaba que los sistemas morales no se basan en verdades universales, sino en signos culturales, Paz se ha encargado de apuntar su fuente orteguiana como la principal. Años después, seguiría defendiendo el estudio de las creencias sobre las ideas, pues esta es justamente la característica que más valoró en su prefacio a la obra de Jacques Lafaye *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México* (1974):

La investigación de Lafaye pertenece a la historia de las ideas o, más exactamente, a la de las creencias. Ortega y Gasset pensaba que la sustancia de la historia, su meollo, no son las ideas sino lo que está debajo de ellas: las creencias. Un hombre se define más por lo que cree que por lo que piensa. Otros historiadores prefieren definir a las sociedades por sus técnicas. Es legítimo, solo que tanto las técnicas como las ideas cambian con mayor rapidez que las creencias.²⁰⁹

²⁰⁷ En *Postdata* (1970) insistirá en que la labor de la historia es equiparable a la de un desentierro: “la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta; son la manifestación visible de una realidad escondida”. *Op. cit.*, p. 292.

²⁰⁸ Anthony Stanton argumenta al respecto: “Nietzsche lleva a cabo [en *Hacia una genealogía de la moral: una polémica*] una deconstrucción audaz de los sistemas morales para demostrar cómo los conceptos aparentemente universales, eternos y transparentes del bien y del mal son, en realidad, construcciones interesadas. Herramientas políticas que pueden ser analizadas en las capas históricas de su evolución. Los fenómenos morales no son verdades evidentes sino signos que necesitan ser interpretados en sus contextos históricos, sociales y políticos”, *El río reflexivo...*, *op. cit.*, p. 208.

²⁰⁹ Paz, “Prefacio”, *op. cit.*, p. 12.

Paz sintetiza cómo estas creencias del pasado, por su lenta mutabilidad, son las principales responsables de lo que somos en la actualidad;²¹⁰ a su vez, resuelve acertadamente la paradoja entre particularismo y universalismo que siempre le preocupó:

[E]l pasado reaparece porque es un presente oculto. [...] La historia de cada pueblo contiene ciertos elementos invariables o cuyas variaciones, de tan lentas, resultan imperceptibles. [...] Pero es engañoso hablar de elementos y de invariables como si se tratase de realidades aisladas y con vida propia: aparecen siempre en relación unos con otros y no se definen como elementos sino como partes de una combinatoria. De ahí que no sea lícito confundir estos complejos sistemas con los llamados factores históricos, sean estos económicos o culturales. Aunque esos factores son, diría, el motor de la historia, lo que me parece decisivo, desde esta perspectiva, es determinar cómo se combinan: su forma de producción de historia. Tal vez en todos los pueblos y en todas las civilizaciones opera el mismo sistema combinatorio –de otra manera se rompería tanto la unidad de la especie humana como la universalidad de la historia–, solo que en cada cultura el modo de asociación es distinto.²¹¹

Esta reflexión sobre que el enigma principal sería no tanto determinar qué creencias ostenta una sociedad sino sobre todo su jerarquía también la hallamos en la misma *Historia como sistema* de Ortega. De nuevo, comprobamos cómo Paz realizó una lectura atenta de su sistema filosófico, además de una aplicación coherente y ordenada de este en su propia obra. Es evidente, pues, que la cita anterior de Paz muestra la recepción de la que sigue de Ortega:

No debiera olvidarse un momento que en la comprensión de la realidad social lo decisivo es la perspectiva, el valor a cada elemento se atribuya dentro del conjunto. Ocurre lo mismo en la psicología de los caracteres individuales. [...] El sentido para lo social, lo político, lo histórico, es del mismo linaje. Poco más o menos, lo que pasa en una nación pasa en las demás. Cuando se subraya un hecho como específico de la condición española, no falta nunca algún discreto que nos

²¹⁰ Cfr. con este otro fragmento de *Tiempo Nublado* (1983), en el que Paz no nombra la autoría de Ortega al referirse a dicho binomio, sino la de Benito Pérez Galdós: “No hay que olvidar [...] la inercia y la pasividad, esa inmensa masa de opiniones, hábitos, creencias, ruinas, convicciones, ideas heredadas y usos que forman la tradición de los pueblos. Hace ya un siglo Pérez Galdós [...] ponía en labios de uno de sus personajes, un liberal lúcido, estas palabras: ‘Vemos el instantáneo triunfo de la idea verdadera sobre la falsa en la esfera del pensamiento, y creemos que con igual rapidez puede triunfar la idea sobre las costumbres. Las costumbres las ha hecho el tiempo con tanta paciencia y lentitud como ha hecho las montañas, y sólo el tiempo, trabajando un día y otro, las puede destruir [...].’”. En *Tiempo nublado*, Seix Barral, 1983, p. 153.

²¹¹ Paz, *Postadata*, op. cit., p. 290.

cite otro hecho igual acontecido en Francia, en Inglaterra, en Alemania, sin advertir que lo que se subraya no es el hecho mismo, sino su peso y rango dentro de la anatomía nacional.²¹²

En conclusión, tanto Ortega como Paz apuestan por el hallazgo de esas creencias enterradas, así como por su configuración estructural en el inconsciente colectivo; lo que trae ecos obvios del psicoanálisis freudiano que Paz también aprovecha.²¹³ Es evidente que estas relaciones que Paz establece con otros autores enriquecen el método de Ortega, permitiéndole de esta manera llegar a conclusiones a las que el español, con un sistema más cerrado sobre sí mismo, no pudo albergar.²¹⁴ No obstante, aquí consideramos que los conceptos de otros autores, cuyas huellas son indudablemente patentes en *El laberinto...*, guardan un lugar jerárquico subordinado a la teoría orteguiana. El mismo Paz sitúa su objetivo en el análisis histórico de las creencias para configurar los rasgos identitarios mexicanos; solo en un segundo lugar echará mano de otros pensadores que, en este caso, también reflexionaron sobre el inconsciente y los mitos para redondear ciertas ideas. Pero estos, sin rebajar su importancia en la obra, resultan más bien

²¹² Ortega, “Nota preliminar”, *España invertebrada*, Austral, Barcelona, 2010, p. 33.

También en *Historia como sistema* se insiste en que el método del historiador no debe descansar tanto en la identificación de las creencias, sino en su jerarquía y organización: [las creencias] se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquellas, sustentadas sobre aquellas y secundarias. [...] Pues si las creencias de que se vive careciesen de estructura, siendo como son en cada vida innumerables, constituirían una pululación indócil a todo orden y, por lo mismo, ininteligible. Es decir, que sería imposible el conocimiento de la vida humana. El hecho de que, por el contrario, aparezcan en estructura y con jerarquía permite descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo. Así podemos decir ahora: el diagnóstico de una existencia humana –de un hombre, de un pueblo, de una época– tiene que comenzar filiendo el sistema de sus convicciones y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás. *Op. cit.*, p. 5.

²¹³ Paz, “Vuelta”, *op. cit.*, p. 326.

²¹⁴ A este respecto, Irán Francisco Hernández Vázquez comenta acertadamente: “El gran aporte de Paz [...] no es tanto la novedad de sus ideas como el hecho de ser un escritor que representa una de las mejores síntesis del pensamiento crítico de la modernidad”. En *Un Moderno Antimoderno: Octavio Paz ante la modernidad*, Universidad de Guanajuato (tesis), 2015, p. 25.

complementos para que el marco teórico principal, que es el orteguiano, resulte más completo y efectivo.²¹⁵

La lectura de otros autores resulta más bien una ramificación coherente de las conclusiones obtenidas a partir de la teoría de la circunstancia y de la razón vital. Si bien es cierto que el ensayo de Paz combina elementos de la literatura, la historia, la antropología, la filosofía o la psicología, esto no quiere decir que no exista una estructura clara que vertebre y jerarquice todos estos componentes. Que ambos pensadores comprendan la interpretación histórica a través de un método de rastreo de sus creencias implica que la configuración de la frontera como una separación entre una nación y otra es exactamente la misma en ambos: la frontera delimitaría dos cuerpos de creencias –y no ideas– pertenecientes a distintos pueblos. La validez de nuestra tesis se hará más evidente en el siguiente apartado, en el que demostramos cómo Paz articula su construcción de lo que implica ser mexicano a través del concepto de nación orteguiana.

4. Comparación del concepto de nación en *España invertebrada* (1921) y *El laberinto de la soledad* (1950)

Ya hemos visto cómo Paz insiste en *El laberinto de la soledad* en la interrelación entre la definición del yo y de la historia; aquí veremos cómo aplica dicha teoría de la circunstancia a un caso práctico: la conexión bidireccional entre la historia y la psicología mexicana. Sin apoyarse en Ortega, Anthony Stanton vislumbraba ya este juego de espejos entre el yo mexicano y la circunstancia, explicando que no existe una argumentación de causa-efecto sino de analogías.²¹⁶

²¹⁵ Por ejemplo, si bien la lectura de Claude Lévi-Strauss le permite desarrollar un análisis más fructífero de los mitos mexicanos, la importancia de abordar dicho asunto se debe en primer lugar al convencimiento compartido con Ortega de que las creencias son más relevantes que las ideas en la representación de la época de un pueblo.

²¹⁶ Stanton, *El río reflexivo...*, *op. cit.*, pp. 226-227.

Si Paz insiste de manera tan reiterada en dicha dialéctica del yo y la circunstancia como característica válida para todo hombre, es porque va a utilizar esta proposición para encontrar una justificación a la psicología del mexicano. A su vez, la explicación de dicha psicología va a reforzar la validez de la teoría de la circunstancia, lo que otorga a la obra una estructura circular: la reciprocidad entre el yo y la historia se plasma de forma brillante incluso en la propia organización del libro, al estar en diálogo continuo las dos grandes temáticas de este. Por eso finaliza con la salvación de la circunstancia, la soledad mexicana, como una tarea generacional o el “tema de nuestro tiempo”, como veremos después.

4.1. La nación como proyecto de futuro

Para interpretar adecuadamente la circunstancia y la identidad mexicana, es esencial entender primero cómo se produce la formación de dicha nación. Ortega y Gasset construye su concepto de nación como una consecuencia lógica de su apuesta por el perspectivismo y la teoría de la circunstancia. La definición de nación orteguiana consta de dos partes, siendo la segunda una consecuencia de la primera: por un lado, el madrileño destaca como esencial su carácter de proyecto, por lo que privilegia más sus relaciones de futuro que las de pasado o presente; pero, al mismo tiempo, explica que el nacimiento de la nación solo puede originarse a través de la regulación –que no anulación– de las particularidades de varios pueblos que antes eran independientes entre sí. Es decir, la guerra es el acto de fundación de una nación, pues el deseo de que se equilibren las oposiciones de distintos pueblos funciona como el primer gran proyecto de relaciones de futuro. De nuevo, observamos en Ortega resolverse sintéticamente el binomio de pasado y futuro en la identidad, en este caso, nacional. Comprobaremos entonces si existen

ambas notas en la nación paciana y si estas dialogan entre sí para resolver su aparente contradicción.

En *España invertebrada*, se insiste en que una nación no es una relación de presente, sino de futuro, un colectivo que se une a través de un *para*: “No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. [...] Las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana”.²¹⁷ Dicha concepción la hallamos desde 1910, en su conferencia “La pedagogía social como programa político”, donde ya describe la nación como una tarea.²¹⁸ A su vez, reaparece unos diez años después, en su “Discurso de Oviedo” (1932) con una reformulación que, como sucedía con el concepto de identidad, destierra la rancia definición de la nación como un *factum* para considerarla como una *facienda*, es decir, un afán que, aparecido en el presente, promete un futuro conjunto.²¹⁹

En ese sentido, Ortega ubica así el nacimiento de la nación: “España es una cosa hecha por Castilla”,²²⁰ región que sabría imponer la unidad, al salvar todas las distancias de los distintos reinos peninsulares. Es importante destacar cómo el concepto orteguiano de identidad se vuelca aquí para la construcción de la definición de la nación: tanto el yo entendido en sentido amplio como el yo nacional se definen por lo que no son todavía, es decir, deben conceptualizarse a sí mismos como una tarea ontológica que, aunque impuesta en el presente, debe ser resuelta en el futuro.

²¹⁷ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 52.

²¹⁸ Ortega, “La pedagogía social como programa político”, conferencia dada en la Sociedad “El Sitio”, 12 de marzo de 1910, O.C., I, p. 505.

²¹⁹ Ortega, “Discurso de Oviedo”, Madrid. 11 de abril de 1932, O.C., XI, p. 440. Disponible en <hemerotecadigital.bne.es/pdf.raw?query=id:0003503270&lang=es&search=&log=19320411-00000-00006/Luz+%28Madrid.+1932%29> (Consulta: 26/02/2020).

²²⁰ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 57.

Por su parte, Octavio Paz reconoce una mayor dificultad a la hora de establecer el nacimiento de la nación mexicana en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), donde resume las dos versiones imperantes: que “México nace con el Estado azteca o aun antes: pierde su independencia en el siglo XVI y la recobra en 1821”; o que “las raíces de México están en el mundo prehispánico; los tres siglos de Nueva España, especialmente el XVII y el XVIII, son el período de gestación; la Independencia es la madurez de la nación, algo así como su mayoría de edad”.²²¹ La primera la cataloga como mito; mientras que la segunda, aunque le parece más sensata, reconoce que también guarda el problema de la creencia en el progreso.²²² Por ello, concluye que “es una historia a imagen y semejanza de su geografía: abrupta, anfractuosa”.²²³

En *El laberinto de la soledad*, Paz parte de una forma más clara de la definición de Ortega para escudriñar qué evento histórico es realmente el iniciador de la nación. Sin embargo, el desafío de conseguir una mayor determinación sobre el nacimiento de la nación mexicana no es resuelto. Más precisamente, el Nobel anuncia que México ha nacido y muerto como nación varias veces a lo largo de su historia. Paz va analizando una por una todas las oportunidades de México de constituirse en una auténtica nación y también los errores de todas ellas. Así, mientras que en un primer momento argumenta, en una clara paráfrasis de la definición de Ortega: “se contemple la Conquista desde la perspectiva indígena o desde la española, *este acontecimiento es expresión de una voluntad unitaria*”,²²⁴ dictamina que este proyecto acabó dinamitado por la falta de empatía de todos sus miembros por dicho programa, como veremos después.

²²¹ Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona, 1982, p. 23.

²²² *Ibid.*, p. 24.

²²³ Ídem.

²²⁴ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 109. El resaltado es nuestro.

A diferencia de otras ocasiones en las que Paz no cita su fuente, en esta ocasión sí parte explícitamente de este concepto orteguiano, sosteniendo que fue a través de la Reforma cuando México se consolidaría como tal: “Si, como quiere Ortega y Gasset, una nación se constituye no solamente por un pasado que pasivamente la determina, sino por la validez de un proyecto histórico capaz de mover las voluntades dispersas y dar unidad y trascendencia al esfuerzo solitario, México nace en la época de la Reforma. En ella y por ella se concibe, se inventa y se proyecta”.²²⁵

El problema es que ese proyecto fue incompleto y, sobre todo, inválido. Cumplía, efectivamente, con la característica de consistir en un programa para mañana; pero no estaba adaptado a la identidad ni a la circunstancia mexicana. Paz declara que “[l]a historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen. [...] Va tras su catástrofe: quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida de donde un día –¿en la Conquista o en la Independencia?– fue desprendido. [...] Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo [...]”.²²⁶ Veíamos cómo Paz consideraba, al igual que Ortega, que el yo sufría una escisión por su caída en la circunstancia. Esa ruptura se particulariza aquí en el sentimiento de soledad propio de la identidad mexicana.

Si bien Paz utiliza un vocabulario ciertamente cercano a la metafísica en la anterior cita, su juicio coincide en lo esencial con la teoría orteguiana: los mexicanos ignoran por qué conforman una nación, por lo que carecen de una filiación, de una unión *para*. Ortega articulaba un diagnóstico para España muy similar: los particularismos han provocado que España solo viva de

²²⁵ *Ibid.*, p. 139.

²²⁶ *Ibid.*, p. 23.

su pasado, por lo que su carácter nacional ha desaparecido.²²⁷ Los mexicanos han tratado de buscar el origen de su nación en hechos históricos clave, como la Conquista o la Independencia; y he aquí la raíz de su error: tampoco para Paz el pasado es suficiente para asegurar la identidad nacional.

Casi tres décadas después, en un texto destinado para un seminario, como “Televisión: Cultura y diversidad” (1979), continúa sosteniendo que “los hombres se fundan a sí mismos a través de sus instituciones. [...] La sociedad crea *imágenes del futuro* o del otro mundo [...] después, los hombres imitan esas imágenes”.²²⁸ Es cierto que resulta una paráfrasis más alejada en el plano literal de las anteriores, pero conserva las mismas claves: un grupo de hombres conforman una nación –la diferenciación de las categorías de nación y sociedad es prácticamente nula en nuestros autores—²²⁹ a través de la construcción de representaciones de un futuro que debe ser creado. Por otro lado, dichas palabras conectan con la definición de la identidad en sentido amplio que estudiábamos anteriormente: como Ortega, Paz opina que el yo no se define por lo que es y, por lo tanto, la nación debe buscar su definición en un futuro que empieza a

²²⁷ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 69.

²²⁸ Paz, *Corriente alterna*, O.C. X, pp. 651-652. El resaltado es nuestro.

²²⁹ Es cierto que aquí Paz utiliza el término de “sociedad”; pero no parece que llegue a delimitarlo con respecto al de nación. La prueba está precisamente en que describe ambos conceptos de una forma muy cercana. En Ortega y Gasset sucede lo mismo, de acuerdo con Enrique Aguilar: “resulta discutible la identificación que hace a veces entre nación y Estado (o Estado nacional)”, “es sugestiva la variada caracterización que a lo largo de su obra hizo Ortega del Estado, al que define a veces como sinónimo de gobierno, otras de sociedad política, cuando no de nación o Estado nacional, atribuyendo su surgimiento a causas que van desde una gesta deportiva hasta el talento para reunir grupos nativamente separados.” Enrique Aguilar, *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1988, pp. 14 y 19.

En una ocasión sí se halla una diferenciación entre pueblo y nación en Ortega, pero es muy excepcional: “no hay Nación si además de nacer en ella no se preocupan de ella y la van, día por día, haciendo y perhaciendo. Claro que esta intervención de los individuos en la creación continua de su Nación comienza solo en un cierto estadio de su desarrollo, precisamente cuando deja de ser “pueblo””. *Apud ibid*, p. 282. Parece que una nación es, entonces, un pueblo que ya ha sido capaz de ostentar una conciencia de futuro.

construirse en el presente. Esto prueba cómo la teoría de la circunstancia funciona como un marco teórico que organiza los conceptos secundarios del mismo, en este caso, el de nación.

Empero, en *Sor Juana Inés...* el nivel de importancia de ambas coordenadas temporales se ve equilibrado: “Una sociedad se define no solo por su actitud ante el futuro sino frente al pasado: sus recuerdos no son menos relevantes que sus proyectos.”²³⁰ Esto quizá se deba al propósito particular del libro y su anclaje en el contexto de la Nueva España; en cambio, en *El laberinto...* se rescata la importancia del pasado únicamente por su efecto en el presente, así como la importancia de su salvación para salvarse a uno mismo en el futuro. Lo importante es que tanto Ortega como Paz consideraban esencial este viaje al pasado para conseguir, finalmente, superarlo: por lo tanto, pese al mayor hincapié que ambos autores dedican al futuro a la hora de definir la nación o la sociedad, en ningún momento optan por dejar de lado el pasado; al contrario, insisten incansablemente en la necesidad de analizarlo detalladamente para poder conocernos y rehacernos.

Para Paz, la Nueva España no es solamente una época que el mexicano común no conoce apropiadamente, sino que tampoco la quiere conocer.²³¹ Por esta razón, el país ha sido incapaz de superar el carácter periférico nacido a causa de la anacrónica Contrarreforma española, sobre lo que volveremos más adelante. Así, la salvación de la circunstancia exige primero la mirada y el examen atento de la misma. De todos modos, también Ortega resaltaré en otras ocasiones la preferencia del pasado sobre el futuro, como en su publicación póstuma *Europa y la idea de nación* (1960): “el nombre ‘nación’ es sobremanera feliz porque insinúa desde luego que ella es

²³⁰ Paz, *Sor Juana...*, *op. cit.*, p. 23.

²³¹ En las dos versiones que recoge sobre el nacimiento de la nación, Paz reconoce cómo “la imagen de Nueva España aparece deformada y disminuida”. *Ibid.*, p. 23.

algo previo a toda voluntad constituyente de sus miembros. [...] Es algo en que *nacemos*, no es algo que fundamos. [...] Viceversa, la Nación no es nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da nuestra radical sustancia”.²³²

Efectivamente, tal aparente paradoja se resuelve fácilmente recordando la constante síntesis de términos contrarios en la que se articula todo el sistema de pensamiento de nuestros autores: si del yo solamente puede decirse que es cambio, como implica la teoría de la circunstancia, la oposición entre pasado y futuro se anula. Esto incide en nuestra defensa de que la obra de Ortega y Paz no es, como tantas veces se le ha acusado, tan enmarañada como pueda parecer en una primera lectura:²³³ todo razonamiento que *a priori* pueda parecer desgajado del resto, en realidad hace al lector desembocar en una idea previa. En otras palabras, todas sus ideas están conectadas entre sí, pero es labor del receptor buscar dicha filiación y origen común, que nosotros hemos hallado en la teoría de la circunstancia y en el perspectivismo.

Por lo tanto, la nación es un concepto dependiente de este marco teórico: cada una debe tener su proyecto particular de futuro, pues si este no fuese distinto al de otras naciones, no existiría motivo alguno para fundar dicha nación independiente. A su vez, este proyecto debe nacer de las características íntimas de cada pueblo, por lo que no puede ser únicamente adoptado de un Otro. La recepción en Paz es, en este caso, tanto directa como indirecta: ya Samuel Ramos opinaba que “[e]ste sentimiento [el de la inferioridad del mexicano] es el efecto de una

²³² Ortega, *Europa y la idea de nación*, O.C., IX, p. 271.

²³³ Enrique Aguilar sí ha sido capaz de establecer relaciones entre el sistema filosófico general de Ortega y su idea de nación: “este ingrediente volitivo, además de actualizar una visión en boga durante el siglo XIX, enlaza perfectamente en Ortega con su teoría de la vida como futurición, como primaria y constante ocupación con el porvenir”, *op. cit.*, p. 74

inadaptación de sus verdaderos recursos a los fines que se propone realizar”.²³⁴ No obstante, Paz se acerca mucho más a Ortega que el propio Ramos al establecer cómo la nación, la época y la generación se rigen por los mismos principios que establece la teoría de la circunstancia y el perspectivismo.²³⁵ Finalmente, cada categoría coincide en nombrar la diferenciación de un grupo de personas que se encuentran unidas por ciertas características en un momento histórico. En suma, ambos ensayistas consideran que la frontera, entendida aquí como la separación entre naciones, es configurada de la misma manera: tiene un significado eminentemente activo y nunca pasivo, lo que de nuevo nos trae los ecos de la crítica de ambos al determinismo histórico. La frontera guarda en Paz y Ortega las mismas connotaciones: identifica un sujeto, en este caso el nacional, no tanto como un producto sino como un estarse haciendo.

4.2. El proceso de formación de la nación

Ortega opina que es la lucha de un pueblo en armas la que construye una nación, sea como una fuerza generada contra otro pueblo o recibida contra el propio. Esto no contradice la definición de nación anterior, sino que la completa, ya que para él solo la guerra es capaz de equilibrar las distintas tendencias socioculturales, religiosas o políticas y, por lo tanto, conseguir plasmar un programa para el mañana que antes no podría haber existido. A su vez, tener la mirada puesta en futuras guerras una vez que ha sido establecida la nación es para Ortega el proyecto de futuro

²³⁴ Ramos, *El perfil...*, *op. cit.*, p. 12.

²³⁵ Sobre la sistematicidad de la obra de Ortega, cito de nuevo a Enrique Aguilar: “perspectivismo, piedra angular de una teoría del conocimiento que no solo es aplicable a nivel individual sino también a las varias dimensiones de convivencia que tiene la vida humana, sea una generación, una comunidad nacional o hasta un periodo histórico.” *Op. cit.*, p. 134.

más efectivo, pues es el que promete “ejecutar un día grandes cosas”; así, la Conquista en América conservaría el carácter nacional español.²³⁶

El equilibrio de estas tendencias, que no su anulación, es un apunte muy importante en Ortega, quien destaca que “[e]l núcleo inicial, ni se traga los pueblos que va sometiendo, ni anula el carácter de unidades vitales propias que antes tenían.”²³⁷ En este sentido, matiza la idea de Theodor Mommsen en su *Historia de Roma* (1854), pues mientras que este entendía que, como en una familia, la nación es posible por la dilatación de un núcleo nacional, Ortega explica que se debe a una serie de incorporaciones históricas articuladas en una sola unidad.²³⁸ Por consiguiente, para Ortega no es la existencia de una sangre, lengua o religión comunes lo que permite el surgimiento de una nación. Esta idea no solo la hallamos en *España invertebrada*, sino que también se rescata de *Meditación de Europa* (1960):

Es sorprendente hallar que Heródoto define la unidad griega usando los términos más estrictos con que hoy se define la Idea de Nación, a saber: unidad de sangre, de lengua, de religión, templos y edificios, de costumbres y la semejanza en el modo de pensar y de vivir. Esta precisión es estupefaciente y si redundante en el mayor honor de Heródoto denigra –con razón– a modernos y contemporáneos que no han sabido añadir nada a esa definición. Con el agravante de que esa serie de atributos vale *acaso* para la unidad helénica que Heródoto tenía a la vista, pero no sirve ni basta para definir la Nación.²³⁹

El propio Ortega nombra a Ernest Renan como su fuente directa en *España invertebrada*, quien ya establecía que una nación “es un plebiscito cotidiano”²⁴⁰ que solo es posible gracias a distintas poblaciones que han sido integradas, pero no bajo los criterios de la raza, la lengua, la religión,

²³⁶ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 75.

²³⁷ *Ibid.*, p. 48.

²³⁸ *Ibid.*, p. 47.

²³⁹ Ortega, *Meditación de Europa*, O.C., IX, p. 274. Publicación póstuma (1960), corresponde a la conferencia “De Europa meditatio quaedam” pronunciada en Berlín en 1949.

²⁴⁰ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 69.

los intereses económicos o la geografía.²⁴¹ Sin embargo, mientras que Renan se limitaba a nombrar la importancia tanto de su pasado como de su presente común, Ortega insiste mucho más en la necesidad de presuposición de un futuro.²⁴²

El madrileño lleva tan lejos dicha definición que llega incluso a proponer la necesidad de una aparición regular de conflictos bélicos que aseguren la estabilidad de un propósito nacional.²⁴³ Su país, debido a que perdió hace mucho tiempo esta motivación de unión, se está desintegrando entre lo que considera el cáncer de los particularismos y nacionalismos. Como supo ver Damián Pachón, en dicha obra se concibe que es desde 1580 que España comienza su decadencia,²⁴⁴ existiendo un claro paralelo entre la independencia americana y el deseo de separación del País Vasco y Cataluña. De aquí nace precisamente la categoría de invertebración que Ortega relaciona con la identidad española de su tiempo: la falta de un proyecto está provocando que España llegara a perder su carácter de nación.

Por su parte, Paz se apoya principalmente en tres conflictos armados para describir el nacimiento de la mexicanidad, aunque a diferencia de Ortega, ostente sentimientos encontrados hacia estos. Paz acepta la definición de nación de Ortega como un programa para el futuro, pero también llega a tomar las mismas implicaciones que el filósofo explicitaba: la falta de existencia

²⁴¹ Se trata de la conferencia “Qu’est-ce qu’une nation?” (1882). Edición en español: Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, 1882, Elevación, Buenos Aires, 1947.

²⁴² Renan: “Presupone un pasado, pero se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común”. *Ibid.*, p. 23-42.

²⁴³ Ortega, *España...*, *op. cit.*, p. 69. Esta conclusión no ha sido muy bien acogida. Uno de sus críticos fue, de nuevo Enrique Aguilar: “¿qué pasa cuando la escena no se compone de pueblos vencidos y un centro dominante al que deban adscribirse? ¿Qué pasa cuando la asociación ocupa el lugar de la conquista? [...] Es la distancia que media entre un orden impuesto y un orden voluntario. Entre una alternativa (el Imperio) donde el poder detentado es coercitivo, y otra donde es predominantemente consensual. De aquí que resulte un tanto arbitraria la pretensión de elaborar una teoría de la nación a partir del molde de crecimiento romano-castellano.”, *op. cit.*, p. 94.

²⁴⁴ Damián Pachón, “Ortega y Gasset y la ‘decadencia’ de España”, *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades* 2007, (Julio-Diciembre), pp. 247-281. Disponible en <redalyc.org/articulo.oa?id=515551479006> (Consulta: 04/03/2019).

de una sangre, religión y lenguas comunes entre españoles e indígenas no es sustancial para la formación nacional, pues la guerra se encarga de equilibrar dichos particularismos. Para la creación de la Nueva España, los conquistadores impondrían a la población sometida su proyecto cultural: “A pesar de las contradicciones que la constituyen, la Conquista es un hecho histórico destinado a *crear una unidad de la pluralidad cultural y política precortesiana. Frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y Estados* del mundo prehispánico, los españoles postulan un solo idioma, una sola fe, un solo Señor”.²⁴⁵ Paz establece un paralelo entre esta imposición con la que también había sufrido la propia España para erigirse como nación:

La disparidad de elementos y tendencias que se observan en la Conquista no enturbia su clara unidad histórica. Todos ellos reflejan la naturaleza del Estado español, cuyo rasgo más notable consistía en ser una creación artificial, una construcción política en el más estricto de los significados de la palabra. La monarquía española nace de una violencia: la que los Reyes Católicos y sus sucesores imponen a la diversidad de pueblos y naciones sometidos a su dominio. La unidad española fue, y sigue siendo, fruto de la voluntad política del Estado, ajena a la de los elementos que la componen.²⁴⁶

Aquí vemos entrecruzadas dos ideas de Ortega: en primer lugar, que España ha sido hecha por Castilla; y en segundo lugar, que la nación no está definida por la unidad racial, cultural ni lingüística, sino por otorgar un lugar en la estructura social a todos sus grupos particulares. No es este el único lugar en el que Paz asevera que la nación no se debe en realidad a la supresión de lo particular: en su prefacio a Lafaye, encontramos que también la vislumbra como una unidad construida a través de las diferencias.²⁴⁷ De hecho, en *Tiempo nublado* (1983) establecerá la

²⁴⁵ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 110. El resaltado es nuestro.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁴⁷ Paz, “Prefacio”, *op. cit.*, p. 11.

diferencia entre nación y civilización aseverando que la segunda se refiere a una unidad de tipo religioso y social que no es de ningún modo esencial en la primera.²⁴⁸

Nueva España se mantuvo un tiempo como nación porque los españoles no buscaron aniquilar del todo la cultura indígena. La Corona española, a diferencia del imperio británico, buscaría una cierta integración de los nativos: “La diferencia con las colonias sajonas es radical. Nueva España conoció muchos horrores, pero por lo menos ignoró el más grave de todos: negarle un sitio, así fuere el último de la escala social, a los hombres que la componían. Había clases, castas, esclavos, pero no había parias, gente sin condición social determinada o sin estado jurídico, moral o religioso.”²⁴⁹ Prueba de ello es el sincretismo que Paz observa en ciertos iconos religiosos mexicanos, como es la Virgen de Guadalupe o “Madre de los huérfanos”, conformada por la figura católica y Tonantzin. Sin embargo, el único destino posible para la Nueva España era su aniquilación, debido a que los españoles solo pudieron controlar los particularismos, en su día parcialmente ahogados, durante un tiempo. Si bien en Paz no se manifiesta un lamento tan patente como en Ortega, hemos visto cómo también en el pensador madrileño se dibujaba la decadencia de la nación española por la falta de control de los particularismos.

Aunque podamos encontrar una similitud en su concepción de la guerra como aliciente de la formación de la unidad nacional, debido a la alianza total que crea hacia un propósito común, no puede ignorarse que la mirada dedicada a esta es muy distinta entre Ortega y Paz. Observamos que el primero incluso sugiere la necesidad de una aparición más o menos

²⁴⁸ Paz, *Tiempo nublado*, *op. cit.*, p. 98. En concreto, señala: “En los idiomas del norte de la India no aparece una palabra que tenga la significación de la realidad histórica que, en las lenguas de Occidente, denota el concepto de nación. La unidad de los pueblos de la India no fue política sino religiosa y social: el hinduismo y el sistema de castas. De ahí que se haya dicho que la India no es una nación sino una civilización”.

²⁴⁹ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 113.

recurrente de empresas bélicas para que el pueblo siga encontrando un futuro conjunto; y Paz, en cambio, reconoce en estas el surgimiento de la identidad nacional, pero advierte al mismo tiempo que aquí también se halla el origen de sus vicios.²⁵⁰ Su trauma, caracterizado como soledad u orfandad, se incrementaría todavía más precisamente con otra guerra, en este caso la de la Independencia: “México se ha hecho contra su pasado, contra dos localismos, dos inercias y dos casticismos: el indio y el español”.²⁵¹

Es significativo cómo partiendo de un mismo marco teórico y concluyendo ambos con categorías tan similares para definir la identidad nacional, lleguen a su vez a valoraciones totalmente contrarias sobre la guerra. La invertebración nace por la falta de proyectos, por lo que la ausencia de conflictos bélicos, que es el ejemplo máximo de unión de futuro, es la principal causante de dicha condición; mientras que para Paz, la soledad surge precisamente por dichos eventos. Como síntesis de estas divergencias, son muy ilustrativas a este respecto las siguientes palabras de Paz: “el grupo no está a salvo de la dispersión. Todo puede disgregarlo: sistemas de producción, conquistas... Apenas el grupo se divide, cada uno de los fragmentos se enfrenta a una nueva situación: la soledad, consecuencia de la ruptura con el centro de salud que era la vieja sociedad cerrada, ya no es una amenaza, ni un accidente, sino una condición, la condición fundamental, el fondo final de su existencia”.²⁵²

La frontera adquiere, incluso en su acepción nacional, un matiz de cierta inestabilidad: la idea de futuro y la exigencia de que sea construida de una manera imprescindiblemente activa

²⁵⁰ Reservamos para el último capítulo el análisis de la Revolución mexicana, que presenta notas de particular interés para nuestra tesis.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 137

²⁵² *Ibid.*, p. 224.

hace converger a nuestros autores en la conclusión de que México y España no han estado consolidados por fronteras realmente delimitadas. Tanto Paz como Ortega han realizado una exploración de los males de dichas fronteras, hallando su irregularidad y fragilidad, lo que representa una imagen especular de sus apuntes de la psicología mexicana y española: unas criaturas inseguras, de descripción inasible, resbaladiza y frágil. Ambos autores buscarán soluciones para que la frontera de su nación recupere sus dos denotaciones: como idea de separación, para que permita una definición fuerte –si bien nunca inmutable, por lo menos sí estable– de sí misma y de sus habitantes; y como idea de contacto, para impulsar la fraternidad de los pueblos, pues lo único que permitirá la salvación de la circunstancia es la apertura al Otro.

CAPÍTULO 3. RESULTADOS DE LA APLICACIÓN DE LA TEORÍA DE LA CIRCUNSTANCIA: LA ANTIMODERNIDAD COMO DIAGNÓSTICO Y EL RACIOVITALISMO COMO SALVACIÓN

Existen multitud de trabajos dedicados a la cuestión de la modernidad en Octavio Paz.²⁵³ Él mismo confesaba esta obsesión: “La modernidad me acompaña desde que comencé a escribir. Sus espejismos y sus realidades, sus vértigos y sus dádivas inesperadas, son parte de mi biografía intelectual y política”.²⁵⁴ Aquí no analizaremos la concepción de nuestros autores sobre la modernidad en sentido amplio, sino que consideramos que el manejo de este concepto responde a una consecuencia de la aplicación de la teoría de la circunstancia para el entendimiento de la identidad nacional. Tanto Ortega como Paz beben de toda una tradición que cristalizaría en una serie de imágenes opuestas entre lo hispano, el resto de Europa –especialmente, Inglaterra y Francia– y los Estados Unidos. En este punto, nuestro concepto metodológico de *frontera* actualizará las ideas de la Imagología, la cual especifica cómo las imágenes atribuidas a un pueblo deben ser excluyentes de las de otro, tal y como establece la línea imaginaria en que consiste una frontera.

A su vez, el calificativo de *intelectual* nos permite reconocer que, aunque la cristalización de estas imágenes en su obra puede que resulte parte de un proceso inconsciente, por estar modelado por una tradición retórica, no lo es la actividad reflexiva que realizan en torno a las

²⁵³ Vid. Irán Francisco Vázquez Hernández, *Un Moderno Antimoderno: Octavio Paz ante la modernidad*, op. cit., donde se analiza la ambivalencia en la valoración de Paz sobre la modernidad. Representa quizá el primer estudio realmente unitario sobre el asunto. Anteriormente, ya existían varios trabajos con reflexiones más segmentadas, pero también atinadas, como aquellos en los que también nos hemos apoyado bibliográficamente en este apartado: Roberto Hozven, *Octavio Paz. Viajero del presente. Otra vuelta*, FCE, México, 1994; Xavier Rodríguez Ledesma, *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*, Plaza y Valdés, UNAM, 1996; o Yvon Grenier, *Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*, FCE/Tierra firme, México, 2004.

²⁵⁴ Paz, “Excursiones e incursiones”, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, FCE, México, 2011, p. 60.

mismas, consistente en la aplicación de un marco filosófico concreto. Es decir, no se dedican únicamente a nombrar las características que ellos consideran como definitorias de su nación, sino que tratan de explicar su aparición a partir de la teoría de la circunstancia. En el primer capítulo, recogíamos que Martí Monterde situaba el objetivo de la Imagología en la revelación de la ideología escondida detrás de la atribución de las supuestas particularidades nacionales.²⁵⁵ Adicionalmente, Sánchez Romero recordaba que el uso de la herramienta imagológica no se limita a señalar la representación de estas en la obra de un autor, sino que también debe esgrimirse la explicación de su causa y su efecto.²⁵⁶ Aquí examinaremos que tanto Ortega como Paz parten de las imágenes tradicionales de sus pueblos como un *a priori* para buscar su gestación en las circunstancias históricas; así, su marco teórico les sirve para reforzar sus ideas preconcebidas de dichos pueblos, cayendo en una argumentación especular.

El binomio presente en ambos autores de las circunstancias excluyentes de Reforma/ Contrarreforma es a su vez fundamento de la oposición de modernidad/antimodernidad que va a diferenciar dos tipos de naciones inversas. Esto es, la caída en una circunstancia o en otra va a repercutir en la división de Occidente en dos tipos opuestos de una misma civilización, pues lo Uno solo puede entenderse en oposición a lo Otro y viceversa. Ni Ortega ni Paz innovan a la hora de considerar lo hispano; en lo que sí son originales es en el intento de otorgar una explicación de la génesis de sus características a partir de un marco filosófico.

1. El mundo hispano como un Otro antimoderno

²⁵⁵ Martí Monterde, *op. cit.*, p. 384.

²⁵⁶ Sánchez Romero, *op. cit.*, p. 9.

El nacimiento de la modernidad suele situarse en la Ilustración y así lo entienden también nuestros autores. De la modernidad proviene el imperio de la abstracción y de la idea de progreso, que se vierten en una estructura social basada en la industria, la ciencia y la democracia liberal.²⁵⁷ Paz sitúa su origen en *Los hijos del limo* en el inicio de la separación entre Dios y la razón,²⁵⁸ pero es en *Tiempo nublado* donde da unas coordenadas más concretas de su gestación: “Lo que llamamos *modernidad* nació con la democracia. Sin la democracia no habría ciencia, ni tecnología, ni industria, ni capitalismo, ni clase obrera, ni clase media, es decir, no habría modernidad”.²⁵⁹ Ortega la entiende, de forma muy cercana, como fruto de las generaciones positivistas y racionalistas,²⁶⁰ que impusieron la demolición del cristianismo y de la idea de Dios a favor de otros valores abstractos cuyo protagonista es la cultura.²⁶¹

1.1. España como cultura fronteriza en Ortega y Gasset

Ortega define la cultura como el conjunto de “esas funciones vitales [...] que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital”.²⁶² Otorga a este binomio una posición de importancia en su sistema filosófico equiparable al de ideas y

²⁵⁷ Luis Alberto Moratinos Lagartos, “El europeísmo orteguiano: recepción y valoración”, en *Ortega medio siglo después...* (CD), *op. cit.*, p. 13.

²⁵⁸ Paz, *Los hijos del limo*, *op. cit.*, p. 352.

²⁵⁹ Paz, *Tiempo nublado*, *op. cit.*, p. 106.

²⁶⁰ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 99.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 121.

²⁶² *Ibid.*, p. 94.

creencias, afirmando que el análisis de sus relaciones es el mejor procedimiento para estudiar la historia de un pueblo:²⁶³ esto es precisamente lo que hará para el caso español.

Tanto en *Meditaciones del Quijote* como en *España invertebrada* critica duramente el olvido de la razón a favor de la vida. En la primera, analiza España dentro de un grupo mayor, la *cultura mediterránea*, que desde el principio contrapondrá a la cultura germánica:²⁶⁴ la primera entiende solo de realidades superficiales y la segunda de las profundas, por lo que su fusión implicaría una visión total de la idiosincrasia europea.²⁶⁵ Si bien Grecia sería el origen de la cultura europea, Ortega argumenta que Roma no supo continuar dicha herencia, de modo que los mediterráneos se equivocan al sentirse partícipes de este esplendor intelectual, al solo haber podido conservar lo más superficial del mismo. Esto desembocaría en una preferencia de estos pueblos por la sensación sobre la idea, o por lo impresionista sobre el expresionista.²⁶⁶ Ortega advierte de que, pese a lo que pudiera interpretarse, esto no convierte al mediterráneo en un pueblo que dé valor primordial al realismo, ya que la superficie es solo la primera capa de la realidad, es decir, su apariencia.²⁶⁷ Esta nota reflejaría mejor a los griegos, pues aunque solamente tendieran a la abstracción y purificación del objeto representado, la profundidad es más vasta que la simple superficie de las cosas.²⁶⁸

²⁶³ *Ibid.* p. 106.

²⁶⁴ Nel Rodríguez Rial desarrolla en este aspecto la influencia de la fenomenología, que lo impulsa a “reconciliar filosóficamente esas dos ‘patéticas’ europeas enfrentadas, la del “Norte” (la germánica) y la del “Sur” (la mediterránea), toda vez que en la fenomenología Ortega encontró un pensamiento que conjugaba al mismo tiempo intuición sensible e intuición eidética, impresión e ideación, idealismo y positivismo”. *Op. cit.*, p. 2.

²⁶⁵ Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 130.

²⁶⁶ Por eso Ortega diferencia el realismo del ilusionismo y aparentismo mediterráneos. *Ibid.*, p. 136.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 139.

²⁶⁸ Antes de la publicación de las *Meditaciones*, su pensamiento era similar, pues en una carta a Unamuno de 1907 lamenta la “vergüenza étnica” que siente frente a los “odiadores de la Idea” que serían sus compatriotas. Ortega, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, Soledad Ortega (ed.), El Arquero, Madrid, 1991, p. 271.

Se daría así una serie de relaciones opositivas, lo que encaja con las ideas de Daniel-Henri Pageaux: lo sensitivo frente a lo racional;²⁶⁹ el goce frente al intelecto; lo efímero frente a lo trascendente; abstraídas en la contraposición de la superficie frente a la profundidad. Por consiguiente, la identidad mediterránea es la de lo carente: carente de realidad, de profundidad, de racionalidad.²⁷⁰ En *El tema de nuestro tiempo*, sintetiza estos dos tipos de pueblos en la oposición entre las figuras de Sócrates –también Descartes y Newton– y del Don Juan. Sócrates es el padre del idealismo y de la racionalidad alemana e inglesa; Don Juan, el de la pulsión vital española y su materialismo.²⁷¹ Si Paz, como veremos enseguida, afirma que en Hispanoamérica nunca ha habido crítica debido a su herencia colonial, Ortega ya hablaba de esta falta de una teoría propia desde sus inicios: “El error de nuestro agarbanzamiento consiste en creer que la teoría y la práctica son cosas distintas. [...] en España no ha habido nunca teorías, sobre todo teorías políticas. [...] Niego absolutamente que hombre alguno haya hecho nada, en la práctica, serio sin una teoría previa”.²⁷²

²⁶⁹ O el enfrentamiento entre los “meditadores y los sensuales”. Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 140.

²⁷⁰ Si bien en *El tema...* su visión sobre la antimodernidad será más amable, continuará describiendo la identidad por lo que no es, es decir, a través de una definición negativa: “Definir es excluir y negar. [...] Observa Nietzsche sutilmente que influye en nosotros más lo que no nos pasa que lo que nos pasa”. *Op. cit.*, p. 170.

²⁷¹ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, pp. 105-112.

Jorge Velázquez Delgado contrapone también el simbolismo de la figura de Descartes con el del Quijote en el pensamiento orteguiano: “Lo que representa el quijotismo es, desde la retina de José Ortega y Gasset, la negación o resistencia de España a ser moderna. A incorporarse definitivamente en el tren de la modernidad. Significa negar a España la posibilidad de ser europea. Y para él lo que define a España es haber perdido el sentido de la continuidad de la historia una vez que no aceptó incorporarse al sendero abierto por Descartes y Galileo”. *Fragments de la modernidad. Filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en José Ortega y Gasset y María Zambrano*, Ediciones Del Signo, Buenos Aires, 2007, p. 175. Más adelante tenemos: “el que encierra al hombre en un drama histórico en su lucha contra la Edad Media y del Renacimiento y, por extensión, en contra de la modernidad. El Quijote será para él el eterno inadaptado de la modernidad”, p. 181.

Sin embargo, no creemos que la figura del Quijote sea equiparable al don Juan. Es cierto que ambos coinciden en su falta de modernidad y en ser arquetipos de la identidad española y que, por lo tanto, sirven a Ortega como ejemplos negativos de su defensa del raciovitalismo; pero la crítica al quijotismo funciona en Ortega como una valoración positiva del cervantismo: el Quijote representa el idealismo más desconectado, precisamente, de la circunstancia. Si Ortega se considera a sí mismo cervantista, es precisamente para desconectarse del misticismo del quijotista Unamuno.

²⁷² Ortega, *Cartas de...*, *op. cit.*, p. 268.

Esta nota de la superficialidad española aparecía ya en *España invertebrada* como una carencia de modernidad, que es explicada a través de la “aplicación del que después llamaría su autor ‘método de la razón histórica’”:²⁷³ al derivar el estado de invertebración española de su falta de formación nacional, esta se convierte en efecto de la falta de un verdadero feudalismo ejercido por una minoría rectora en la Edad Media,²⁷⁴ a diferencia de lo sucedido en Francia o Inglaterra. Esto desembocó, para Ortega, en una Edad Moderna igualmente contrahecha;²⁷⁵ es decir, la Edad Moderna solo es consecuencia de una Edad Media nunca superada. Así, “Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho”,²⁷⁶ pues si bien dicha circunstancia histórica tan particular es lo que ha conferido a España sus rasgos propios y específicos, estos son los mismos que demuestran su antimodernidad; algo muy similar a lo que sucede con la soledad mexicana.

El filósofo contrasta la antítesis entre la actitud colonizadora española e inglesa, cuyas diferencias provocarían la herencia de los pueblos sometidos de dichas características modernas o antimodernas.²⁷⁷ Debe hacerse notar que Paz desarrolla esta cuestión a profundidad, mientras que Ortega no se detuvo en el análisis de la identidad hispanoamericana y solo situaba su foco en la falta de ideas de la Conquista española, algo impropio de Inglaterra:

En la española es el ‘pueblo’ quien directamente, sin táctica deliberada, engendra otros pueblos. Grandeza y miseria de nuestra colonización vienen ambas de aquí. Nuestro ‘pueblo’ hizo todo lo

²⁷³ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 29.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 118.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 107-108.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 130.

que tenía que hacer: pobló, cultivó, cantó, gimió, amó. Pero no podía dar a las naciones que engendraba lo que no tenía: disciplina superior, cultura vivaz, civilización progresiva.²⁷⁸

No afirmamos que Paz tome acríticamente de Ortega esta valoración de lo hispano frente a lo inglés, lo que nos es impedido por nuestro concepto de frontera intelectual; sino que ambos llegan a esta conclusión a través del análisis de la circunstancia, siendo esta la existencia de una Reforma o de una Contrarreforma.²⁷⁹

Ya en *Meditaciones*, Ortega atisbaba que el español solo destacaba por su odio por lo ajeno;²⁸⁰ y en *España invertebrada* especifica la dirección de este sentimiento, siendo que el español detesta al hombre crítico y racional.²⁸¹ Por eso España es un “pueblo de labriegos”, cuyo “ruralismo”²⁸² provocó que “no haya sido un pueblo moderno”.²⁸³ Es evidente que, al menos en estas dos obras, Ortega siente preferencia por esta otredad, por lo que, según los términos de Pageaux, ostenta hacia la cultura propia una actitud de *manía*:

Por eso una cultura impresionista está condenada a no ser una cultura progresiva. Vivirá de modo discontinuo, podrá ofrecer grandes figuras y obras aisladas a lo largo del tiempo, pero todas retenidas en el mismo plano. Cada genial impresionista vuelve a tomar el mundo de la nada, no allí donde otro genial antecesor lo dejó. ¿No es esta la historia de la cultura española? Todo genio español ha vuelto a partir del caos, como si nada hubiera sido antes.²⁸⁴

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 131. En p. 134, insiste en dicha oposición: “Si ciertos pueblos –Francia, Inglaterra– han fructificado plenamente en la Edad Moderna fue, sin duda, porque en su carácter residía una perfecta afinidad con los principios y problemas “modernos”. En efecto: racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son temas y tendencias universales de la Edad Moderna, son, mirados por el reverso, propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido, en cambio, de España. Mas hoy parece que aquellos principios ideológicos y prácticos comienzan a perder su vigor de excitantes vitales”.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 134.

²⁸⁰ Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 5.

²⁸¹ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 114.

²⁸² *Ibid.*, p. 132.

²⁸³ *Ibid.*, p. 134.

²⁸⁴ Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 155.

La conclusión sobre las consecuencias de esta identidad antimoderna será muy similar a la paciana, resaltando ambos que la cultura hispana está formada por unos pocos “adanes”²⁸⁵ condenados a entender el mundo sin poder basarse en predecesores, por la inexistencia de un sistema de relaciones precedente. La antimodernidad origina el desorden, la incomunicación de los posibles talentos y la comisión *ad infinitum* de los mismos errores del pasado. De nuevo, la carencia solo puede originar más carencia: por eso la caracteriza de “cultura fronteriza”.²⁸⁶

1.2. La hispanidad como porción excéntrica de Occidente en Octavio Paz

Paz, en “¿Es moderna nuestra literatura?” (1975), también definirá la identidad hispana como carencia, la cual implica una falta de modernidad, ya no solo de la literatura, sino de toda la estructura social: “La crítica es la palabra racional. [...] Sabemos que la crítica, por sí sola, no puede producir una literatura, un arte y ni siquiera una política. No es esa, por lo demás, su misión. Sabemos asimismo que sólo ella puede crear el espacio –físico, social, moral– donde se despliegan el arte, la literatura y la política.”²⁸⁷

En *Tiempo nublado* explica más la diferenciación entre el mundo moderno y el antimoderno, matizando que no se trata tanto de pares opuestos sino de “dos versiones distintas de la civilización de Occidente”.²⁸⁸ La distinción entre dos civilizaciones se daría entre el mundo occidental y el oriental, es decir, en la dicotomía Este-Oeste, mas no en la Norte-Sur. La relación

²⁸⁵ Ídem.

²⁸⁶ Ídem.

²⁸⁷ Paz, “¿Es moderna nuestra literatura?”, *Times Literary Supplement*, 1975. Disponible en <revistadelauniversidad.mx/storage/e4ac746e-9c1c-45bb-b840-adad1b063ee3.pdf> (Consulta: 01/09/2019).

²⁸⁸ Paz, *Tiempo nublado*, *op. cit.*, p. 126.

de México con respecto a los Estados Unidos se basa en “oposiciones dentro de una misma civilización”,²⁸⁹ basadas en “los modos de vida y de sensibilidad”;²⁹⁰ es decir, en las creencias, comprobándose una vez más que el método de análisis paciano es el de la razón histórica. Afirma que la diferenciación principal entre México y Estados Unidos no es tanto la distribución de la riqueza,²⁹¹ sino que esta es “invisible”, lo que recuerda la labor de desentierro de las creencias para la comprensión de la historia. Así, explica que la dicotomía entre Reforma y Contrarreforma responde a un sistema de creencias opuesto, pero perteneciente a una misma civilización.²⁹²

El mexicano configura la antimodernidad como resultado de una sucesión de causas y consecuencias: una historia traumática, reducida a la Contrarreforma –en lugar del aparentemente preferible pensamiento protestante–, origina una incapacidad de participación en la modernidad propia de los franceses, ingleses o norteamericanos: “Los principios que fundaron a nuestros países fueron los de la Contrarreforma, la monarquía absoluta, el neotomismo y, al mediar el siglo XVIII, el ‘despotismo ilustrado’ de Carlos III”.²⁹³ Así, concluye que “*lo que nos faltó* sobre todo fue el equivalente de la Ilustración y la filosofía crítica”.²⁹⁴

Es decir, Paz también define México de forma negativa, a través de lo que no es: no es lo moderno, no es la razón, no es resultado de la Reforma ni de la Ilustración. La frontera intelectual establece de nuevo cómo Paz es capaz de alcanzar con la teoría de la circunstancia

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 128.

²⁹⁰ Ídem.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 126.

²⁹² *Ibid.*, p. 128.

²⁹³ *Ibid.*, p. 3.

²⁹⁴ Ídem. El resaltado es nuestro.

áreas poco atendidas por Ortega que, no obstante, completan su propio pensamiento: su significado de conexión incide en la apuesta por un mismo marco filosófico; pero su denotación de linde apuesta por establecer el mismo como un simple punto de partida a partir del cual logra tratar temas nuevos de una manera totalmente personal. Un ejemplo muy ilustrativo resulta el poema "Cántaro roto", presente en *La estación violenta*: "El dios-maíz, el dios-flor, el dios-agua, el dios-sangre, / la Virgen, / ¿todos se han muerto, se han ido, cántaros rotos al / borde de la fuente cegada?" (vv. 233-234). Las divinidades, ya sean nativas o españolas, representan un sistema de creencias caduco y despreciado por la sociedad moderna.²⁹⁵

Si lo mexicano –y, por lo tanto, Hispanoamérica– nace en dependencia de la atrasada nación española, este origen solo puede engendrar una identidad defectuosa, efecto de la falta de pensamiento crítico. En consecuencia, también para Paz la carencia solo puede originar más carencia. Como explica Xavier Rodríguez Ledesma, la modernidad es equivalente para Paz a la democracia en el orbe político y al capitalismo en el económico, por lo que México en 1950 no era un país moderno, situación heredera de su régimen colonial.²⁹⁶ En este sentido, la contraposición entre modernidad y antimodernidad que plantea Paz funciona como un sinónimo del binomio centro/periferia. Julio Ortega criticaba las consecuencias de este tipo de análisis:

[L]a "teoría de la dependencia" [...] explica la política económica como subsidiaria de las metrópolis de turno; y pasa a explicar la vida cultural como derivativa e inauténtica. Pero esta tesis cultural tributaba la antigua noción de una carencia de origen (propia de la experiencia colonial) y terminaba asegurando que nuestra identidad está ocupada por expectativas desnacionalizadas y no es, en consecuencia, genuina. Esta interpretación es, al final, traumática y está recusada por la misma creatividad de la diferencia latinoamericana.²⁹⁷

²⁹⁵ Rachel Phillips, *Las estaciones poéticas de Octavio Paz*, FCE, México, 1972, pp. 23-24.

²⁹⁶ Xavier Rodríguez Ledesma, *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*, UNAM/Plaza Valdés, México, 1996, p. 431.

²⁹⁷ Julio Ortega, *El principio radical de lo nuevo: Postmodernidad, identidad y novela en América Latina*, FCE, Lima, 1998, p. 24.

Por consiguiente, Ortega y Paz son partícipes de la tendencia representativa de la identidad como un ente exótico, al analizar lo Uno como un Otro. Es decir, ambos se apoyan en baremos que no son propios para analizar su propia realidad. Si esta se contrasta con unas normas establecidas de un Otro y, por lo tanto, con otras convenciones sociales, la única consecuencia posible es que se evalúe la identidad propia como un menoscabo, al no encajar con ese patrón ajeno.

Paz, en *El laberinto...*, ya compartía esta visión de que los mexicanos han heredado de los españoles este proyecto vital basado en lo corporal y mundano por encima de lo racional. Para ello, también vincula el materialismo español con el arquetipo del Don Juan.²⁹⁸ Sin embargo, opina que el mexicano va más lejos que el español en su olvido del ideal: “Sólo un español puede hablar con autoridad de Onán y Don Juan. En las expresiones mexicanas, por el contrario, no se advierte la dualidad española simbolizada por la oposición de lo real y lo ideal, los místicos y los pícaros, el Quevedo fúnebre y el escatológico, sino la dicotomía entre lo cerrado y lo abierto. El verbo ‘chingar’ indica el triunfo de lo cerrado, del macho, del fuerte sobre lo abierto”.²⁹⁹

Si el español inventó al Don Juan, es porque lo usa como una blasfemia contra lo ideal; pero, dice Paz, la blasfemia indica una creencia en lo que se insulta: “Los españoles también abusan de las expresiones fuertes. Frente a ellos el mexicano es singularmente pulcro. Pero mientras los españoles se complacen en la blasfemia y la escatología, nosotros nos especializamos en la crueldad y el sadismo. El español es simple: insulta a Dios porque cree en él.”³⁰⁰ Para Paz, el mexicano, por sus circunstancias históricas tan particulares, a un tiempo herencia e imposición, ostenta unas características similares a las españolas, pero hiperbólicas.

²⁹⁸ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 46.

²⁹⁹ Ídem.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 86.

La frontera implica un contacto con la teoría del español y con la circunstancia española; pero también una separación que conlleva unas conclusiones inéditas y perfectamente distinguibles de las de Ortega.

En “Émula de la llama” (1942) ya volcaba esta identidad irracional del mexicano en su poesía, “cargada de pasiones más que de ideas, de impulsos más que de propósitos, explosión, más que revolución, de una conciencia reprimida”,³⁰¹ en una definición que recuerda poderosamente a la Revolución mexicana. Este discurso que equipara lo hispanoamericano con lo extraordinario coincide con la del realismo mágico. La misma etiqueta anuncia la exotización hacia lo Uno: sería una realidad mágica para los extranjeros, ya que para los hispanoamericanos debería llamarse solo realismo, si es que sí se apoya en lo verídico.³⁰² En esta línea, Emil Volek inserta el pensamiento paciano en el marco del realismo mágico o, como él prefiere nombrarlo, el *macondismo*, entendido como una conciencia atávica separada de la racionalidad europea y estadounidense.³⁰³

No obstante, aquí consideramos que la identidad mexicana, pese a la mayor exageración que le confiere frente a lo español, es construida por Paz como parte de la hispana, por lo que la tesis de *El laberinto...*, focalizada en México, se amplía en textos posteriores. En “Vuelta...”, Paz rescata aquellas alusiones de *El laberinto...* que permitían la absorción de España en este mismo mundo falto de modernidad: “Los norteamericanos nacieron con la Reforma y la

³⁰¹ Paz, O.C., IX, *op. cit.*, p. 53.

³⁰² Por eso António Cândido lo evalúa como una corriente continuadora del regionalismo, por más que haya dado lugar a una literatura universal. En “Literatura y subdesarrollo”, en *América Latina en su literatura*, César Fernández Moreno (coord.), Siglo XXI / UNESCO, México, 2000, p. 351.

³⁰³ Emil Volek, “Anverso y reverso de El laberinto de la soledad: Octavio Paz y cien años de Macondo”, Cuadernos del CILHA, 2007, vol. 8, n. 9, p. 135. Disponible en <bdigital.uncu.edu.arobjetos_digitales/1695/volekcilha9p131a143.pdf> (Consulta: 20/10/2019).

Ilustración, es decir, con el mundo moderno; nosotros, con la Contrarreforma y la neoescolástica, es decir, contra el mundo moderno”.³⁰⁴ No debe pensarse que esta ampliación de lo mexicano en un Otro hispano es una tesis anecdótica o meramente puntual, pues es recurrente en su pensamiento. En *El arco y la lira* (1956) también encontramos: “Cuando se dice que en español no hay crítica, debe pensarse sobre todo en la ausencia de esa prosa de alta calidad intelectual que equilibra la balanza del idioma”.³⁰⁵ Por su parte, en *Corriente alterna* (1965) lamenta la falta de un espacio de ideas que permita el establecimiento de relaciones críticas entre las mismas.³⁰⁶

Al identificar ya no solo lo mexicano sino lo hispano como un Otro enfrentado a la modernidad, Paz sigue la misma tradición retórica que Ortega, llegando a las mismas conclusiones sobre la incapacidad hispana para la continuación crítica de sus hallazgos. Así, en “¿Es moderna nuestra literatura?”, donde sintomáticamente incluye a Ortega como uno de esos genios desperdigados, hallamos una cita muy similar a la que insertábamos antes del filósofo: “Salvo en casos aislados como el de un Ortega y Gasset en España, un Borges en Argentina y otros poetas y novelistas dotados de conciencia crítica, vivimos intelectualmente de prestado. Tenemos algunos críticos literarios excelentes pero en Hispanoamérica no ha habido ni hay un movimiento intelectual original y propio. Por eso somos una porción excéntrica de Occidente.”³⁰⁷ En *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* incidirá en lo mismo, al

³⁰⁴ Paz, “Vuelta...”, *op. cit.*, p. 465.

³⁰⁵ Paz, *El arco...*, *op. cit.*, p. 84.

³⁰⁶ Paz, *Corriente alterna*, *op. cit.*, pp. 39-40. A su vez, en su prefacio a Lafaye, esta expansión de la otredad mexicana en un mundo hispano antimoderno se mantiene: “En el momento en que Europa se abre a la crítica filosófica, científica y política que prepara el mundo moderno, España se cierra y encierra a sus mejores espíritus en las jaulas conceptuales de la neo-escolástica. Los pueblos hispánicos no hemos logrado ser realmente modernos porque, a diferencia del resto de los occidentales, no tuvimos una edad crítica. Nueva España era joven y tenía vigor intelectual [...] pero no podía, dentro de los supuestos intelectuales que la constituían, inventar ni pensar por su cuenta”. Paz, “Prefacio”, *op. cit.*, p. 17.

³⁰⁷ Paz, “¿Es moderna...?”, *op. cit.*, p. 2.

explicar cómo la autora novohispana, Feijoo u Ortega resultan casos excepcionales cuya conciencia crítica no ha sido continuada, teniendo que empezarse de nuevo una y otra vez.³⁰⁸ También en *Corriente alterna* expresa que el mundo hispano es un Otro porque sus pocos talentos críticos están incomunicados entre sí, oponiéndolo a ese mundo moderno basado en el diálogo y la evolución:

El pensamiento de la época [...] está fuera y escrito en otras lenguas. Salvo en raros momentos que se llaman Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset, todavía somos parásitos de Europa. [...] Este espacio al que me he referido y que es el resultado de la acción crítica, lugar de unión y de confrontación de las obras, entre nosotros es un *no man's land*. La misión de la crítica, claro está, no es inventar obras sino ponerlas en relación: disponerlas, descubrir su posición dentro del conjunto y de acuerdo con las predisposiciones y tendencias de cada una. [...] Por tal razón no hay una literatura hispanoamericana aunque existe ya un conjunto de obras importantes.³⁰⁹

Si bien, como veremos después, en *Tiempo nublado* se da un cierto viraje sobre la valoración de la modernidad, Paz utiliza el binomio de pasado/futuro como resultado de la circunstancia de la Contrarreforma o la Reforma, respectivamente: “quien dice crítica, dice cambio”.³¹⁰ Es decir, la razón permite la creencia en el progreso; por su parte, la Contrarreforma y el neotomismo implican la preferencia por unas creencias fijas que, “a un tiempo convento, fortaleza y palacio”, se terminan volviendo “un encierro, una prisión”.³¹¹ La inmovilidad de las creencias impide el diálogo y, por lo tanto, la evolución; por eso Paz coincide con Ortega en que en el mundo hispano nunca ha habido realmente teorías, condenado a un *statu quo* estable pero asfixiante.

Si Paz habla de “porción excéntrica de Occidente” y Ortega de “cultura fronteriza”, ambas resultan categorías sinónimas de una periferia con respecto a un centro. En definitiva, Paz y Ortega son deudores de esta tradición discursiva que solo puede definir lo propio a través de una

³⁰⁸ Paz, *Sor Juana...*, *op. cit.*, p. 340.

³⁰⁹ Paz, *Corriente alterna*, *op. cit.*, pp. 40-41.

³¹⁰ Paz, *Tiempo nublado*, *op. cit.*, p. 137.

³¹¹ Ídem.

lógica binaria que lo enfrenta con una otredad, como nos enseña la Imagología: así, la oposición antimodernidad-modernidad engloba a su vez la de vitalismo frente racionalismo y la de discontinuidad e incomunicación –recordemos la soledad paciana– frente al progreso. La racionalidad permite la aprehensión de la realidad, ya que crea ideas y conceptos que nos permiten establecer límites estables. Por eso Ortega dibujaba la cultura fronteriza como la de lo “salvaje”, “en perpetua lucha con lo elemental, disputando todos los días la posesión del terreno que ocupan sus plantas”.³¹² La cultura excéntrica o fronteriza cae en una dispersión, caos e inestabilidad solo superados por la estabilidad propia de la teoría crítica.³¹³

En consecuencia, la soledad mexicana parece formar parte de una categoría más amplia, como es la antimodernidad hispana, pues la incapacidad de comunicación con el centro es precisamente uno de los rasgos del periférico sujeto antimoderno. Paz se vale del mismo aparato retórico y discursivo que Ortega, pues ambos heredan un conjunto de imágenes opuestas entre lo hispano y lo europeo cristalizadas por la tradición. Ya el romanticismo alemán vinculaba lo antimoderno a lo español; por sus influencias interculturales, que oscilaban entre lo visigodo, árabe, celta y vikingo, España era vista como un exótico territorio, totalmente excéntrico al resto

³¹² Ortega, *Meditaciones, op. cit.*, p. 35.

En esto puede percibirse la lectura de Hegel, al que Ortega se encargó de difundir a través de la *Revista de Occidente*, lo que equivaldría en Paz a una recepción intermediada a través del español. No podemos entrar aquí en un desarrollo de la recepción de otros autores en Paz a través de la *Revista de Occidente*, siendo por lo tanto Ortega su principal promotor. Ya veíamos en el primer capítulo cómo Paz reconocía su deuda con dicha revista, sin la cual no habría accedido a la lectura de tantos filósofos alemanes.

Sobre la recepción hegeliana en Ortega, *vid.*: Antolín Sánchez Cuervo, “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 2016, n. 67, pp. 57-62. Disponible en <digital.csic.es/bitstream/10261/187996/1/Ortega_Hegel_interpretacion_historia_SANCHEZ_Antolin.pdf>. Y Domingo Hernández Sánchez, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.

³¹³ Es aquí donde Domingo Hernández Sánchez observa la toma por parte de Ortega del *Begriff* alemán. *Ibid.*, p. 35.

de Europa.³¹⁴ Miguel de Unamuno recuperará esta melancólica visión de lo español a través del Quijote que, como la España imperial, se lanzó a anacrónicas empresas que terminaron en patéticas derrotas, lo que lo asemeja a la figura del conquistador.³¹⁵ Esto nos remonta a nuestra tesis: la recepción orteguiana por parte de Paz no se trata de una nueva toma de las imágenes de lo español, pertenecientes a un acervo existente desde hace siglos; sino más bien de una explicación filosófica compartida respecto a la formación de dichas características nacionales a través de la teoría de la circunstancia y del método de la razón histórica. Es decir, la circunstancia operará un sistema de creencias que a su vez provocará una serie de consecuencias históricas correlativas con aquellas; de ahí que Stanton remarcara la existencia de una relación entre la psicología y la historia de carácter analógico y no de causa-efecto.³¹⁶

Aunque les ofrece una vía tentativa de interpretación de la génesis de dichas imágenes nacionales, así como de su posible superación, la teoría de la circunstancia no ha permitido ni a Ortega ni a Paz, al menos en este nivel, discutir la validez tradicional de las mismas. Cuando enfrentan el materialista mundo hispano a la racionalidad de esa otredad, se basan en la dicotomía de que se haya gestado o no un Siglo de las Luces, fruto a su vez de la existencia de una Reforma o de una Contrarreforma. El apoyo en una serie tamizada de circunstancias históricas provoca la selección de unos pocos atributos elevados como característicos del mundo

³¹⁴ Resume Miguel Ángel Vega: “No es exagerado afirmar que la imagen cultural de España fue invento del romanticismo alemán gracias a la traducción. Desde finales del XVII y hasta mediados del XVIII, España, en plena decadencia política y condenada al ostracismo cultural, pierde perfil en beneficio de Francia e Inglaterra”. En “El Quijote en el romanticismo alemán (I): Un quijote traductor del Quijote”. Disponible en <cvc.cervantes.es/trujaman/antiores/noviembre_00/21112000.htm> (Consulta:06/11/2019).

³¹⁵ “En una obra de burlas se eternizó la pasajera grandeza de nuestra España [...] con una obra de burlas, llegó el alma de nuestro pueblo, encarnada en hombre, a los abismos del misterio de la vida”. *Op. cit.*, p. 78. En el primer capítulo, se estudia con mayor profundidad la oposición entre el quijotismo de Unamuno y de Cervantes.

³¹⁶ Stanton, *El río reflexivo...*, *op. cit.*, pp. 226-227.

hispano, para proceder a su hiperbolización. Ciertamente, demostrar tal titánica tesis a través de unos pocos acontecimientos culturales que, por más relevantes que sean, no pueden funcionar como abstracción de toda la historia mundial, conlleva una recortada visión del asunto. La insistencia de Paz en este punto puebla “¿Es moderna nuestra literatura?”: “Desde el XVIII hemos bailado fuera de compás”,³¹⁷ “[d]esde el siglo XVIII nuestra historia y la de los españoles es la de una decadencia”.³¹⁸ De esta forma, el mundo hispano vive provisionalmente y de prestado del resto de Occidente, continuando así con el binomio de periferia y centro: lo propio solo puede considerarse antimoderno, dependiente y carente, si se contrasta con las convenciones sobre un Otro asumido representante de la completud. La Imagología, por lo tanto, resulta la herramienta indicada para concluir que ambos consideran sus respectivas naciones en términos de manía, al convertir los que consideran sus aspectos negativos en los auténticamente identitarios.

En segundo lugar, se ha demostrado que el marco teórico orteguiano le sirve a Paz como una pauta para ir elaborando su propio pensamiento: si bien ciertas notas de este pueden parecer *a priori* alejadas de la teoría de la circunstancia, si se establece el seguimiento de una frontera intelectual como una línea lógica retrospectiva, vuelven a aparecer conectadas al marco principal. El objetivo de la frontera intelectual, que sintetiza la teoría imagológica, determina la aplicación de una filosofía orteguiana para entender el origen de las características nacionales: si la asunción de la validez de dichas imágenes pudiera ser inconsciente, por ser tomadas de la tradición, no lo es la explicación crítica que Paz realiza de las mismas.

³¹⁷ Paz, “¿Es moderna...?”, *op. cit.*, p. 3.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

1.3. Comparación del concepto de revolución

El concepto de revolución se presenta, en su relación con la teoría de la circunstancia, como secundario al de modernidad en nuestros autores.³¹⁹ Ortega entendía que la razón pura aplicada a la política da lugar al carácter revolucionario, por lo que solo las épocas revolucionarias son racionalistas.³²⁰ Desarrolla que el revolucionario “[n]o se rebela contra los abusos, sino contra los usos”;³²¹ siendo estas dos clases de enfrentamiento sinónimos respectivos de una voluntad de corrección o de un cambio fundamental.³²² Es decir, un proceso que busque únicamente el arreglo de ciertos aspectos de un régimen implica una rebelión contra los abusos y, por lo tanto, no discute en ningún momento su validez general: es el caso de la Edad Media.³²³ En cambio, el hombre moderno se posiciona frente al régimen mismo para crear uno completamente nuevo.³²⁴

La ilación que establece entre los conceptos de revolución y modernidad responde a una consecuencia lógica, ya que la revolución nace de la radicalización de la razón pura,³²⁵ que termina flotando en el vacío, sin conexión alguna con la materialidad: “En vez de buscar contacto con las cosas se desentiende de ellas y procura la más exclusiva fidelidad a sus propias leyes internas. [...] La razón pura se mueve siempre entre superlativos y absolutos.”³²⁶ Es, por lo

³¹⁹ Para una visión amplia del concepto de revolución en Paz, sin este filtro que aquí estamos aplicando, *vid.* Irán Vázquez Hernández, *op. cit.*, pp. 32-43.

³²⁰ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 87.

³²¹ *Ibid.*, p. 173.

³²² *Ibid.*, pp. 186-187.

³²³ *Ibid.*, p. 184.

³²⁴ *Ibid.*, p. 187.

³²⁵ *Ibid.*, p. 181.

³²⁶ *Ídem.*

tanto, la búsqueda del imposible, de la utopía.³²⁷ Sin embargo, al ser un propósito humano, el intento fracasa, por su olvido de la vida:³²⁸ surge la contrarrevolución, que es exactamente lo que para Ortega sucedía en ese momento en Europa; o, como él prefiere nombrarla, “el ocaso de las revoluciones”.³²⁹ La conclusión para el caso de España es evidente: por su gestación defectuosa, se trata de una nación antimoderna que, en su preferencia de la vida sobre la idea, es incapaz de engendrar un espíritu revolucionario propio, que solo puede tomar acriticamente de los países modernos:

Razas poco inteligentes son poco revolucionarias. El caso de España es claro: se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se suelen considerar decisivos para que la revolución estalle. Sin embargo, no ha habido propiamente espíritu revolucionario. Lo poco que ha habido de temperamento subversivo se redujo, se reduce, a reflejo del de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas.³³⁰

Paz advertía en *El laberinto...* que dicho entendimiento del revolucionarismo como radicalismo se le antojaba, paradójicamente, demasiado radical.³³¹ Aventura que quizá las revoluciones no estén tan guiadas por la razón pura, sino que “a pesar de presentarse como una invitación para realizar ciertas ideas en un futuro más o menos próximo, se fundan en la pretensión de restablecer una justicia o un orden antiguos, violados por los opresores. Toda revolución tiende a establecer una edad mítica.”³³² Si seguimos a Ortega, la Revolución mexicana solo podría considerarse una rebelión; pero para Paz sí es el ejemplo perfecto de revolucionarismo, o al

³²⁷ *Ibid.*, p. 188.

³²⁸ *Ibid.*, p. 189.

³²⁹ *Ibid.*, p. 171.

³³⁰ *Ibid.*, p. 198.

³³¹ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 155

³³² *Ídem.*

menos así lo expresa en *El laberinto...*, pues el zapatismo conseguiría reparar los daños de esas falsas revoluciones que fueron la Independencia o la Reforma.³³³

Tanto Ortega como Paz recuperan la etimología de *radical*, del latín *radix*, ‘raíz’, pero de una manera dispar, al menos a primera vista: el primero explica que la revolución debe transformar un régimen desde sus fundamentos para la consecución de un futuro ideal que derribe el pasado;³³⁴ mientras que Paz la conceptualiza como una vuelta a las raíces, a ese pasado remoto que contiene la esencia última de nosotros mismos: este viaje a la semilla habría sido el objetivo de la Revolución mexicana, siendo así contrario a la adopción de un pensamiento ajeno.³³⁵ No obstante, este aparente alejamiento vuelve la idea de revolución de ambos mucho más cercana, pues en Ortega se encuentra también la ligazón entre la revolución y la consecución de un pasado ancestral: “[E]n la colectividad impaciente todo se hace en vista del pasado. Y no de un pasado breve, sino de un pasado tan largo, de tan vago y remoto horizonte, que nadie ha visto ni recuerda su comienzo. En suma: lo inmemorial.”³³⁶

Lo curioso es que Paz en su ensayo “Cuauhtémoc, joven abuelo” (1951) se muestra consciente de esta igualación entre pasado y futuro ideales que implicaba para Ortega la revolución: “Ortega y Gasset ha mostrado que el pasado es función del futuro. La tradición es siempre recreación: resurrección de lo que fue tanto como su re-ordenación conforme a la perspectiva de nuestro proyecto histórico. La voluntad de futuro pone de pie a los muertos e

³³³ *Ibid.*, p. 157.

³³⁴ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 87.

³³⁵ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 160.

³³⁶ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, pp. 174-175.

impone un orden a sus obras”.³³⁷ Efectivamente, Ortega fusiona ambas coordenadas temporales: ese futuro ideal es equivalente a ese mismo pasado ancestral, siendo que ambos son proyectos utópicos, situados en un tiempo que es en realidad no-tiempo. Por su parte, en *Tiempo nublado*, Paz se muestra consciente de que no es contradictoria a la revolución que ese futuro ideal sea precisamente el restablecimiento de un pasado mítico: “Todos los movimientos revolucionarios se proponen fundar un orden nuevo o restaurar un orden inmemorial. En ambos casos, las revoluciones, fieles al sentido original de la palabra, son vueltas al comienzo [...]”.³³⁸

El español dejaba en la sombra otros procesos bélicos que no podían considerarse revoluciones por tratarse de luchas contra los abusos, a los que apodaba como simples procesos de violencia.³³⁹ Paz, en cambio, sí ofrecerá en *Corriente alterna* una mayor distinción conceptual a través de sus categorías de *rebelión* y *revuelta*; una muestra de que la frontera intelectual establece cómo Paz no se dedica únicamente a reformular la teoría orteguiana, sino que la toma como un punto de partida que puede modificar y mejorar:

Las diferencias entre el revoltoso, el rebelde y el revolucionario son muy marcadas. El primero es un espíritu insatisfecho e intrigante, que siembra la confusión; el segundo es aquel que se levanta contra la autoridad, el desobediente o indócil; el revolucionario es el que procura el cambio violento de las instituciones. [...] A pesar de estas diferencias, hay una relación íntima entre las tres palabras. La relación es jerárquica; revuelta vive en el subsuelo del idioma; rebelión es individualista; revolución es palabra intelectual y alude, más que a las gestas de un héroe rebelde, a los sacudimientos de los pueblos y a las leyes de la historia.³⁴⁰

Paz matiza la distancia entre revolución y revuelta, debido a su compartida noción de regreso: mientras que una revolución apela a la filosofía y la astronomía, denotando un orden, la revuelta

³³⁷ Paz, “Cuauhtémoc, joven abuelo”, O.C., VIII, *op. cit.*, pp. 195-198.

³³⁸ Paz, *Tiempo nublado*, *op. cit.*, p. 92.

³³⁹ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, 172

³⁴⁰ Paz, *Corriente alterna*, *op. cit.*, p. 148.

es un “presente caótico”.³⁴¹ Solo la revolución pasa a la historia y aparece, como sucedía en Ortega, como la única “ungida por la luz de la idea”.³⁴² En *Los hijos del limo* se centra más en especificar el sentido de las rebeliones que al no programar cómo debería ser la sociedad buscada para el futuro, se muestran como adversas a la cristalización de las revoluciones.³⁴³

Como Ortega, Paz sostiene que esas luchas contra los usos ya no parecen ser posibles en la mentalidad de hoy día, dándose únicamente propósitos correctivos: “La rebelión de los jóvenes es un movimiento de justificada negación del presente pero no es una tentativa por construir una nueva sociedad”.³⁴⁴ En *Tiempo nublado*, defenderá con los mismos argumentos por qué la rebelión juvenil de los 60 no es una revolución, pues en ella no se crearon ideas nuevas, sino que estas fueron heredadas.³⁴⁵ Una vez más, retoma un concepto orteguiano sin cambios esenciales, ya que si la revuelta se transforma en revolución gracias al espíritu de una idea, esto solo es posible en la modernidad.³⁴⁶ Por otra parte, ha de recordarse que en *El arco y la lira* parece también conceder a la revolución este carácter de radicalismo político, de lucha contra los usos:

³⁴¹ Ídem.

³⁴² Ídem. Su insistencia en este punto recorrerá el resto del texto: “Toda gran revolución –la francesa, por ejemplo- tiene dos características fundamentales: es producto del desarrollo y guarda un significado y una implicación universales”, p. 141.

³⁴³ Paz, *Los hijos del limo*, O.C., I, p. 466.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 467. Irán Vázquez estudia estas rebeliones como parte del pensamiento posmoderno de Paz, en el que aquí no podemos entrar; *op cit.*, pp. 116-146.

³⁴⁵ Paz, *Tiempo nublado*, *op. cit.*, p. 19.

En *Itinerario*, insiste en lo mismo: “las llamadas revoluciones del tercer mundo son carencia particular de dimensión universal”. *Op cit.*, p. 103.

³⁴⁶ Salvador Vázquez Vallejo, *El pensamiento internacional de Octavio Paz*, Benemérita Universidad de Puebla, México, 2006, p. 104. En la p. 149 atisba la dialéctica de pasado y futuro que encierra para ambos pensadores la idea de revolución: “Parafraseando a Ortega y Gasset, Paz coincide con él en la afirmación de que la pérdida de la imagen del mundo implica una mutilación del pasado, por lo que todo lo que nos parecía cargado de sentido se ofrece ante nosotros como una serie de esfuerzos y creaciones que son un no sentido y de acuerdo con ello esto afecta las dos esferas, la de la vida y la de la muerte, sobre lo que la técnica no puede dar respuestas”.

Toda revolución es, al mismo tiempo, una profanación y una consagración... El movimiento revolucionario es una profanación porque echa abajo las viejas imágenes; mas esta degradación se acompaña siempre por una consagración de lo que hasta entonces había sido considerado profano: la revolución consagra el sacrilegio. Los grandes reformadores han sido considerados sacrílegos porque efectivamente profanaron los misterios sagrados, los desnudaron y los exhibieron como engaños o como verdades incompletas.³⁴⁷

Asimismo, en su discurso de aceptación del premio Alexis de Tocqueville (1989), encontramos: “La religión pública de la modernidad ha sido la revolución”,³⁴⁸ lo que de nuevo contradice su crítica al concepto de Ortega presente en *El laberinto...* Surge entonces una ambivalencia en el concepto de revolución de Paz: ¿puede considerarse la Revolución mexicana como una verdadera revolución? Si en *El laberinto...*, al calificar como demasiado estrecha la definición orteguiana, parece optar por el sí, hemos visto que en otros textos su concepción no dista mucho de la del filósofo madrileño. Esta indecisión se resuelve en su discurso de aceptación del premio Nobel, donde hallamos que dicho acontecimiento no puede considerarse como tal una revolución, sino más bien una *revelación*, un descubrimiento de la circunstancia y de la identidad propias más que de una Idea.³⁴⁹ Por eso en *Tiempo Nublado* explica que la revuelta puede convertirse o bien en una revolución o bien en una revelación, diferenciadas respectivamente por su conexión con la Idea o con la circunstancia del hombre: “ahora sé que las revueltas se petrifican en revoluciones o se transfiguran en resurrecciones”.³⁵⁰

Ciertamente, no es coincidencia que Paz llegara a un diagnóstico tan similar sobre la no consideración de la Independencia o la Reforma como revoluciones. Si Ortega opinaba que en América no hubo propiamente revoluciones porque la sustitución de unos gobernantes por otros

³⁴⁷ Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.*, p. 220.

³⁴⁸ Paz, O.C., I, *op. cit.*, p. 525.

³⁴⁹ Paz, “In Search of the Present”, O.C., III, *op. cit.*, p. 36.

³⁵⁰ Paz, *Tiempo nublado*, *op. cit.*, p. 118.

solo es una rebelión,³⁵¹ Paz así concibió también la Independencia, que para él ofrecía “la misma figura ambigua que la Conquista”.³⁵² Observa que el liberalismo que quiso inspirar la Independencia nunca fue fruto de la subjetividad mexicana, sino que este sentimiento subversivo no es genuino, sino una copia: “En Hispanoamérica solo servía para vestir a la moderna las supervivencias del sistema colonial. La ideología liberal y democrática, lejos de expresar nuestra situación histórica, la ocultaba. La mentira política se instaló en nuestros pueblos casi constitucionalmente. El daño moral ha sido incalculable y alcanza a zonas muy profundas de nuestro ser.”³⁵³ La Independencia, por lo tanto, no es comparable a otras revoluciones históricas como la francesa o la industrial,³⁵⁴ al no estar basada en la búsqueda de una razón, siendo “menos rica en ideas y frases universales y más determinada por las circunstancias locales”.³⁵⁵

En ambos autores, todas las premisas, conclusiones y conceptos aparecen estrechamente ligados unos con otros a través de la teoría de la circunstancia, lo que ahonda de nuevo en la prueba de una mayor sistematización de su pensamiento de la que les es atribuida: la Contrarreforma impidió la entrada en la Modernidad y esta carencia trajo consigo la falsedad de las revoluciones. El carácter medieval o tradicionalista consiste para Ortega en la preservación de las creencias antepasadas.³⁵⁶ Por lo tanto, los cambios del sistema serán pocos y estarán únicamente basados en arreglos, alcanzando pronto su periodo de esplendor, que se decide

³⁵¹ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 172.

³⁵² Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 129.

³⁵³ *Ibid.*, pp. 133-134.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 133.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 131.

³⁵⁶ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 180.

aprovechar en “extremadas hazañas”,³⁵⁷ naciendo así la actitud expansionista que explicaría la colonización española en América. Paz percibe que esta antimodernidad produjo la misma estabilidad en México, pero llevada a su grado máximo:

El mundo colonial era proyección de una sociedad que había ya alcanzado su madurez y estabilidad en Europa. Su originalidad es escasa. Nueva España no busca ni inventa: aplica y adapta. Todas sus creaciones, incluso la de su propio ser, son reflejos de las españolas. Y la permeabilidad con que lentamente las formas hispánicas aceptan las modificaciones que les impone la realidad novohispana no niega el carácter conservador de la Colonia. Las sociedades tradicionales, observa Ortega y Gasset, son realistas: desconfían de los saltos bruscos pero cambian despacio, aceptando las sugerencias de la realidad. La “Grandeza Mexicana” es la de un sol inmóvil, mediodía prematuro que ya nada tiene que conquistar sino su descomposición.³⁵⁸

Otra similitud se halla en su lamento compartido frente a la época posterior en la que el espíritu revolucionario se estanca en una institucionalización vacua. Ortega apodaba estas épocas como de decadencia;³⁵⁹ pero apunta que este vacío ya viene anunciado en el revolucionarismo: si este consiste en el radicalismo de la razón pura, sin anclaje alguno con la circunstancia, lleva entonces implícita su propia esterilidad: “El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida.”³⁶⁰ Esta congelación la ilustra Paz en el poema “Canción mexicana” incluido en *Ladera este*:

Mi abuelo, al tomar el café,
me hablaba de Juárez y de Porfirio,
los zuavos y los plateados.
Y el mantel olía a pólvora.

Mi padre, al tomar la copa,
me hablaba de Zapata y de Villa,
Soto y Gama y los Flores Magón.
Y el mantel olía a pólvora.

Yo me quedo callado:

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 178,

³⁵⁸ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 115.

³⁵⁹ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 203.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 188.

¿de quién podría hablar?³⁶¹

Si bien para Paz la Revolución mexicana no cayó en el error del olvido de la vida –debido a que quizá, más que revolución, fue revelación–, Stanton ya recalca el contraste entre la fascinación de Paz por la fase violenta de dichos conflictos, pero su desencanto ante el estado sucesivo de fosilización institucional en un régimen burocrático.³⁶² El propio Paz explicita que la revolución solo da lugar a crueles regímenes dictatoriales que niegan su propio sentimiento de origen.³⁶³ Si Ortega hablaba del “ocaso de las revoluciones” y su reciente imposibilidad en Europa, Paz irá más allá y dictaminará también la ausencia de estas tal y como las entendían los marxistas, cuya concepción no distaba mucho de la esterilidad de la razón pura; finalmente, también está basada en una utopía que cristalizaría en la burocracia más extrema: “edificaron poderosos estados sobre pirámides de cadáveres. Esas orgullosas construcciones, destinadas en teoría a liberar a los hombres, se convirtieron muy pronto en cárceles gigantescas”.³⁶⁴

En consecuencia, el raciovitalismo de ambos pensadores es también rastreable en su concepto de revolución. Si critican la petrificación de la revolución y su falta de conexión con la vida, eran plenamente conscientes también de que este peligro estaba ya implícito en el propio concepto.³⁶⁵ Ortega señalaba “la contradicción misma del propósito”,³⁶⁶ ya que un acto llevado a

³⁶¹ Paz, *Obra poética*, Seix Barral, Barcelona, 1990, p. 427.

³⁶² Stanton, *El río...*, *op. cit.*, p. 206.

³⁶³ Paz, “Poesía, mito, revolución”, O.C., I, *op. cit.*, p. 526.

³⁶⁴ Paz, “In Search...”, O.C., III, *op. cit.*, pp. 40.41.

³⁶⁵ Irán Vázquez, siguiendo un razonamiento distinto al de aquí, llega a la misma conclusión en su tesis: “Lo que cuestiona Paz entonces no es tanto la revolución como las promesas incumplidas por parte de ella.” *Op. cit.*, p. 36.

³⁶⁶ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 189.

cabo para cambiar la circunstancia del hombre está destinado al fracaso en cuanto olvida, precisamente, la circunstancia y al hombre. Paz alerta en *El arco y la lira* de este mismo peligro:

La revolución moderna ostenta un rasgo que la hace única en la historia: su impotencia para consagrar los principios en que se funda. En efecto, desde el Renacimiento —y especialmente a partir de la Revolución francesa, que consuma el triunfo de la modernidad— se han erigido mitos y religiones seculares que se desamorán apenas las toca el aire vivo de la historia. Parece innecesario recordar los fracasos de la religión de la humanidad o de la ciencia. Y como al sacrilegio no sucedió la consagración de nuevos principios, se produjo un vacío en la conciencia. Ese vacío se llama espíritu laico. El espíritu laico o la neutralidad.³⁶⁷

Este análisis comparativo resuelve la actitud supuestamente ambivalente que, para ciertos pensadores, Paz ostenta ante el fenómeno revolucionario.³⁶⁸ Así, se recupera la coherencia de su discurso, ya que el antimoderno México no podría haber vivido verdaderas revoluciones, siendo estas hijas de la modernidad; pero sí revelaciones, actos conectados con la circunstancia. En *Tiempo Nublado*, sintetiza el fracaso de la revolución, que trató de cambiar al hombre sin su conocimiento; por eso la política debe actuar desde “la realidad inmediata y contingente”.³⁶⁹

Esto nos sirve para el hilar con el último apartado, en el que recuperaremos al Paz raciovitalista. Nuestro análisis comparativo se nutre de la Imagología y de las ideas de la recepción para explicar cómo una misma teoría, la de la circunstancia, tomada por un autor particular, da lugar a un diagnóstico genuino y activo, que no se conforma con repetir acríticamente las conclusiones del creador original, sino que opta por su actualización, reescritura y aportación de nuevas características y rutas aplicativas: por eso se establece una frontera de esencial carácter intelectual. Este desarrollo reincide en nuestra tesis de que el

³⁶⁷ Paz, *El arco...*, O.C., I, *op. cit.*, pp. 218-219

³⁶⁸ Por ejemplo, Irán Vázquez resuelve dicha paradoja afirmando que la crítica de Paz a la revolución apunta a su lado histórico, pero no tanto a su lado mítico. *Op. cit.*, 50.

Por su parte, Stanton, en *El río reflexivo*, como ya hemos señalado, muestra la fascinación de Paz ante la fase violenta de esta y su animadversión hacia su petrificación. *Op. cit.*, p. 206.

³⁶⁹ Paz, *Tiempo nublado*, *op. cit.*, p. 30.

pensamiento de Paz no resulta tan asistemático como se supone, ni *El laberinto de la soledad* tan falto de una estructura filosófica como habitualmente se le ha reprochado. Nuevamente, Paz retoma un concepto orteguiano que, si bien no modifica en lo esencial, sí opta por analizar más profusamente desde una de sus múltiples aristas.

2. La salvación de la circunstancia: el raciovitalismo como tarea generacional

2.1. El raciovitalismo orteguiano y paciano

El análisis del binomio de vida y razón en Ortega y Gasset encuentra su equilibrio en *El tema de nuestro tiempo*. La superación del relativismo y del idealismo efectuada por el perspectivismo lo conduce a una comprensión del mal que ha supuesto la falta de síntesis de los contrarios de vitalismo y racionalismo: “Toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso, de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón, han sido purificadas hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba también exenta, brava y como en estado primigenio.”³⁷⁰ Así, advertía del riesgo de que la cultura fuera radicalizada hasta el punto de desdeñar su condición de “actividad biológica”,³⁷¹ justo lo que estaba sucediendo en Europa.

Paz, tomando de nuevo el binomio orteguiano de ideas y creencias, también vislumbra los peligros de este olvido de la vida; si Ortega hablaba de una disyunción o antítesis, Paz lo hará de una escisión o ruptura: “La Edad Moderna, desde el Renacimiento, ha sido la de la ruptura: hace ya más de quinientos años que vivimos la discordia entre las ideas y las creencias, la filosofía y

³⁷⁰ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 106.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 94.

la tradición, la ciencia y la fe. La modernidad es el período de la escisión. [...] Nuestro tiempo es el de la conciencia escindida y el de la conciencia de la escisión. Somos almas divididas en una sociedad dividida.”³⁷² Esto vuelve a dialogar con la definición paciana de identidad, pues la escisión del yo se debe precisamente a la caída en la circunstancia: una vez más, la interrelación de la circunstancia y la identidad entendida en sentido amplio sirven a Paz como un marco teórico para el análisis de realidades concretas, en este caso nacionales.

Si en el apartado anterior estudiamos los errores que adjudicaban al vitalismo, ahora su valoración negativa estará dedicada al abanderamiento de la racionalidad como único principio rector. No obstante, seguirán manteniendo que las naciones hispanas sufren una condición periférica debido a su antimodernidad, que debía ser controlada por una norma basada en el raciocinio; controlada, mas no anulada, por el duelo que produce la supresión de la propia identidad: “lo que no somos espontáneamente –la razón pura– viene a sustituir a lo que verdaderamente somos –la espontaneidad.”³⁷³ En consecuencia, este nuevo viraje no contradice sus anteriores tesis, sino que las complementa, conscientes de que las naciones empiezan a sufrir un sentimiento de alienación, por la pérdida de contacto con lo que, debiendo ser primario, devino secundario en su sistema de valores. Ambos calificarán de monstruoso dicho cambio jerárquico: Ortega lo sanciona como “error de las preferencias, [...] una perversión, de una enfermedad estimativa”;³⁷⁴ mientras que Paz comenta en *La llama doble* (1993) esta misma perversión como una desacralización del cuerpo, reducido por el capitalismo a un objeto de

³⁷² Paz, *Itinerario*, O.C., IX, p. 16.

³⁷³ Ortega, *El tema...*, *op cit.*, p. 109.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 116.

consumo.³⁷⁵ La razón, sin conexión con la vida, solo puede realizar un monólogo con sus propias reglas,³⁷⁶ a pesar de que, por más pura que se pretenda, siempre estará ejercida por el hombre, por lo que se les antoja inhumano la forzada falta de conexión con este.

2.1.1. Los riesgos del radicalismo racional: el olvido de la vida

En un primer momento, podría parecer que las sociedades tradicionalistas son la antítesis de las modernas. Sin embargo, ambos autores asumen que el agnosticismo reinante en la modernidad solo fue una suplantación de la religión por otro Absoluto: la ciencia, que resulta inútil como consuelo del hombre frente a su conciencia escindida. Tanto en Ortega como en Paz, los extremos terminan tocándose, lo que impondrá la necesidad de un equilibrio sintético de ambos.

El primero realiza su crítica al abstraccionismo en *El tema de nuestro tiempo*, donde explica este estéril relevo: “A mediados del siglo XVIII, el más allá divino se había evaporado. Solo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos postreras centurias,

³⁷⁵ Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 90.

³⁷⁶ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 84.

aunque es anticristiano, adopta ante la vida una actitud muy parecida a la del cristianismo.”³⁷⁷

Para Ortega, en una primera etapa el hombre moderno cree sentirse pleno frente a los descubrimientos alcanzados gracias al raciocinio; pero enseguida se da cuenta de que estos no están anclados en una validez universal, sintiéndose relegado por sus propias ideas. Precisamente, sitúa en *En torno a Galileo* el nacimiento de la modernidad como una confusión entre la perspectiva de la vida y la de la ciencia, provocando que se viva para la ciencia y no para la vida.³⁷⁸ Su crítica al racionalismo se alía, en definitiva, con su perspectivismo, que superaba los defectos del relativismo y de la razón universal abstracta.³⁷⁹

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 121. No obstante, en *Meditaciones...* ya es explícito el intento por fusionar la cultura mediterránea y la griega, afirmando que la profundidad tampoco alcanza un conocimiento pleno de las cosas. Contenía ciertas referencias a los peligros de la razón pura: “[E]s hora ya de que resolvamos la latente hipocresía del carácter moderno, que finge interesarse únicamente por ciertas convenciones sagradas –ciencia o arte o sociedad– [...] hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano [...]”. *Op cit.*, p. 40. Sin embargo, este apunte continúa reduciendo el vitalismo a necesidades biológicas, “lo infrahumano” (*Ibid.*, p. 41). Adicionalmente, esta reflexión está dedicada a su crítica de la novelística de Pío Baroja, a la que achacaría un contenido abstracto que perdería interés por la falta de descripciones de la psicología de sus personajes. Enfrenta a Baroja y Azorín como los dos extremos de la novela española, representantes respectivos del exceso de abstraccionismo o de minimalismo (*Ibid.*, p. 42). *Vid.* Rafael García Alonso, “Ortega y Gasset, lector de Baroja y Azorín”, *Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias*, marzo 2007, n. 183, pp. 26-28. Disponible en <redined.mecd.gob.es/xmlui/handle/11162/36096> (Consulta: 30/03/2020). Además, es evidente cuál de las dos alternativas es más deseable: puede que la profundidad no sea completa, pero sí lo es más que la superficialidad. Aunque este no impedía una primera formación de su concepto de cultura: “La misión de concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida” (p. 61).

³⁷⁸ Ortega, *En torno a Galileo*, *op. cit.*, p. 92. Gran lector de Husserl, comulgaba con su sentencia “las ciencias han perdido la ‘gran fe’ en sí mismas que antes tenían”. Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1963, p. 8. Para una comparación entre Ortega y Husserl, *vid.* Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2012.

³⁷⁹ Después de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega seguiría por el mismo derrotero; así, en su ensayo “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida” (1934), hallamos: “¿Por qué los antecesores de Kant no hallaron la razón de los principios y por qué Kant mismo creyó tener que ir a buscarla en lo hipotético, por tanto, en ninguna parte, en lo utópico? Por una ceguera oriunda del más tenaz prejuicio. Por creer que el conocimiento es todo él como un compartimento estanco, que empieza y acaba en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable a las demás. A este prejuicio llamo ‘intelectualismo’”. En “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, O.C., VI, p. 192. Leopoldo Santos Báez se encarga de realizar este recorrido de la dicotomía vida-razón en el pensamiento orteguiano. En “La reforma intelectual de José Ortega y Gasset: pensar sobre este mundo en la visión de Octavio Paz”, *Stoa*, 2013, n. 4, pp. 41-60. Disponible en <revistas.uv.mx/index.php/Stoa/article/view/456/pdf_61> (Consulta: 28/03/2018).

Asimismo, Paz sostendrá la estrecha cercanía entre el hombre religioso y el moderno; en *La llama doble* incluso califica la modernidad como la sucesora del cristianismo,³⁸⁰ enjuiciando el encumbramiento de conceptos sin significado humano: “Aparecen primero como ideas radiantes pero pronto son endiosadas y convertidas en ídolos espantables. [...] Una fe que nace del vacío que han dejado las creencias antiguas y que se alimenta, juntamente, de la conciencia de nuestra miseria y de las geometrías de la razón”.³⁸¹ Así lo manifiesta en su poema “El ausente”, donde iguala en un único verso los conceptos vacíos pertenecientes tanto a la religión como a la revolución –que, recordemos, solo es posible en la modernidad–:

Subieron por mis venas los años caídos,
Fechas de sangre que alguna vez brillaron como labios,
Creí que al fin la tierra me daba su secreto,
Pechos de viento para los desesperados,
Elocuentes vejigas ya sin nada:
Dios, Cielo, Amistad, Revolución o Patria.³⁸²

Paz también advirtió la incapacidad de dominio del hombre sobre la Idea, que termina funcionando independientemente, conforme a sus propias leyes, en una suerte de rebelión de la creación sobre el creador. La crítica a este pensamiento es más amplia en él que en Ortega, pues el mexicano arremete contra el abstraccionismo de la ideología marxista, que pretendió abarcar al obrero en una clase social universal: “Uno de los rasgos de la edad moderna consiste en la creación de divinidades abstractas. [...] todo tiende a desencarnarse. Los ídolos modernos no tienen cuerpo ni forma: son ideas, conceptos, fuerzas. El lugar de Dios y de la antigua naturaleza

³⁸⁰ Paz, *La llama doble*, *op. cit.*, p. 75.

³⁸¹ Paz, “Poesía, mito, revolución”, O.C., I, p. 525.

³⁸² Paz, O.C., VII, p. 105.

poblada de dioses y demonios lo ocupan ahora seres sin rostro: la Raza, la Clase, el Inconsciente (individual o colectivo), el Genio de los pueblos, la Herencia.”³⁸³

Ya observábamos que para Paz la otredad moderna en sentido pleno está representada por los Estados Unidos. Si en un principio parecía que valora este país de forma más positiva que a México, no deja de lado su error de haber llevado el imperio de la razón demasiado lejos, pues esto desembocó en un inhumano y alienante olvido de la vida que relega al estadounidense de sus propias creaciones.³⁸⁴ En su estudio, Rachel Phillips observa la irónica paradoja paciana del hombre moderno que, al racionalizar su mundo entero, acaba perdiendo el sentido central de mismo;³⁸⁵ por eso Paz diagnosticaba: “El hombre, el inventor de ideas y artefactos, el creador de poemas y de leyes, es una criatura trágica e irrisoria: es un incesante creador de ruinas.”³⁸⁶ Para Paz, lo que más distancia al estadounidense del mexicano también acaba siendo su perdición, desembocando ambos en un sentimiento de soledad, aunque este sea debido a una circunstancia distinta. Esto explica la plena filiación entre su idea de identidad en sentido amplio y en sentido nacional, reunidas por la síntesis de universalidad y particularidad: “La dialéctica de la soledad se dibuja con claridad en la historia de todos los pueblos”.³⁸⁷

2.1.2. La crítica a la ideología del progreso por su falta de adhesión a la circunstancia

³⁸³ Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.*, p. 61.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁸⁵ Phillips, *op. cit.*, p. 20.

³⁸⁶ Paz, *También soy escritura...*, *op. cit.*, p. 122.

³⁸⁷ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 223.

Estrechamente unida con su visión negativa de la modernidad, hallamos en ambos autores una crítica compartida a la ideología del progreso. Para Ortega, la mentalidad moderna implica un entendimiento desfigurado de la historia, apoyado en la creencia en la existencia de un fin compartido y único al que deben aspirar todas las naciones. El hombre moderno “cree su punto de vista definitivo y el único admisible”,³⁸⁸ por lo que piensa que cada cambio social es un paso evolutivo que lo posiciona más cerca de una perfección, lo que dialoga con la concepción orteguiana de la revolución como una aspiración utópica. Se trata de una tesis incompatible con el perspectivismo de este autor, que lo lleva a valorar cada pueblo según su circunstancia: las características de una nación no pueden imponerse a la fuerza al resto, debido a que estas deben guardar correlación con la historia propia; renunciar a esta es renunciar a la propia identidad.³⁸⁹

El hombre moderno solo cree en un futuro ideal y basado en una fe ciega en la razón, lo que de nuevo dialoga con la relación conceptual orteguiana entre las sociedades tradicionales y modernas. Si la razón destronó la divinidad, el efecto continúa siendo el mismo, el desprecio por el conocimiento de la circunstancia del hombre: el cristianismo apuntaba hacia una mejor vida en el más allá, entendiendo esta como un valle de lágrimas; y la mentalidad del progreso también reducía nuestra existencia “a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único *ismo*”.³⁹⁰ Creador de una teoría netamente pragmática, Ortega lamenta la irresponsabilidad de este idealismo, que conduce a un descuido negligente del presente, pues el hombre moderno afirma lo que debe ser antes de pararse a analizar lo que se es, algo muy similar a lo que diagnosticaba Paz sobre la implantación del liberalismo en México.

³⁸⁸ Ortega, “Para un museo romántico”, O.C., II, p. 515.

³⁸⁹ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 144.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 185.

Es cierto que Ortega entiende la circunstancia como una consecuencia –únicamente parcial– del pasado; pero apunta a una interpretación del presente que nunca debería caer ni en el ensimismamiento en un futuro todavía impalpable, como pretendía el hombre moderno; ni en el estancamiento en un pasado incambiable, que había sido el error principal de la Generación del 98. Aquí se establece una conexión entre la crítica orteguiana a la modernidad y al determinismo histórico: ambos profetizan un único futuro para el hombre, sin importar la identidad actual de cada sujeto ni su posible disposición para el cambio.³⁹¹ Volvemos al imperativo ontológico orteguiano: el hombre debe decidir conscientemente su propio proyecto de vida, basado en la aspiración a un futuro posible y nunca impuesto, sino elegido de forma consciente y responsable.

En Paz hallamos una crítica al progreso muy cercana a la orteguiana, pues también señala la ignorancia que su creencia impone sobre la vida y circunstancia de cada individuo. Esta hostilidad hacia lo que fuimos y hacia lo que somos, a favor de aquello aún desconocido que quizá algún día seremos, es para él prueba de los excesos del pensamiento moderno aplicado a la historia.³⁹² Por eso rechaza también el poner el foco únicamente en el pasado, por todo lo que este conlleva de inmovilismo identitario. Recordemos la cita de *El arco y la lira*, donde iguala el peligro de la teoría de la *Völkerpsychologie* a otros conceptos abstractos: “seres sin rostro: la Raza, la Clase, el Inconsciente (individual o colectivo), *el Genio de los pueblos*, la Herencia”.³⁹³ Este razonamiento lo lleva a establecer una síntesis dialéctica entre ambas coordenadas

³⁹¹ Javier Rodríguez Amaro considera la ideología del progreso como antitética a la teoría de la circunstancia. En “Hacia un nuevo concepto de progreso en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Ulerevistas*, 1999, n. 18, p. 186. Disponible en <revpubli.unileon.es/ojs/index.php/EEHFFilologia/article/view/4083/3011> (Consulta: 15/03/2020).

³⁹² Así lo ve Amán Rosales Rodríguez, “La herencia cultural novohispana en la interpretación de Octavio Paz”, *Itinerarios*, 2010, n. 11, p. 183. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5831078> (Consulta: 22/04/2019).

³⁹³ Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.*, p. 61.

temporales a favor del presente:³⁹⁴ “el presente se ha vuelto el valor central de la tríada temporal. La relación entre los tres tiempos ha cambiado, pero este cambio no implica la desaparición del pasado o la del futuro. Al contrario, cobran mayor realidad: ambos se vuelven dimensiones del presente, ambos son presencias y están presentes en el ahora”.³⁹⁵

En segundo lugar, el mexicano considera la evolución y la revolución como las dos manifestaciones de la modernidad y de su implícita idea de progreso.³⁹⁶ La evolución implica un ritmo lento pero sin pausa hacia esa sociedad utópica; y la revolución impondría una imposición violenta si se dieran estancamientos que impidan dicha transformación. Como receptor del perspectivismo, no se mostró conforme con ninguno de los dos procesos, por concebir un futuro universalmente idéntico para el hombre, sea cual sea su circunstancia. Es cierto que lamenta la soledad hispana por su condición periférica; pero tampoco considera adecuada su adhesión forzada a la modernidad, que causaría una alienación incluso más grave. La crítica de la adopción del liberalismo inglés en México se refuerza por el mismo imperativo ontológico por el que apostaba Ortega: Paz apuesta por la plena conciencia del análisis de la circunstancia, pues este es el que dará las claves de cómo aplicar los aciertos de la razón y corregir sus excesos.

2.1.3. Síntesis de vida y razón: el debilitamiento de las fronteras para la salvación de los pueblos

La coherencia de su propia teoría perspectivista impulsaría a Ortega a considerar como caducos los vestigios eurocentristas todavía rastreables en *Meditaciones*.... Si la perspectiva de cada

³⁹⁴ Recuérdese además el sintomático título de su discurso de aceptación del Nobel, “La búsqueda del presente”.

³⁹⁵ Paz, *Los hijos del limo*, O.C., I, p. 221.

³⁹⁶ Paz, “La búsqueda del presente”, O.C., III, p. 38.

pueblo es irreplicable y portadora de una única porción de realidad,³⁹⁷ debían ser desechadas las etiquetas de profundidad y superficialidad, que ya connotaban un juicio peyorativo de la segunda, a favor de unas más adecuadas y transparentes: el idealismo o racionalismo frente al materialismo o vitalismo, presentes ya en *El tema de nuestro tiempo*. Ortega señala que el olvido de la vida equivale al olvido de uno mismo, de modo que la falta de compromiso con el imperativo ontológico que aplicaba en su comprensión de la identidad en sentido amplio, se vuelca aquí en una búsqueda de la completud para el español y el europeo: la salvación solo podrá alcanzarse con la fusión de los imperativos de la vida y la cultura. Debe aspirarse a una

lealtad con nosotros mismos, que resume la serie de los imperativos vitales. Es menester que en todo momento estemos en claro sobre si, en efecto, creemos lo que presumimos creer; si, en efecto, el ideal ético que “oficialmente” aceptamos interesa e incita las energías profundas de nuestra personalidad. Con esta continua *mise au point* de nuestra situación íntima habríamos ejecutado automáticamente una selección en la cultura, y hubiéramos eliminado todas aquellas formas de ella que son incompatibles con la vida, que son utópicas y que conducen a la hipocresía.³⁹⁸

Ortega continúa aceptando los excesos del don Juan, por incurrir en un *modus vivendi* abusivo e irreflexivo;³⁹⁹ el vitalismo no debe correr libre de normas, sino que la razón debe ser su aliada para que este alcance un punto recto y justo. Pero ahora también reconoce que esta hiperbólica actitud hispana se debe a la asfixia provocada por la adaptación acrítica de la razón pura: “Don Juan se resuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida”.⁴⁰⁰ Es decir, la razón vital debe destronar a la razón pura si el hombre quiere salvarse.⁴⁰¹ El matiz es importante: la razón debería funcionar en la mejora de la vida y no al revés.

³⁹⁷ Ortega, *El tema, op. cit.*, p. 146.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 102-103.

³⁹⁹ Así, en el “Prólogo para alemanes” (1958) insiste en el peligro de su falta de filiación con la razón: “importa mucho que al llegar a esta humanidad europea al punto de vista de la vida, a la Idea de la Vida, que es superación radical del intelectualismo, no pierda en la aventura la razón”. *Op. cit.*, p. 230.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 112.

A pesar de que *España invertebrada* ha sido reducida por parte de la crítica a sus tesis más eurocentristas,⁴⁰² ya aquí se apunta que el arreglo del problema de España pasa por su subjetividad: “[E]se debe ser que desde el siglo XVII, inventor del ‘progresismo’, pretende operar mágicamente sobre la historia, es, por lo pronto, un debe ser parcial”.⁴⁰³ Es cierto que el remedio que recomendaba para los males españoles pasaba por una europeización del país; pero para el filósofo este proceso era el que, paradójicamente, más ayudaría a recuperar el conocimiento de lo español,⁴⁰⁴ pues la razón adaptada a la idiosincrasia implicaría la mejor interpretación de la misma: “Un pueblo no puede elegir entre varios estilos de vida: o vive conforme al suyo, o no vive.”⁴⁰⁵ En consecuencia, España necesitaría una vertebración, una absorción de la razón, pero sin olvidarse de su identidad, es decir, de su vitalismo.⁴⁰⁶

Ortega se consideraba “nada moderno; pero muy siglo XX”,⁴⁰⁷ pues los avances racionales de su época debían utilizarse en el mejoramiento de la vida y no en la razón por la razón. Lo mediterráneo debe seguir siendo mediterráneo, pero también ha de integrar lo germano para alcanzar la completud. El odio que siente el español hacia el otro resulta la verdadera causa de la

⁴⁰² Vid. Jerónimo Molina Cano, “La polémica del España invertebrada de José Ortega y Gasset en la fábrica del Estado español”, *Revista de Estudios Políticos*, 2018, n. 181, pp. 11-26. Disponible en <recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/67564> (Consulta: 30/03/2020).

⁴⁰³ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁰⁴ Francisco Javier Ochoa de Michelena, “La europeización de España desde la cultura y las categorías del juicio. Reflexiones en torno a Ganivet, Unamuno y Ortega”, *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 2007, n. 8, p. 206. Disponible en línea <redalyc.org/articulo.oa?id=322127618012> (Consulta: 04/03/2020).

⁴⁰⁵ Ortega, *España invertebrada*, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 158, nota al pie. La síntesis de los aciertos españoles a los europeos coincide así, en palabras de Felipe Curcó Cobos, con el mismo sistema filosófico propuesto por Ortega, que conjugaba el fragmento con la totalidad y la debida abstracción con la realidad del hombre. “La recepción del pensamiento de Ortega en la filosofía mexicana (de Gaos a Salmerón: los discípulos en México), en *Ortega medio siglo después...* (CD), *op. cit.* p. 5.

⁴⁰⁷ Ortega, *El espectador*, *op. cit.*, p. 61.

invertebración nacional, como demuestra la condena orteguiana a los particularismos.⁴⁰⁸ En realidad, esta tesis ya estaba presente en *Meditaciones...*, obra definida por el autor como una serie de “ensayos de amor intelectual”⁴⁰⁹ encaminados a una reparación del odio que ostentaba el español para él; dejado atrás este sentimiento, el español alcanzaría el amor, siendo esta la herramienta más poderosa para hallar “la plenitud de su significado”.⁴¹⁰

Una vez más, se da un diálogo perfectamente coherente entre su concepto de identidad en sentido amplio y su análisis de los problemas nacionales, pues para Ortega y Paz es el amor lo único que puede lograr “la perfección de lo amado”⁴¹¹ y, por lo tanto, su completud. España debe abrirse al resto de Europa, porque el hombre necesita de la convivencia con su prójimo para sentirse pleno. El pozo vuelve funcionar aquí como una metáfora de la caída en la circunstancia, siendo responsabilidad del hombre conocerla para así salvarla y salvarse a sí mismo.

Si Ortega recomendaba una europeización que no olvidara lo español, Paz se pregunta en *Posdata*: “¿Podremos concebir un modelo de desarrollo que sea nuestra versión de la modernidad?”.⁴¹² Hemos explicado desde diversos ángulos cómo en *El laberinto...* Paz diagnosticaba como inservibles los intentos de entrada en lo moderno a través del ajeno liberalismo, que solo lograría deformar el carácter del país.⁴¹³ La defensa de la pulsión vital

⁴⁰⁸ Así, afirma Ortega: “El no contar con los demás tiene su causa inmediata en una falta de perspicacia, de vigilancia intelectual. Cuanto más torpes seamos y más angosto nuestro horizonte de curiosidades e intuiciones, menos cosas habitarán nuestro paisaje y con mayor facilidad nos olvidaremos de que el prójimo existe”. *España invertebrada, op. cit.*, p. 83.

⁴⁰⁹ Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 30.

⁴¹⁰ Ídem.

⁴¹¹ Ídem.

⁴¹² Paz, “Posdata”, *op. cit.*, p. 238.

⁴¹³ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, pp. 352-353.

sobre la razón es lo que ha impedido al hispano conectar con el resto del mundo. Sin embargo, el materialismo es su identidad y abandonarlo implicaría una desamparante alienación: “Si la historia de México es la de un pueblo que buscaba una forma que lo exprese, la del mexicano es la de un hombre que aspira a la comunión. La fecundidad del catolicismo colonial residía en que era, ante todo y sobre todo, participación. Los liberales nos ofrecieron ideas. Pero no se comulga con ideas, al menos mientras no encarnan y se hacen sangre, alimento”.⁴¹⁴

El raciovitalismo paciano lleva a la caracterización como aún menos deseable de una entrada forzada en la modernidad que de un estancamiento en la antimodernidad. Su sugerente conclusión, que recoge cómo la modernidad implicó el abandono de la identidad mexicana,⁴¹⁵ reaparece en “¿Es moderna nuestra literatura?” metaforizada como una mascarada.⁴¹⁶ La Reforma implica en el mexicano una negación de sí mismo, lo que de nuevo recuerda al odio que Ortega relacionaba con una actitud española que, de tan normalizada, se había vuelto inconsciente: “El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza. [...] Esta reacción se justifica si se piensa en lo que ha sido nuestra historia y en el carácter de la sociedad que hemos creado. [...] Pero esta conducta, legítima en su origen, se ha convertido en un mecanismo que funciona solo, automáticamente”.⁴¹⁷ La obra, por lo tanto, recuerda mucho en su propósito a

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 419.

⁴¹⁶ Paz, “¿Es moderna...?”, *op. cit.*, pp. 3-4.

⁴¹⁷ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 33.

Cfr. con David A. Brading: “la idea de Paz de la Reforma es paradójica: con ella nace la nación mexicana, pero al nacer pierde a su madre y es expulsada al frío mundo de la modernidad, privada del amor y de la comunión, condenada a la soledad y gobernada por la ciencia y el poder desnudo. En esta interpretación de la Reforma, Paz hacía suyas las ideas de José Vasconcelos y de Manuel Gamio, quienes desde distintos puntos de vista condenaron a los liberales por aplicar los principios franceses a la realidad mexicana y por su ‘periodo simiesco de afrancesamiento’. *Op. cit.*, pp. 56-57.

los “ensayos de amor intelectual”⁴¹⁸ que pretendiera Ortega con sus *Meditaciones...*, pues Paz explicita la paradójica consecuencia de la conciencia identitaria, que es hallar nuestra semejanza con el otro: México, que fue siempre una nación periférica y, por lo tanto, un ente pasivo de la historia, había alcanzado ya la contemporaneidad; sin embargo, coherente con su crítica a la idea de progreso, esto no significa para Paz la resolución de sus problemas, sino el conocimiento de que estos no están en realidad tan distanciados de los del resto de la humanidad, que también se siente sola.⁴¹⁹

Una tesis inconfundiblemente perspectivista, que conduce a Paz a una apuesta por el análisis de aquello que, en definitiva, hace único e incomparable al mexicano para su posterior reconocimiento en los otros hombres y pueblos. Si Ortega hablaba del prójimo, Paz lo hará del “parentesco entre los hombres”.⁴²⁰ También aquí el amor es el único remedio para el hermetismo del mexicano: aunque a causa de otra circunstancia histórica, el otro también se siente solo, y el conocimiento de esto es su llave de reconciliación con los otros:⁴²¹ la interpretación adecuada de lo que somos implica comparación con lo que no somos y, por lo tanto, apertura.

Esto permite cerrar la explicación del porqué de su simpatía hacia la Revolución mexicana. Frente a la frialdad de la verdadera revolución, que ha de ser idealista, la mexicana fue, en su anclaje con la circunstancia e identidad, un descubrimiento de la especificidad mexicana. Por eso no es propiamente una revolución, sino una fiesta,⁴²² una violenta comunión que deshace de

⁴¹⁸ Ortega, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 30.

⁴¹⁹ Paz, *También soy escritura*, *op. cit.*, p. 81.

⁴²⁰ Ídem.

⁴²¹ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 70.

⁴²² Stanton, *El río reflexivo*, *op. cit.*, p. 244.

forma explosiva y efímera la escisión identitaria mexicana provocada por la caída en la circunstancia: “El tiempo deja de ser sucesión y vuelve a ser lo que fue, y es, originariamente: un presente en donde pasado y futuro al fin se reconcilian”.⁴²³ La falta de aspiraciones universalistas provocaron que “México se atreve a ser”,⁴²⁴ ya que no se pretendió que la razón eclipsase la subjetividad mexicana, sino que esta fuera la principal protagonista y celebración primera.

El concepto paciano de comunión, la única solución para aliviar la escisión provocada por la caída en la circunstancia, es recuperado para el análisis de la identidad nacional. Si lo que caracteriza al mexicano, igual que a todos los hombres, es la soledad, este sentimiento no es sino la conciencia de la ausencia de los otros. El amor es lo único que puede acabar con la frialdad e inhumanidad a la que conduce la modernidad: “Exaltar al amor entraña una provocación, un desafío al mundo moderno, pues es algo que escapa al análisis y que constituye una excepción inclasificable”.⁴²⁵ Si Ortega hablaba de la separación alienante que fue producida entre la vida y la cultura, Paz reclamará suplantar la ruptura ocasionada por la modernidad por “un sistema de relaciones”.⁴²⁶ Por lo tanto, para este autor la solución tampoco debe ser la supresión de las virtudes de la modernidad; sino más bien de su encauzamiento y filtración a través de las prioritarias necesidades humanas. En definitiva, para ambos no se trata de una elección entre la razón y la vida, entre las naciones modernas y las antimodernas, lo que precisamente ha condenado a todos los pueblos e individuos a la soledad; la salvación, desde un inicio, fue seguir

⁴²³ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 52.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁴²⁵ Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.*, p. 232.

⁴²⁶ Paz, *La llama doble*, *op. cit.*, p. 121.

una “vía de reconciliación”⁴²⁷ o de síntesis de los contrarios, que ya no son excluyentes sino complementarios.⁴²⁸ Como reza “Pasado en claro”: “Hay un estar tercero / el ser sin ser, la plenitud vacía” (vv. 542-543).⁴²⁹

De esta manera, el sentimiento de manía es sustituida por la filia, en el que según Pageaux se establecen intercambios entre la cultura propia y la extranjera, entidades que se consideran mutuamente como semejantes.⁴³⁰ Para ambos autores, la equivalencia plena entre las naciones es un imposible, como buenos entendedores de las tesis perspectivistas; por eso afirma Paz que “[n]o podemos cambiarnos en fuentes o encinas, en pájaros o en toros, pero podemos reconocernos en ellos”.⁴³¹ La comunión solo podrá alcanzarse a través de la confrontación y posterior integración de toda una serie de contrarios que se reúnen en este punto y que Ortega llegó a explicar a través de la metáfora de los “dioses conjuntos, de quienes decían que solo podían nacer y morir juntos”:⁴³² el yo y el otro, el relativismo y el abstraccionismo, el idealismo y el materialismo, el sujeto y el objeto, lo universal y lo particular, la vida y la razón.

2.2. *La actitud vital generacional: la salvación como “el tema de nuestro tiempo”*

⁴²⁷ Ídem.

⁴²⁸ José Emilio Enguita, “Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*”, en *Ortega medio siglo después...*, *op. cit.*, p. 3.

Sobre Paz, Yvon Grenier concluye lo mismo: “Conjunción y disyunción, soberanía del individuo e ilusión de la individualidad; accidente y costumbre; una vez más, Paz articula dos posturas en apariencia contradictorias pero sin permitirles que choquen entre sí”. *Op. cit.*, p. 123.

⁴²⁹ Paz, “Pasado en claro”, O.C., XII, p. 82

⁴³⁰ Pageaux, *op. cit.*, p. 121.

⁴³¹ Paz, *La llama doble*, *op. cit.*, p. 121.

⁴³² Ortega, “El curso de don José Ortega y Gasset”, en *Anales de la Institución Cultural Española*, tomo I (1912-1920), Buenos Aires, 1947, pp. 175-176.

Vid. Ortega, “Principios de metafísica según la razón vital”, O.C., VIII, pp. 573 y 598. Se trata de un curso de 1932-1933 en el que también aparece dicha metáfora.

La generación es el último concepto orteguiano que rastrearemos en la obra de Paz ya que, como consecuencia del resto de conceptos estructuradores de la teoría de la circunstancia, resulta a un tiempo el más específico y el que recoge todas las implicaciones de esta. Habiendo sido probada la recepción del concepto, analizaremos cómo para ambos intelectuales la misión definitoria de la generación que defienden es la misma: un proyecto raciovitalista.

2.2.1. La generación orteguiana en Octavio Paz

La idea de generación de Ortega y Gasset se desarrolla en *El tema de nuestro tiempo* como dependiente de lo que él llama *sensibilidad vital*, apodada a veces como una altitud o trayectoria “desde la cual se siente la existencia de una forma determinada”.⁴³³ El individuo nunca podrá ejercer efecto alguno en la historia por sí mismo, sino que este es el papel de la generación, que debe elegir su tarea conforme a su tiempo y su propia identidad.⁴³⁴ Así, sería un “cuerpo social íntegro” con un “compromiso dinámico” entre hombres egregios y la “muchedumbre”,⁴³⁵ de forma similar a su concepto de nación, que estaba conformada por una cooperación entre la minoría y la masa en un proyecto para el futuro. Recordemos que el único método válido para Ortega es el de la razón histórica⁴³⁶ que, consecuencia del raciovitalismo, imprimía a las creencias mayor valor que a las ideas. Por ende, si el objetivo de la historia es la delimitación de las etapas históricas, estas son precisamente fruto de las variaciones de la sensibilidad vital⁴³⁷

⁴³³ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 68.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁴³⁵ Ídem.

⁴³⁶ Aquí apodada como *metahistoria*. *Ibid.*, p. 70.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 65.

que encarna cada generación, portadora de un nuevo punto de vista sobre la circunstancia. De ahí que Ortega califique la generación como el concepto más importante en el análisis histórico, su “fenómeno primario”,⁴³⁸ por la representación que esta erige sobre la manera de comprender la realidad de una época.

El concepto es fácilmente abstraible en nuestra frontera intelectual, entendida como una separación de un cuerpo unitario y separado de otros, que independiza la identidad de un grupo de hombres del resto de la nación a la par que divide las etapas históricas. La generación se asienta, como es recurrente en Ortega, sobre la dicotomía de dos opuestos: la herencia y la genuinidad, entendida esta última como la decisión de “dejar fluir su propia espontaneidad”.⁴³⁹ Además, cada generación se definiría según dónde sitúe su acento principal: las defensoras de la herencia erigirán *épocas cumulativas*; mientras que las segundas, *eliminadoras y polémicas*.⁴⁴⁰ Ortega las califica de tiempos de viejos y de jóvenes respectivamente.⁴⁴¹

La recepción paciana también se realizó para este concepto de forma intermediada y directa, de modo que la frontera intelectual se establece tanto de forma múltiple⁴⁴² como única. Samuel Ramos, en *El perfil...*, defendía que “en México no se habló de generaciones sino

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 69. Lo recibido adquiere la ventaja de estar ya consagrado por la tradición, hasta tal punto de que se confunde con la realidad misma. Por el contrario, la espontaneidad presenta el inconveniente de no parecer nunca suficientemente argumentada; pero se ve equilibrada por el mayor dinamismo que genera lo producido por el carácter propio.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 69-70.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 70. En p. 78, diferencia entre “hombres de acción y contemplación”.

⁴⁴² Aquí únicamente citaremos a Samuel Ramos y Emilio Uranga. Sin embargo, José Luis Gómez-Martínez también apunta: *Problemas literarios* (1955) de José Luis Martínez en “Vida de las promociones literarias”, “Constitución de las épocas literarias” y *Los 7 sabios de México* (1961) de Luis Calderón Vega. En “La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano”, *op. cit.*, p. 212.

después de haberse leído el libro de Ortega y Gasset titulado *El tema de nuestro tiempo*".⁴⁴³ Después de una explicación del concepto, termina dictaminando su validez para explicar las etapas históricas mexicanas, abstrayendo que todas se basan en una lucha "por la posición privilegiada de la juventud".⁴⁴⁴ También Emilio Uranga demostró este conocimiento; al igual que Ramos, comienza apuntando su difusión: "Es común desde Ortega y Gasset hablar entre nosotros de generación y caracterizar a las generaciones como los sujetos realmente efectivos del devenir histórico".⁴⁴⁵ Lo interesante es que la aplica para una definición del Grupo Hiperión, ya que los hiperiones compartían una meta vital, "la caracterización ontológica del ser del mexicano", que les diferenciaría de la generación predecesora.⁴⁴⁶

Si bien José Luis Gómez-Martínez establece cómo desde finales de la década de los veinte la propagación del uso de dicho concepto era tal que ya ni se citaba la fuente orteguiana,⁴⁴⁷ Paz se muestra muy consciente del origen del mismo. Como Ramos y Uranga, utilizará dicho concepto tanto para atribuir diferenciación a su grupo literario, al otorgarle una misión vital, como para entender la historia mexicana y clasificar sus etapas clave.

El artículo "Razón de ser" (1939) demuestra no solo una recepción consciente del concepto de generación de Ortega, sino también de la lectura del filósofo desde su juventud. La frontera intelectual principal se da entonces como una conexión directa, sin mediación alguna. Evidentemente, esta pudo adquirir más fuerza a través de autores como Ramos, que generarían

⁴⁴³ Ramos, *El perfil...*, p.127.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁴⁵ Uranga, *Análisis del ser mexicano*, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁴⁷ Gómez-Martínez, "La presencia...", *op. cit.*, p. 216.

una recepción múltiple; pero es importante resaltar que la comparación se justifica fundamentalmente en una serie de lecturas realizadas sin intermediarios desde un Paz joven.⁴⁴⁸ Publicado en el segundo número de la revista *Taller*, se ha considerado el manifiesto del grupo del mismo nombre.⁴⁴⁹ En él, Paz anuncia desde las primeras líneas cómo la teoría orteguiana de las generaciones será el marco en el que apoyará su fundamentación para considerar Taller una generación nueva, frente a los Contemporáneos.⁴⁵⁰

Para Paz, “el tema de su tiempo” era “la juventud de los jóvenes”.⁴⁵¹ Este será el rasgo principal que le permitirá distinguir la fingida juventud de Contemporáneos de la actitud vital realmente joven de Taller. Para ello, demuestra un entendimiento completo entre los dos tipos de épocas que diferenciaba Ortega, cumulativas o polémicas. A su vez, entiende cómo el individuo por sí solo no puede generar el cambio histórico, “sino el grupo, unido por la fatalidad de la sangre y del tiempo, más que por la libertad de la razón”.⁴⁵² También establece una ilación teórica correcta entre dicho concepto con el de revolución, dado que la generación de los jóvenes es la radical y, por lo tanto, la basada en la consecución de una Idea. En este texto podemos hallar ya un germen raciovitalista, al mostrarse consciente de la dicotomía entre vida y razón que encarna cada generación, apoyándose en las figuras ilustrativas de Sócrates y don Juan.⁴⁵³

⁴⁴⁸ Esto también relativiza una vez más el encuentro en Ginebra en 1950, en el que tanto se centraría Lafaye para justificar la filiación entre ambos pensadores. *Vid.* capítulo 1, apartado 2.

⁴⁴⁹ *Vid.* Anthony Stanton, “Octavio Paz y los Contemporáneos: la historia de una relación”, *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Barcelona, 21-26 de agosto de 1989*, ed. digital, 1992, pp. 1003-1010. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/octavio-paz-y-los-contemporaneos-la-historia-de-una-relacion/> (Consulta: 06/04/2020).

⁴⁵⁰ De hecho, Anthony Stanton lo concibe como “elemento esencial en la formulación de una postura tal vez más personal que generacional”. *El río...*, *op. cit.*, 80.

⁴⁵¹ Paz, “Razón de ser”, O.C., VIII, p. 150.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 151.

⁴⁵³ *Ídem.*

Dicha introducción le servirá para defender que Contemporáneos, pese a su intelectualismo, no podía tratarse de una generación de jóvenes: le faltaba el sentido de responsabilidad, que había sido ahogada por un formalismo y escepticismo nihilista.⁴⁵⁴ Si el radicalismo significa una actitud combativa contra los usos, Paz veía en su superficialidad un sentimiento contrario: “Su juventud no era tan joven y tenía todas las apariencias de una máscara [...]. Su revolucionarismo, su intransigencia, se dirigió a lo externo, más que a la raíz de las cosas”.⁴⁵⁵ Lo interesante es que Paz ya entendía que esa tensión generacional entre la herencia y la espontaneidad no justificaba el olvido de uno de los dos polos, sino simplemente un acento más fuerte sobre uno de ellos. Así, Taller decide heredar “las herramientas” pasadas, pero de una forma activa.⁴⁵⁶ A esa herencia, dice Paz, agregarán su joven sensibilidad vital, su misión generacional: “queremos con nuestra herencia conquistar algo más importante: el hombre. Es

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 152. También se percibe la recepción de las ideas de *La deshumanización del arte* (1925), con las que a su vez se da una cierta disconformidad: Ortega catalogaba como arte joven aquel con una tendencia por “considerar el arte como juego, y nada más”, “una esencial ironía” o convertirlo en “una cosa sin trascendencia alguna”. Austral, Madrid, 2016, p. 62. Después, desarrolla por qué esto va unido a la conexión de este arte con el “triunfo de los deportes y los juegos”, p. 96. Algo que, además, ya aparecía en *El tema de nuestro tiempo*, donde viene anunciado este “sentido deportivo y festival de la vida”, *op. cit.*, p. 137. Es interesante cómo Paz se apoya en un concepto de Ortega pero cómo se aleja al mismo tiempo de su explicación de dicho arte como de juventud, al que aquí califica de máscara: “Arte y deporte fueron sinónimos. La inteligencia fue su mejor instrumento, pero jamás la usaron para penetrar lo real o construir lo ideal, sino para, ligeramente, fugarse de lo cotidiano”, p. 152.

⁴⁵⁵ Ídem.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 153. El propio Paz critica la pasividad del autor influido frente a la actividad inherente a la recepción.

decir, la ‘tarea’, llamemos así a nuestro destino, hoy ligado a nuestra afición y vocación, es profundizar la renovación iniciada por los anteriores”.⁴⁵⁷

Asimismo, retoma implícitamente las ideas orteguianas para elaborar su original concepción de la tradición de la ruptura, basada en una tensión entre innovación y tradición marcada por las generaciones literarias, que define como una “querrela de los antiguos y los modernos”.⁴⁵⁸ El concepto de generación orteguiana le sirve para derrumbar una vez más la tesis del determinismo histórico, pues las generaciones dibujan las variaciones entre tradición y ruptura en que consiste la historia. La modernidad, así entendida, también lleva implícita la propia tradición:

Si la ruptura es destrucción del vínculo que nos une al pasado, negación de la continuidad entre una generación y otra, ¿puede llamarse tradición a aquello que rompe el vínculo e interrumpe la continuidad? Y hay más: inclusive si se aceptase que la negación de la tradición a la larga podría, por la repetición del acto a través de generaciones de iconoclastas, constituir una tradición, ¿cómo llegaría a serlo realmente sin negarse a sí misma, quiero decir, sin afirmar en un momento dado, no la interrupción, sino la continuidad? La tradición de la ruptura implica no sólo la negación de la tradición sino también de la ruptura.⁴⁵⁹

En *El laberinto...* Paz también hila el concepto de generación con la teoría de la circunstancia. A diferencia de “Razón de ser”, aquí no comenta el origen de su fuente, pero se sigue evidenciando

⁴⁵⁷ Ídem.

En “Antevispera: Taller (1938-1941)”, Paz ofrece una visión retrospectiva. De nuevo, inicia con las ideas de Ortega, mostrándose de acuerdo en que la generación se define no por sus ideas sino por su sensibilidad vital. Cuando declara que la división “entre revolucionarios y tradicionalistas es demasiado simple” debido a que los rupturistas también necesitan apoyarse en la tradición, no está discrepando con Ortega, sino todo lo contrario. Recuérdese que ya en el anterior texto demuestra su coincidencia con el filósofo en la síntesis de dichos polos; por ello, recomienda la no confusión de “ruptura con originalidad y novedad con valía”, típica en la crítica moderna: como Ortega, no se trata tanto de innovación, sino de genuinidad, atreverse a ser uno mismo. Es aquí donde Paz vuelve a radicar la diferencia crucial con Contemporáneos: “nuestra conciencia del tiempo que vivíamos era más viva y, ya que no más lúcida, sí más honda y total”; reformulando el lema orteguiano, asegura que ese fue el tema de su tiempo: “El tiempo nos hacía una pregunta a la que había que responder si no queríamos perder la cara y el alma. Nos angustiaba nuestra situación en la historia”. A su vez, aquí critica su primer admirado acercamiento hacia la revolución, inspirado por su ideología marxista, cuyas críticas ya conocemos: “Éramos neófitos de la moderna y confusa religión de la historia” (p. 127).

“Antevispera: Taller (1938-1941)”, OC, IV, p. 124. pp. 119-142.

⁴⁵⁸ Paz, *Los hijos del limo*, O.C., I, p. 135.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 129.

una recepción consciente al continuar observaciones que en dicho artículo sí relacionaba explícitamente con Ortega. Basándose en la interrelación entre el yo y la circunstancia, Paz define al individuo como un objeto condicionado y, al mismo tiempo, como un sujeto con un papel activo, capaz de interrogarse sobre su historia en aras de alcanzar el conocimiento y la salvación: “Las preguntas que todos nos hacemos ahora probablemente resulten incomprensibles dentro de cincuenta años. Nuevas circunstancias tal vez produzcan reacciones nuevas”.⁴⁶⁰ Cuando Paz clama que “Nuestra actitud vital [...] también es historia”⁴⁶¹, reformula en una sobresaliente síntesis el imperativo histórico generacional,⁴⁶² ya que el estudio de las creencias refleja la variación histórica con más lucidez que el de las ideas. Paz continúa defendiendo que dichos movimientos históricos nunca pueden estar relacionados con un único sujeto, igual que lo hacía Ortega: “Las respuestas a estas preguntas no pueden ser la obra de un hombre. Si no las hemos contestado es porque la historia misma no ha resuelto ese conflicto”.⁴⁶³

Como nueva prueba de la sistematicidad de su marco teórico, también dedica un espacio al enjuiciamiento de las generaciones revolucionarias, guiadas por un racionalismo extremista. Este concepto, por lo tanto, completa la explicación de su pensamiento sobre la Reforma. En una crítica muy similar a la que concedía a los Contemporáneos, establece cómo esta fue llevada a cabo por una generación conformada por una minoría intelectual⁴⁶⁴ que, al falsear su sensibilidad

⁴⁶⁰ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 13. En clara sintonía, Ortega comentaba cómo cada pueblo pasaba por “sucesivas fases vitales, siendo que cada pulsación tiene una fisonomía peculiar, única”. En *El tema...*, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁶¹ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁶² Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁶³ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁶⁴ En concreto: “La Reforma es el resultado de la obra y de la ideología de varias generaciones intelectuales, que la preparan, predicen y realizan”. *Ibid.*, p. 148. Después: “Había surgido una nueva generación, inquieta y que deseaba un cambio. La querrela de las generaciones se alía así a la discordia social”, p. 150.

vital, adoptaría –y no adaptaría– una actitud revolucionaria postiza, ignorando de esta manera “el tema de su tiempo” exigido por la circunstancia:

Juárez y su generación fundan un Estado cuyos ideales son distintos a los que animaban a Nueva España o a las sociedades precortesianas. El Estado mexicano proclama una concepción universal y abstracta del hombre: la República no está compuesta por criollos, indios y mestizos, como con gran amor por los matices y respeto por la naturaleza heteróclita del mundo colonial especificaban las Leyes de Indias, sino por hombres, a secas. Y a solas.⁴⁶⁵

En *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Paz describe la idiosincrasia de la Nueva España en su entendimiento de que la nación forma parte de la circunstancia de todo individuo: Sor Juana es la mejor ilustración para el lema “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Paz estudia su figura a través de la dialéctica orteguiana entre la circunstancia del ser humano y su vocación, su proyecto vital, lo que demuestra una frontera intelectual que llevaría a Paz a conclusiones insospechadas por el propio Ortega.⁴⁶⁶ Armonizando los solamente aparentes contrarios de circunstancia y posibilidad, Paz convierte a Sor Juana en la prueba de que la circunstancia no es todo lo que define al individuo. Quizá Sor Juana, finalmente, tuvo que optar por el silencio, por lo que su circunstancia, heredera del contrarreformismo español, la aprisionó; pero nunca la amoldó, nunca impidió su voluntad primera de cambio, de salvación.

No obstante, en *El laberinto...*, Paz ya ubicaba a Sor Juana como miembro de una generación cuya sensibilidad vital corresponde a la interrogación sobre uno mismo y la propia circunstancia. Se trata de la visión más pesimista de Paz sobre la dicotomía entre la generación y la circunstancia, en un contexto en que la segunda acaba asfixiando a la primera. Esto significó la

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁶⁶ En su breve estudio, Mónica Quijano Velasco ya aprecia esto mismo. “Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe: una fábula intelectual” *Iberoamericana*, 2009, vol. 9, n. 33, p. 10. Disponible en <journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/773> (Consulta: 01/04/2020).

incapacidad de dicha generación de convertir su época en una eliminatoria o polémica, por esa inmovilidad inherente a la sociedad tradicional que daría muerte a su espíritu vital:

En ese mundo cerrado la generación de Sor Juana se hace ciertas preguntas –más insinuadas que formuladas, más presentidas que pensadas– para las que su tradición espiritual no ofrecía respuesta. (Las respuestas ya habían sido dadas afuera, en el aire libre de la cultura europea.) Esto explica, acaso, que a pesar de su osadía, nadie entre ellos emprenda la crítica de los principios que fundaban la sociedad colonial, ni proponga otros. Cuando la crisis se declara, esa generación abdica. Ha cesado su ambigua lucha. Su renuncia –que no tiene nada que ver con una conversión religiosa– desemboca en el silencio. No se entregan a Dios, sino que se niegan a sí mismos. Esa negación es la del mundo colonial, que se cierra sobre sí mismo. No hay salida, excepto la ruptura.⁴⁶⁷

Ortega consideraba que las sociedades tradicionales experimentan lentos cambios, por más imperceptibles que resulten. Quizá este es el motivo por el que no se detuvo a analizar cómo una generación podía tener una aspiración rupturista pero sin capacidad de manifestación en una sociedad tradicional. Paz, en cambio, retoma esta definición para presentar el contraejemplo de la Nueva España, mostrándose maravillado y horrorizado a la vez por su grandeza inmóvil.⁴⁶⁸ El mexicano explica que en el mundo colonial no podía aspirarse a una conquista paulatina de pequeños cambios, sino que solo cabía quedarse a la espera de su “descomposición”.⁴⁶⁹ En otras palabras, Nueva España debía ser negada desde sus raíces, desde sus usos; mientras que la generación de Sor Juana sucumbió al señalar los abusos, pues la censura no toleraba corrección alguna al *statu quo*. Por eso la Independencia tuvo que inspirarse en un espíritu revolucionario que, si bien postizo, era la única llave de salida de dicha sociedad. La consecuencia es ya conocida: la orfandad. El diálogo que Paz establece entre los conceptos de su marco teórico – circunstancia, antimodernidad, generación, soledad– es de una correspondencia perfectamente cerrada. En “Traducción y metáfora” (1975) complementa con la situación paralela española:

⁴⁶⁷ Paz, *Los hijos del limo*, O.C., I, p. 121.

⁴⁶⁸ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁶⁹ Ídem.

[C]ada generación produce más o menos el mismo número de personas inteligentes y lo que cambia es la relación entre las aptitudes de la nueva generación y las posibilidades que ofrecen las circunstancias históricas y sociales. [...] Durante el siglo XVII los españoles no podían ni cambiar los supuestos intelectuales, morales y artísticos en que se fundaba su sociedad ni tampoco participar en el movimiento general de la cultura europea: en uno y otro caso el peligro era mortal para los disidentes. De ahí que la segunda mitad del siglo XVII sea un período de recombinação de elementos [...] para decir lo mismo. La estética de la sorpresa desemboca en lo que llamaba Calderón la «retórica del silencio». Un vacío sonoro. Los españoles se comieron a sí mismos. O como dice sor Juana: hicieron de «su estrago un monumento».⁴⁷⁰

Frente a esta aparente visión pesimista, debe insistirse en la crítica al fatalismo que encierra dicha idea: puede que la circunstancia limite las acciones del individuo, pero Paz impone la tarea de que nunca amolde el pensamiento ni la sensibilidad vital propias. El individuo, así como la generación, tiene el deber de interpretar la circunstancia para tratar de salvarse.

2.2.2. La misión generacional: el raciovitalismo como tema de nuestro tiempo

La teoría de la circunstancia implica una nueva dialéctica de contrarios: la vida contemplativa y la vida activa, como especificaba el propio Ortega en *¿Qué es filosofía?* (1958).⁴⁷¹ No es azaroso que *El laberinto...* se inicie con la sugestiva proclama: “Despertar a la historia significa adquirir conciencia de nuestra singularidad”.⁴⁷² Si México ya es un país “adolescente”,⁴⁷³ esta fase implica para Paz la aparición de la conciencia de “[l]a seguridad de ser”,⁴⁷⁴ creándose un interrogante sobre la identidad y la circunstancia particular. La capacidad adquirida por el mexicano de preguntarse por sí mismo equivale a un deber interpretativo de su presente, el

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁷¹ Ortega, *¿Qué es...?*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁷² Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁷⁴ *Ídem.*

primer paso para la salvación de la soledad que lo aqueja desde sus orígenes.⁴⁷⁵ Así, el concepto de generación se define por una tarea condicionada por la propia sensibilidad vital,⁴⁷⁶ por lo que recoge este mismo imperativo ontológico que los autores relacionaban con su concepto de identidad. Sin embargo, tanto Ortega como Paz consideraban que un hombre es incapaz por sí mismo de generar variaciones históricas, mientras que la generación sí funciona como el concepto articulador de las épocas sucesivas. Esto explica que su apuesta final se centre más en la misión generacional que en la individual, aunque esta tampoco sea desdeñable.

En ese sentido, tanto los españoles como mexicanos han concebido generaciones desertoras,⁴⁷⁷ ignorantes de su misión: toda Europa, pero “muy específicamente España” soporta “dócilmente formas que no le son afines, supervivencias de otras generaciones que no responden a su latido íntimo”,⁴⁷⁸ mientras que “[e]l mexicano no quiere o no se atreve a ser él mismo”.⁴⁷⁹ Su misión será dejar fluir la propia espontaneidad; tarea que pareciera fácil, pero que exige una actitud crítica: ya observábamos cómo la cultura, por estar sacralizada por la tradición, puede

⁴⁷⁵ Es curioso que, si Paz metaforiza dicho estado con la etapa humana de la adolescencia, Ortega señala su nacimiento cuando esta fase finaliza. Ortega llega a proponer la edad aproximativa de los veintiséis años: “Es el momento en que el hombre –me refiero por lo pronto al filósofo– comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza a actuar su espontaneidad. [...] no se trata de que a esa edad se le ocurran a uno ciertas ideas sino, más bien, que descubrimos de pronto en nosotros, instalada ya y sin que sepamos de dónde ha venido, una cierta decisión o voluntad de que la verdad posea determinado sentido”. En “Prólogo para alemanes”, en *El tema de nuestro tiempo*, Domingo Hernández Santos (ed.), Tecnos, Madrid, 2002, p. 224. Obra póstuma e inacabada, que Ortega pretendía insertar al comienzo de una reedición alemana de *El tema de nuestro tiempo*.

⁴⁷⁶ “Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión. Se cierne sobre ella el severo imperativo de desarrollar esos gérmenes interiores, de informar la existencia en torno según el módulo de su espontaneidad”. Ortega, *El tema..., op. cit.*, p. 71.

⁴⁷⁷ Ortega, *El tema..., op. cit.*, p. 71. En el “Prólogo para alemanes”, *ibíd.*, p. 220, habla de generaciones “logradas” y “malogradas”, considerando precisamente que las segundas vivieron conforme a una “filosofía prestada”: el neokantismo.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 71-72.

⁴⁷⁹ Paz, *El laberinto..., op. cit.*, p. 79.

terminar confundiendo con la realidad objetiva de las cosas; por lo tanto, el ser auténtico no es el pasivo, sino, por el contrario, el que se exige una actividad interpretativa sobre sí mismo.

En una clara recepción del concepto orteguiano de salvación, el Nobel asegura que solo un pensamiento filosófico de índole práctica y vital, capaz de volcarse sobre uno mismo y sobre la realidad, será la reparación de los males del hombre: “Nada nos justifica ya y solo nosotros podemos dar respuesta a las preguntas que nos hace la realidad. *La reflexión filosófica se vuelve así una tarea salvadora y urgente*, pues no tendrá más por objeto examinar nuestro pasado intelectual, ni describir nuestras actitudes características, sino que deberá ofrecernos una solución concreta, algo que dé sentido a nuestra presencia en la tierra.”⁴⁸⁰ En consecuencia, la capacidad de una generación de cumplir con su misión histórica va ligada a la teoría de la circunstancia, entendida esta como la superación del determinismo histórico. Este marco filosófico permite a Paz no caer en la ingenuidad de considerar al hombre ni un ser totalmente libre, ni marcado por un destino incambiable.

Es cierto que en ocasiones esta apuesta se siente un tanto *naïf*, al parecer que únicamente se anima a que se den al unísono un cúmulo de buenas intenciones de unos cuantos intelectuales, a los que Paz espolea así: “Contribuir a la construcción de ese espacio es hoy el primer deber de los escritores de nuestra lengua”.⁴⁸¹ No obstante, esta se trataría de una lectura superficial, que ignora unas tesis de alcances enormemente significativos, a las que solo se llega gracias a un marco filosófico perfectamente cerrado, donde todos los conceptos son interdependientes entre sí. La teoría de la circunstancia les permite sostener la necesidad de esta síntesis dialéctica a la

⁴⁸⁰ Paz, *El laberinto...*, *op. cit.*, p. 182. El resaltado es nuestro.

⁴⁸¹ Paz, “¿Es moderna...?”, *op. cit.*, p. 4.

que debe aspirar la generación, conclusión que se fundamenta en una crítica feroz a una modernización universal que solo esconde y justifica un sentimiento alienante y una relación parasitaria con el mundo antimoderno. La superación del idealismo y del relativismo es la tarea que imponen a la nueva generación que, en su fusión de la espontaneidad con la conciencia crítica, repararía los daños de sus antecesores.⁴⁸² La razón debe estar guiada por la vida y no al revés; por eso Paz define la tarea de su generación como una superación del cosmopolitismo y del americanismo, resueltos en una mirada introspectiva que busque el autoconocimiento.⁴⁸³ La espontaneidad, de esta manera, no deja de lado la razón, vuelta aliada de la tarea de la interpretación de la circunstancia.

Esta tesis hila de nuevo con la concepción del hombre de ambos autores, únicamente cognoscible por su posibilidad de cambio; en consecuencia, el futuro no es tanto un destino fatídico, sino una construcción del presente. En el siguiente fragmento, Paz critica la existencia de aquellas generaciones desertoras que no supieron leer ni su circunstancia ni su identidad, a través de una recapitulación de su discurso sobre el amor y la poesía como las únicas armas posibles para la armonización de los contrarios:

Vivimos no el fin de un siglo sino de una era histórica. ¿Comienza otra época o, según ha ocurrido más de una vez, la crisis de hoy es el preludio de un renacimiento? ¿Quién lo sabe? Algo, sin embargo, puede decirse: el futuro no existe. Más exactamente: es una invención del presente. *La misión de los hombres, a un tiempo condena y salvación, consiste en inventarlo cada día. Algunas generaciones no se atrevieron y repitieron mecánicamente los gestos del pasado, hasta petrificarse [...].* La poesía es la memoria de los pueblos y una de sus funciones, quizá la primordial, es precisamente la transfiguración del pasado en presencia viva. *La poesía exorciza el pasado; así*

⁴⁸² Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 88. En otra ocasión: “En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. [...] De la magnífica prisión kantiana solo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, reconocer a un nuevo espíritu”. En “Reflexiones de centenario” (1924), O.C., IV, pp. 25-26.

⁴⁸³ Paz, *Los hijos...*, *op. cit.*, p. 182.

vuelve habitable al presente. Todos los tiempos, del tiempo mítico largo como un milenio a la centella del instante, tocados por la poesía, se vuelven presente.⁴⁸⁴

Ambos intelectuales coinciden en que la tarea generacional, el tema de su tiempo, es encontrar una definición con la que sentirse pleno y en armonía con el prójimo. En palabras que podrían haber sido perfectamente de Paz, Ortega reza palabras muy similares sobre la comunión de lo Uno y lo Otro: “Contemplación es ensayo de transmigración. Pero eso [...] ¿no es el amor? ¿Entonces la contemplación es, en su raíz, un acto de amor— puesto que al amar [...] ensayamos vivir desde el otro y nos desvivimos por él?”⁴⁸⁵ Si el filósofo valoraba las épocas de crisis porque gracias a ellas el sujeto toma conciencia de su circunstancia,⁴⁸⁶ Paz apuesta por lo mismo citando a Ortega y Gasset, haciéndose evidente la frontera intelectual entre ambos:

Toda sociedad moribunda o en trance de esterilidad tiende a salvarse creando un mito de redención, que es también un mito de fertilidad, de creación. Soledad y pecado se resuelven en comunión y fertilidad. La sociedad que vivimos ahora también ha engendrado su mito. La esterilidad del mundo burgués desemboca en el suicidio o en una nueva Forma de participación creadora. Tal es, para decirlo con la frase de Ortega y Gasset, el “tema de nuestro tiempo”: la sustancia de nuestros sueños y el sentido de nuestros actos. El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto. Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los corredores de una sinuosa pesadilla, en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura. Al salir, acaso, descubriremos que habíamos soñado con los ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces. Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Paz, “Nota preliminar”, O.C., I, p. 9. El resaltado es nuestro.

⁴⁸⁵ Ortega, *¿Qué es...?*, op. cit., p. 203.

⁴⁸⁶ Revelada también explícitamente por Ortega en *El tema...: “¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de esta y ver qué pasa si en lugar de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura para la vida”?*, op. cit., p. 124.

⁴⁸⁷ Paz, *El laberinto...*, op. cit., pp. 230-231. No se piense que Paz cita este marbete de forma aleatoria y puntual. Al contrario, lo utiliza también en su discurso de aceptación del premio Tocqueville (1992) donde señala los cambios deseados para la nueva época que se avecina, apuntando a un deseado punto de encuentro con el prójimo y de un necesario raciovitalismo: “las construcciones metahistóricas –sean religiosas o metafísicas, conservadoras o revolucionarias– estrangulan a la libertad y acaban por corromper la fraternidad. El pensamiento de la era que comienza –si es que realmente comienza un era- tendrá que encontrar el punto de convergencia entre libertad y fraternidad. Debemos repensar nuestra tradición, renovarla y buscar la reconciliación de las dos grandes tradiciones políticas de la modernidad, el liberalismo y el socialismo. Me atrevo a decir, parafraseando a Ortega y Gasset, que este es “el tema de nuestro tiempo””. “The Other Voice”, O.C., I, pp. 529-530.

La comparación de esta cita con la siguiente de Ortega resume perfectamente la frontera intelectual entre ambos: “conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándose bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo”.⁴⁸⁸ El contraste descubre que mientras que Paz enfatiza, a través de la metáfora de los ojos cerrados, la necesidad de introspección para el autoconocimiento, Ortega se centra más en el análisis de la realidad y, por lo tanto, opta por usar la imagen opuesta de los ojos abiertos; pero aunque su foco de mayor interés cambie, ambos participan de un mismo marco teórico, basado en la dialéctica entre el yo y la circunstancia.

⁴⁸⁸ Ortega, *El tema...*, *op. cit.*, p. 150.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos estudiado la relación entre Octavio Paz y José Ortega y Gasset en torno a su concepto de identidad. No obstante, la justificación de nuestra comparación no se ha buscado en el intento común de ambos por configurar las características del sujeto nacional. Es decir, no se basa en el simple paralelismo de que, mientras que Ortega trata de conformar la hispanidad, Paz hace lo propio con la mexicanidad. El verdadero núcleo de la comparación es la teoría de la circunstancia, que nos permite identificar una definición de la identidad que presenta en ambos autores las mismas propiedades: ser cambio continuo, a la manera de una dialéctica sin síntesis; el imperativo de que esta modificación sea fruto de una decisión reflexiva; y la escisión, debido a la –prácticamente– irrompible conexión con la circunstancia. En esta última es donde hemos anclado su perspectivismo, pues la circunstancia otorga al yo un punto de vista sobre el mundo que, al singularizarlo, lo vuelve distanciado del resto de los hombres. Así, la aplicación de este concepto de identidad al análisis de los problemas del país funciona como una consecuencia directa de la teoría de la circunstancia llevada a terreno nacional.

En definitiva, ambos generan una doctrina en la que el trabajo interpretativo de la realidad debe dirigirse al hallazgo de soluciones, entendidas como salvaciones de la circunstancia y de nosotros mismos, que atienden a dos niveles pragmáticos: el individual y el político-social o colectivo. La demostración de nuestra hipótesis, consistente en la evaluación de la teoría de la circunstancia como un marco teórico que dispone el desarrollo de las notas anteriores, determina que la comparación no se establezca tanto sobre un tema común sino sobre el método de acercamiento al mismo. Esto permite definir a Paz no como un simple escriba de dicha teoría,

sino como un receptor que la recupera como un punto de partida para la organización de las ideas propias, a través de un proceso de descontextualización y recontextualización. Para ello, hemos propuesto el concepto metodológico de frontera intelectual, a través del cual se ha articulado la cercanía y, al mismo tiempo, la independencia de ambos autores. La frontera señala, por una parte, la traslación efectuada por Paz; pero también la armonía de contrarios en torno a la que se estructura su concepto de identidad, entendida como un diálogo entre lo Uno y lo Otro. En segundo lugar, que calificamos dicha frontera como intelectual matiza el carácter crítico de esta actividad: si la identidad es comprendida como un deber, esto implica la imposición de una acuciante tarea de discusión eminentemente filosófica sobre las posibilidades de la misma.

Ya desde la introducción anunciábamos cómo la frontera intelectual ha sido creada a través de una serie de conceptos que han servido de estructura teórica para la comparación: la recepción, que enmarca el trabajo en el campo de la Literatura Comparada; la Imagología, que permite el rastreo de las características identitarias en su sentido nacional; y la teoría de la circunstancia, de la que a su vez han sido derivadas otras categorías, como *nación*, *raciovitalismo* y *generación*. De esta manera, la tesis cierra con la demostración final de cómo ambos autores sintetizan en el concepto de generación todo su marco teórico, pues la misión raciovitalista será la que solucione la soledad de los hombres.

No es casual que esta categoría haga explícita la necesidad de que esta tarea deba ser llevada a cabo por una colectividad, porque el amor es el único escape de la circunstancia, de la caída en un mundo hostil que condena a la humanidad al individualismo y a la incapacidad de comunicación con aquellos otros seres que, en realidad, no son tan diferentes a nosotros. Aplicado a la realidad política, el amor funciona como sinónimo del raciovitalismo, en una

defensa de una actitud reformista anunciada por la voz propia de una cultura fronteriza ignorada por un ególatra mundo moderno que, en su liderazgo, solo condujo a la alienación y la deshumanización. Aquí es donde el concepto metodológico de frontera intelectual alcanza toda su significación, pues anticipa la conclusión de la exigencia de un relevo por parte del mundo antimoderno para que, al dar la vuelta a la jerarquía imperante, la racionalidad únicamente trabaje a favor de la vida.

Por consiguiente, esto desmonta aquel lugar común que atribuye una supuesta asistematicidad al pensamiento de ambos y que considera la obra paciana, más específicamente, como una amalgama de diversas fuentes que oscilan entre las literarias, las sociológicas, las antropológicas o las filosóficas. No debe confundirse la fluidez, consecuencia del uso del género ensayístico y, por lo tanto, literario, con la ausencia de un sistema de ideas: puede que este no sea presentado formalmente como tal, pero es perfectamente susceptible de ser interpretado de una forma estructural y lógica. Esto amerita el enfoque con el que hemos decidido operar la comparación, siendo que la obra de nuestros autores responde a un mismo aparato filosófico: la teoría de la circunstancia.

La frontera intelectual ha permitido el progresivo abandono de la generalidad inicial a favor de una mayor especificidad, de la mano de un diálogo jerárquico entre los conceptos estructuradores de la tesis. Ha demostrado cómo Octavio Paz decide conservar la esencia del marco filosófico orteguiano, pero no necesariamente el producto de su aplicación, que es el fin de un proceso de translación genuino. Sin embargo, incluso en las conclusiones de ambos pensadores se han encontrado concordancias que no deben entenderse como sencillas coincidencias, sino como el resultado coherente de sendos ejercicios de razonamiento y

argumentación que, aunque propios, siguen un marco teórico e ideológico común, por lo que se da la convergencia en un similar diagnóstico de la modernidad. En conclusión, podemos finalizar afirmando que Paz retoma la teoría de la circunstancia orteguiana para definir la identidad, la nación, la generación y, por lo tanto, su propio deber como intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

De José Ortega y Gasset:

Obras completas (O.C.), Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983: tomo I-tomo XII

Otras publicaciones:

- ORTEGA Y GASSET, José, “Epistolario entre Unamuno y Ortega”, *Revista de Occidente*, octubre 1964, n. 19. pp. 3-28.
- *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 1998.
- *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente / Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- *En torno a Galileo*, Revista de Occidente / Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- *El tema de nuestro tiempo*, Austral, Barcelona, 2010.
- *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- *España invertebrada*, Austral, Barcelona, 2010.
- *Cartas de un joven español (1891-1908)*, Soledad Ortega (ed.), El Arquero, Madrid, 1991.
- *La deshumanización del arte*, Austral, Madrid, 2016.
- “Prólogo para alemanes”, en *El tema de nuestro tiempo*, Domingo Hernández Santos (ed.), Tecnos, Madrid, 2002, pp. 199-270.

Sobre José Ortega y Gasset:

- AGUILAR, Enrique, *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1988.
- ARMENTEROS CUARTANGO, Eduardo, *El pragmatismo de Ortega. Una “impronta” de su filosofía* (tesis doctoral), Universidad de Navarra, 2004. Disponible en <unav.es/gep/TesisDoctorales/TesisEARmenteros.pdf> (Consulta: 05/04/2020).
- CEREZO GALÁN, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.
- FERRATER MORA, José, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Madrid, 1973.
- GARCÍA ALONSO, Rafael, “Ortega y Gasset, lector de Baroja y Azorín”, *Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias*, marzo 2007, n. 183, pp. 26-28. Disponible en <redined.mecd.gob.es/xmlui/handle/11162/36096> (Consulta: 30/03/2020).
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.
- LAFUENTE GUANTES, María Isabel, “El problema de la realidad en Ortega y Unamuno”, en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005, pp. 127-158.
- LASAGA MEDINA, José et al. (coords.), *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- LESZCZYNA, Dorota Maria, “Interpretación de Ortega y Gasset de la filosofía de Kant: del idealismo marburgués a la ontología crítica”, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 2017, vol. 4, n. 1, pp. 25-48. Disponible en <papiro.unizar.es/ojs/index.php/analisis/article/view/1445> (Consulta: 14/04/2020).
- MEDIN, Tzvin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994.
- *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, FCE, México, 1998.
- MILAGRO PINTO, Alba, *Las creencias en el proyecto metafísico de Ortega y Gasset* (tesis doctoral), UNED, 2015.
- MOLINA CANO, Jerónimo, “La polémica del España invertebrada de José Ortega y Gasset en la fábrica del Estado español”, *Revista de Estudios Políticos*, 2018, n. 181, pp. 11-26. Disponible en <recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/67564> (Consulta: 30/03/2020).

- MOSTERÍN, Jesús, “Ortega y la sabiduría”, *Teorema*, 1983, vol. XIII/3-4, pp. 421-430. Disponible en <jstor.org/stable/43046114?seq=1#page_scan_tab_contents> (Consulta: 24/09/2019).
- PEÑA, Aniano, “Ortega y Gasset y la *Völkerpsychologie*”, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1989, pp. 161-167. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/ortega-y-gasset-y-la-volkerpsychologie-/> (Consulta: 23/02/2019).
- RÁBADE ROMEO, Sergio, “Kant, Ortega, y la posesión de una filosofía”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 1992, núm. extra homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, pp. 109-125. Disponible en línea <revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM9292220109A/17484> (Consulta: 04/03/2019).
- RALEY, Harold C., *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Revista de Occidente, Madrid, 1977.
- RODRÍGUEZ AMARO, Javier, “Hacia un nuevo concepto de progreso en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Ulerevistas*, 1999, n. 18, pp. 185-193. Disponible en <revpubli.unileon.es/ojs/index.php/EEHHFilologia/article/view/4083/3011> (Consulta: 15/03/2020).
- RODRÍGUEZ RIAL, Nel, “*Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset o ‘experimentos de nueva España’”, *Diacrítica*, 2005, n. 19/1, pp. 9-67. Disponible en <ahf-filosofia.es/biblio/biblio.htm> (Consulta: 01/09/2019).
- RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús, “La Filosofía como pensamiento en Ortega y Gasset”, *Factótum*, 2015, n. 14, pp. 61-72. Disponible en <revistafactotum.com/revista/f_14/articulos/Factotum_14_4_Jesus_Ruiz.pdf> (Consulta: 29/02/2020).
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín, “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 2016, n. 67, pp. 57-62. Disponible en <digital.csic.es/bitstream/10261/187996/1/Ortega_Hegel_interpretacion_historia_SANCHEZ_Antolin.pdf>.
- VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge, *Fragmentos de la modernidad. Filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en José Ortega y Gasset y María Zambrano*, Ediciones Del Signo, Buenos Aires, 2007.

De Octavio Paz:

Obras completas (O.C.), Fondo de Cultura Económica: tomo I-tomo XIII.

Otras publicaciones:

- PAZ, Octavio, *Memorias y palabras*, Seix Barral, Barcelona, 1999.
- *Obra poética (1935-1988)*, Barcelona, Seix Barral, 1998.
- *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Seix Barral, Barcelona, 1984.
- *También soy escritura*, Julio Hubbard (ed.), FCE, México, 2014.
- *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1999.
- *Correspondencia Alfonso Reyes/Octavio Paz (1939-1959)*, ed. Anthony Stanton, Fundación Octavio Paz/FCE, México, 1998.
- *El mono gramático*, Seix Barral, Barcelona, 1979.
- *Pasado en claro*, FCE, México, 2018.
- *Vislumbres de la India*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 1997.
- “Prefacio”, en Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, FCE, México, 1985.
- *Primeras letras (1931-1943)*, Enrico Mario Santí (ed.), Seix Barral, Barcelona, 1988.
- *Tiempo nublado*, Seix Barral, 1983.
- *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona, 1982.
- *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, FCE, México, 2011.

———“¿Es moderna nuestra literatura?”, *Times Literary Supplement*, 1975. Disponible en <revistadelauniversidad.mx/storage/e4ac746e-9c1c-45bb-b840-adad1b063ee3.pdf> (Consulta: 01/09/2019).

———*La llama doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, Barcelona, 1993.

Sobre Octavio Paz:

AGUILAR MORA, Jorge, *La divina pareja. Historia y mito. Valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz*, Ediciones Era, México, 1978.

BRADING, David A., *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*, FCE, México, 2002.

BRENNA, Jorge E., “Unamuno y Octavio Paz: dos atípicas meditaciones sobre la modernidad”, *Estudios Políticos*, septiembre-diciembre 2018, n. 45, pp. 171-182. Disponible en <revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37350> (Consulta: 15/09/2019).

CASTAÑÓN, Adolfo “Notas para la relectura de *Pasado en claro*. El poeta como revisor”, *Revista de la Universidad de México*, mayo 2008, n. 51, pp. 21-34. Disponible en <revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/3095/0> (Consulta: 10/02/2020).

DHINGRA, Anil, “La India en la obra de Octavio Paz. Algunas reflexiones”, en *Actas XIV Congreso AIH*, 2001, vol. IV, pp. 161-168. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_4_021.pdf> (Consulta: 23/11/2019).

DOMÍNGUEZ MICHAEL, Christopher, *Octavio Paz en su siglo*, Penguin Random House, México, 2014.

GRENIER, Yvon, *Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*, FCE, México, 2004.

HOZVEN, Roberto, *Octavio Paz. Viajero del presente. Otra vuelta*, FCE, México, 1994.

JAIMES, Héctor (coord.), *Octavio Paz: la dimensión estética del ensayo*, Siglo XXI, México, 2004.

LAFAYE, Jacques, *Octavio Paz en la deriva de la modernidad*, FCE, México, 2013.

PHILLIPS, Rachel, *Las estaciones poéticas de Octavio Paz*, FCE, México, 1972.

QUIJANO VELASCO, Mónica, “Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe: una fábula intelectual” *Iberoamericana*, 2009, vol. 9, n. 33, pp. 7-26. Disponible en <journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/773> (Consulta: 01/04/2020).

RODRÍGUEZ LEDESMA, Xavier, *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*, UNAM/Plaza Valdés, México, 1996.

ROSALES RODRÍGUEZ, Amán, “La herencia cultural novohispana en la interpretación de Octavio Paz”, *Itinerarios*, 2010, n. 11, pp. 175-191. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5831078> (Consulta: 22/04/2019).

SALVADOR VÁZQUEZ VALLEJO, *El pensamiento internacional de Octavio Paz*, Benemérita Universidad de Puebla, México, 2006.

SANTÍ, Enrico Mario, “Introducción”, en *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 13-287.

———“Retrato de Octavio Paz”, *Estudios Públicos*, 2005, n. 97, pp. 261-288.

———(selección y prólogo): *Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica*, Biblioteca Era, México, 2009.

———“Entrevista con Octavio Paz”, 1996. Disponible en <letraslibres.com/mexico-espana/entrevista-octavio-paz> (Consulta: 01/11/2019).

———*El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*, FCE, México, 2016.

SANTOS BÁEZ, Leopoldo “La reforma intelectual de José Ortega y Gasset: el apasionado pensar sobre este mundo en la visión de Octavio Paz”, *Stoa*, 2013, n. 4, pp. 41-60. Disponible en <revistas.uv.mx/index.php/Stoa/article/view/456/pdf_61> (Consulta: 28/03/2018).

STANTON, Anthony, “Lectura de Himno entre ruinas”, en *Actas XVII Congreso AIH*, 2010, vol. V, pp. 332-336. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/17/aih_17_6_040.pdf> (Consulta: 15/01/201).

———*El río reflexivo: Poesía y ensayo en Octavio Paz (1931-1954)*, FCE, México, 2015.

———“Octavio Paz y los Contemporáneos: la historia de una relación”, *Actas X Congreso AIH*, 1992, pp. 1003-1010. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/octavio-paz-y-los-contemporaneos-la-historia-de-una-relacion/> (Consulta: 06/04/2020).

- VÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Irán Francisco, *Un moderno antimoderno. Octavio Paz ante la modernidad* (tesis de maestría), Universidad de Guanajuato, 2015.
- VIZCAÍNO, Fernando, *Biografía política de Octavio Paz o la razón ardiente*, Algazara, Málaga, 1993.
- VOLEK, Emil, “Anverso y reverso de *El laberinto de la soledad*: Octavio Paz y cien años de Macondo”, *Cuadernos del CILHA*, 2007, vol. 8, n. 9, pp. 131-143. Disponible en <bdigital.uncu.edu.arobjetos_digitales/1695/volekcilha9p131a143.pdf> (Consulta: 20/10/2019).
- XIRAU, Ramón, “Octavio Paz y los caminos de la transparencia”, *Poesía y conocimiento. Dos poetas y lo sagrado*, El Colegio Nacional, México, pp. 89-141.

Sobre Literatura Comparada e Imagología:

- BAJTÍN, Mijail, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1982.
- BROWN, Catherine, “What is Comparative Literature?”, *Comparative Critical Studies*, 2013, vol.10, n. 1, 2013, pp. 68-91. Disponible en <catherinebrown.org/academic/articles/what-is-comparative-literature/> (Consulta: 01/08/2019).
- BRUNEL, Pierre y CHEVREL, Yves (dirs.), *Compendio de literatura comparada*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, *Teoría del ensayo*, Universidad de Salamanca, 1981.
- JEUNE, Simon, *Literatura general. Literatura comparada*, A. Minard, París, 1968.
- JOÃO SIMÕES, Maria, “Cruzamientos teóricos da imagologia literária: imagotipo e imaginário”, *Imagotipos literários: processos de (des)configuração na imagologia literária*, pp. 9-53.
- LLOVET, Jordi et al., *Teoría Literaria y Literatura Comparada*, Ariel Letras, Barcelona, 2012.
- MAESTRO, Jesús G., *Idea, concepto y método de la Literatura Comparada. Desde el Materialismo Filosófico como Teoría de la Literatura*, Editorial Académica de Hispanismo, Vigo, 2008.
- PÉREZ GRAS, María Laura, “La Imagología: la evolución de la disciplina y sus posibles aportes a los estudios literarios actuales”, *Enfoques*, 2016, vol. XXVIII, n. 1, pp. 9-38. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6091323> (Consulta: 14/04/2019).
- RÖSSNER, Michael, “Traducción, translación, translatio, transscriptio... Reflexiones sobre un concepto actual de la discusión en las ciencias culturales”, en R. Ceballos (ed.), *Passagen: Hybridity, Transmédialité, Transculturalidad*, Olms, Hildesheim, 2010, pp. 33-44.
- SÁNCHEZ ROMERO, Manuel, “La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de las obras literarias”, *Revista de Filología Alemana*, 2005, n. 13, pp. 9-27. Disponible en <revistas.ucm.es/index.php/RFAL/article/view/RFAL0505110009A> (Consulta: 14/04/2019).
- SELVA PEREIRA, Tatiana Antonia, “Algunos apuntes sobre la traducción cultural”, *Transfer*, mayo 2010, n. 1, pp. 1-11. Disponible en <revistes.ub.edu/index.php/trasfer/article/view/20033> (Consulta: 08/04/2019).

Sobre el ensayo identitario español y mexicano:

- AZORÍN, *La ruta de Don Quijote*, Losada, Buenos Aires, 1964.
- BARTRA, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Random House Mondadori, 2005, México.
- CÂNDIDO, António, “Literatura y subdesarrollo”, en *América Latina en su literatura*, César Fernández Moreno (coord.), Siglo XXI / UNESCO, México, 2000.
- DÍAZ, Elías, “Giner de los Ríos: la Institución como Ilustración”, *Anales de Literatura Española*, 2015, n. 27, pp. 13-22. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/giner-de-los-rios-la-institucion-como-ilustracion-786168>. (Consulta: 23/12/2018).
- DÍAZ-PLAJA, Guillermo, *Estructura y sentido del Novecentismo español*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- FONCK, Béatrice, “Azorín face au réformisme orteguien”, en *Azorín: 1904-1924*, Coloquio Internacional, Universidad de Murcia / Université de Pau et des Pays de l’Adour, 27-29 abril 1995, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, p. 151.

- GAOS, José, O.C., vol. VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, UNAM, México, 1996, p. 159.
- "Samuel Ramos. El perfil del hombre y la cultura en México", *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945, pp. 165-174.
- GIL VILLEGAS, Francisco, "La influencia de Ortega en México", en José Luis Abellán García González, *Los refugiados españoles y la cultura mexicana : actas de las primeras jornadas, celebradas en la Residencia de Estudiantes (noviembre de 1994)*, 1998, pp. 67-94. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=593501> (Consulta: 20/11/2019).
- "Ortega y el Hiperión mexicano", en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana: actas de las segundas jornadas celebradas en El Colegio de México*, noviembre 1996, pp. 161-192. Disponible en <jstor.org/stable/j.ctv3dnq03.13?seq=1#metadata_info_tab_contents> (Consulta: 11/11/2019).
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano", *Nueva revista de filología hispánica*, 1987, t. 35, n. 1, pp. 197-222. Disponible en <nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/628> (Consulta: 01/11/2019).
- GULLÓN, Ricardo, *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid, 1969.
- HURTADO, Guillermo, "El Hiperión y su tiempo", *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*, 2018, pp. 1-21. Disponible en <dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/ElHiperionysutiempo-Hurtado_Guillermo.pdf> (Consulta: 15/08/2019).
- INMAN FOX, E., "El concepto de la 'Generación de 1898' y la historiografía literaria", en *Actas del X Congreso AIH*, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992, pp. 1761-1770. Disponible en <cervantesvirtual.com/obra/el-concepto-de-la-generacion-de-1898-y-la-historiografia-literaria/> (Consulta: 12/01/2019).
- "La invención de España: literatura y nacionalismo", en *Actas del XII Congreso AIH*, 1995, pp. 1-16. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_4_005.pdf> (Consulta: 15/12/2018).
- JARDI, Enric, "El 'Noucentisme'. Rasgos definidores", *Cuenta y razón*, abril-mayo 1988, n. 36, pp. 95-98. Disponible en <cuentayrazon.org/revista/pdf/036/Num036_013.pdf> (Consulta: 17/04/2019).
- LAÍN CORONA, Guillermo y OAKNÍN, Mazal, *Literatura política y política literaria en España. Del Desastre del 98 a Felipe VI*, Peter Lang, Oxford, 2015.
- MAINER, José Carlos, *La Edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Cátedra, Madrid, 1981.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel, *La Generación del 14: una aventura intelectual*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- OCHOA DE MICHELENA, Francisco Javier, "La europeización de España desde la cultura y las categorías del juicio. Reflexiones en torno a Ganivet, Unamuno y Ortega", *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 2007, n. 8, pp. 193-213. Disponible en <redalyc.org/articulo.oa?id=322127618012> (Consulta: 04/03/2020).
- ORTEGA, Julio, *El principio radical de lo nuevo: Postmodernidad, identidad y novela en América Latina*, FCE, Lima, 1998.
- ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano y CORONA FERNÁNDEZ, Javier (coords.), *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, Porrúa, Universidad de Guanajuato, 2014.
- PACHÓN, Damián, "Ortega y Gasset y la 'decadencia' de España", *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades* 2007, (Julio-Diciembre), pp. 247-281. Disponible en <redalyc.org/articulo.oa?id=515551479006> (Consulta: 04/03/2019).
- PASCUAL, Pedro, "El 98 de Don Quijote", en *Actas Cervantinas VIII*, pp. 143-158. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/coloquios/cl_VIII/cl_VIII_13.pdf> (Consulta: 23/02/2019).
- RAGA ROSALENY, Vicente, "Acerca de la recepción de *La deshumanización en el arte* de Ortega y Gasset en el pensamiento iberoamericano: ironía y metáfora en la estética orteguiana", en Ildfonso Murillo Murillo (coord.), *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, pp. 357-364.
- RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Austral, México, 1934 [1999], p. 10.
- Historia de la filosofía en México*, en O.C., II, UNAM, México, 1990.
- RENAN, Ernest, *¿Qué es una nación?*, 1882, Elevación, Buenos Aires, 1947.

- RIBBANS, Geoffrey, “La obra de Unamuno en la perspectiva de hoy”, en *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1971, pp. 3-21. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_1_006.pdf> (Consulta: 24/02/2019).
- ROMANELL, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México (1910-1950)*, FCE, México, 1954.
- SHAW, Donald, “Hacia una interpretación sociológica de la Generación del 98”, en *Actas del IV Congreso AIH*, 1971, vol. II, pp. 639-643. Disponible en <cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_2_061.pdf> (Consulta: 23/02/2019).
- TALANCÓN ESCOBEDO, Jaime Hugo, “Lo mexicano en nuestra circunstancia. Un debate filosófico inconcluso”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 2014, vol. 64, n. 262, pp. 699-717. Disponible en <revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/60376> (Consulta: 05/11/2019).
- UNAMUNO, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores, México, 2013.
- VALERO PIE, Aurelia, “De mitos, certezas y verdades a medias: Ortega y Gasset en las historias de la filosofía mexicana”. Conferencia presentada en las *III Jornadas Internacionales de Investigación de la Cátedra José Revueltas de filosofía y literatura*, Universidad de Guanajuato, 22 agosto 2019.
- VEGA, Miguel Ángel, “El Quijote en el romanticismo alemán (I): Un quijote traductor del Quijote”. Disponible en <cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/noviembre_00/21112000.htm> (Consulta: 06/11/2019).
- ZEA, Leopoldo, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, *Quinto centenario (Ortega en América)*, 1983, n. 6, pp. 13-36. Disponible en <dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=80334> (Consulta: 21/10/2019).
- , “Ortega, el americano”, *Revista de estudios orteguianos*, 2012, n. 25, pp. 193-204.