

Amán Rosales Rodríguez

LA HERENCIA CULTURAL NOVOHISPANA EN LA INTERPRETACIÓN DE OCTAVIO PAZ. UN COMENTARIO CRÍTICO

Resumen: En varios de sus ensayos más importantes, Octavio Paz ha reflexionado sobre el significado histórico del mundo colonial mesoamericano. Paz estima que su estudio aún no atraído como debiera la atención de los especialistas, y lamenta que durante mucho tiempo la cultura del antiguo Virreinato de Nueva España haya sido, en general, menospreciada. Después de repasar brevemente, desde la perspectiva paciana, las características de la sociedad colonial novohispana, se relacionan las ideas de Paz con su propia concepción del trabajo intelectual en América Latina. Se hace hincapié en la relevancia de la herencia novohispana para otro tema paciano fundamental: el de la relación entre tradición y modernidad, tanto en el contexto mexicano como en el latinoamericano.

Palabras clave: tradición, colonialismo, modernidad, progreso, historia de México

Title: The New Hispanic Cultural Heritage in Octavio Paz's Interpretation. A Critical Comment

Abstract: In many of his most important essays, Octavio Paz has reflected on the historical meaning of the Mesoamerican colonial world. Paz believes that the study of such world hasn't attracted yet the attention it deserves from the specialists. He also regrets that the culture of the old Viceroyalty of New Spain has been, in general, underestimated. After briefly reviewing the main characteristics of the colonial society, the importance of Paz's opinions about this society will be related to his critical conception of the intellectual work in Latin America. Also, a special emphasis is put on the relevance of the New Hispanic heritage for another fundamental Pacian topic of interest: the relationship between tradition and modernity, in the Mexican as well as in the Latin-American context.

Key words: tradition, colonialism, modernity, progress, History of Mexico

I

Según el parecer de Octavio Paz, la importancia del mundo colonial novohispano aún no ha sido suficientemente reconocida por sus compatriotas, incluso por los historiadores e intelectuales, algunos de ellos más preocupados, quizás, por recuperar de algún modo los restos del anterior periodo precolombino o por construir, haciendo caso omiso de etapas anteriores, una sociedad mexicana moderna, en el mismo nivel de desarrollo y riqueza material que los países industrializados. Como se puede ver ya en este sumarísimo planteo de la temática que se aborda en este lugar, en la crítica de Octavio Paz a dichas actitudes se entreve el tema fundamental de la relación entre lo tradicional y lo moderno, entre la continuidad y el cambio histórico. Se trata de un problema que, sin exagerar, puede decirse que articula buena parte de las inquietudes ensayísticas crítico-culturales pacianas. En este artículo se propone, a modo de hipótesis general de trabajo que, si bien hay varias ideas aceptables o por lo menos sugerentes que se derivan del examen paciano de la cultura novohispana y sus consecuencias para el desarrollo posterior de la sociedad mexicana –e incluso latinoamericana–, hay otras que, por el contrario, dada su débil fundamentación, no es posible admitir sin ulterior análisis. Es preciso, entonces, establecer distinciones y precisiones en el diagnóstico paciano de la sociedad colonial y su herencia histórica. Adicionalmente, la relevancia de esta temática general para el pensamiento político y social del Nobel mexicano tiene que ver con lo que él estima como la ausencia palpable de un auténtico sentido histórico, racionalmente auto-crítico, en las sociedades mexicana y latinoamericana actuales.

Para comprender de qué modo la cuestión novohispana incide, según Paz, en la endeble estructura de la crítica intelectual latinoamericana, es preciso, de acuerdo con su interpretación, formarse una idea objetiva de esa realidad heterogénea que fue el Virreinato de Nueva España. Hasta hace muy poco no existía, en opinión del poeta mexicano, un sentido de balance histórico que guiara sin deformaciones y prejuicios su estudio. Dicha carencia de un sentido balanceado de la herencia histórica ha generado una serie de visiones alteradas tanto del pasado como del presente, y de los posibles rumbos futuros de la sociedad mexicana y latinoamericana. Lo más grave es que la carencia de una actitud crítica y equilibrada ante el pasado colonial ha impedido también, según Paz, que se reconozca el vínculo esencial, pero siempre conflictivo y tenso, entre la tradición y la aspiración de modernidad en los países latinoamericanos. En el apartado que sigue se repasan algunos de los rasgos básicos de la sociedad novohispana. La exposición se basa principal pero no exclusivamente en las disquisiciones históricas de Paz en sus obras más relevantes sobre el tema. Luego, se exponen sus opiniones sobre el complejo significado histórico general del mundo cultural novohispano para el México y la América Latina contemporánea. Se hace también una breve mención de las consecuencias de una noción harto problemática –por sus ribetes eurocéntricos– de “modernidad” con que opera en ocasiones el pensamiento paciano.

Para terminar, se proponen una serie de comentarios críticos en torno al papel que desempeñó y las consecuencias que tuvo, según Paz, la herencia cultural novohispana en

la conformación (o no) de una tradición de crítica racional, auténtica y original de América Latina. La recapitulación final insistirá, como ya se dijo con antelación, tanto en la aceptabilidad de unas como en la inaceptabilidad de otras de las opiniones pacianas más pesimistas y polémicas sobre el sentido y características del quehacer intelectual en sociedades como las latinoamericanas, divididas por imágenes conflictivas, conciliables solo con dificultad, de la tradición y la modernidad. Octavio Paz fue, posiblemente, el intelectual latinoamericano mejor conocido y más versátil de la segunda mitad del siglo XX. Su voraz curiosidad por las múltiples facetas de la producción cultural, mexicana, latinoamericana y mundial, ha dejado como herencia una vasta obra, de dimensiones enciclopédicas que todavía asombra por su hondura, perspicacia y variedad temática. De ahí la importancia de intentar afrontar sus ideas con la misma actitud crítica que el gran ensayista y poeta mexicano exigía del trabajo intelectual.

II

Está claro que es principalmente en su voluminosa obra sobre Sor Juana Inés de la Cruz donde Octavio Paz ha recogido y resumido sus preocupaciones centrales sobre el significado de Nueva España para el México contemporáneo, sobre todo en dos de sus manifestaciones específicas: su *vida sociopolítica* y su *quehacer crítico-intelectual*. Empero, conviene recurrir también a otros escritos pacianos con el objeto de formarse una idea lo más completa posible de la pertinencia o no del juicio paciano en torno a esas manifestaciones. Pues es en la consideración histórica donde han de probarse las afirmaciones de Paz sobre esas y otras consecuencias políticas e intelectuales de la forma de vida colonial, en particular en la capital virreinal mexicana. Sobre las características generales de la sociedad novohispana, la opinión del historiador Tulio Halperin Donghi concuerda con varias de las observaciones pacianas sobre la misma temática. El historiador argentino confirma, por ejemplo, el parecer de Paz sobre la situación económicamente privilegiada del Virreinato novohispano en la organización política general de España, así como su importancia estratégica –pero de clara subordinación económica– en el contexto de las políticas comerciales de la metrópoli imperial:

Para la Corona, cuyo progresismo está inspirado, en parte, en criterios fiscalistas, México, capaz de proporcionar los dos tercios de las rentas extraídas de las Indias, es la colonia más importante. Para la economía metropolitana también: la plata mexicana parece encontrar como espontáneamente el camino de la metrópoli. Sin duda, México hace en el Imperio español figura de privilegiado, y la riqueza monetaria por habitante es superior a la de la metrópoli; pero no sólo esa riqueza está increíblemente concentrada en pocas manos, es por añadidura el fruto de la acumulación de una parte mínima del producto de la minería mexicana; año tras año, el 95 por 100 de la producción de plata toma el camino de Europa; el 50 por ciento sin contraprestación alguna, y el resto como consecuencia –por lo menos parcial– de un sistema comercial sistemáticamente orientado a favor de los productos metropolitanos. (Halperin Donghi 1998: 29-30)

El juicio de Halperin Donghi es compartido por Paz, quien también señala el carácter socioeconómicamente desigual de las relaciones entre España y Nueva España. Pues, si bien en lo político la regencia española era indiscutible, y en propio suelo novohispano los españoles dominaban la cúspide social, en lo económico México era la fuente principal –aunque dependiente en todas las esferas de su estructura política– de las riquezas imperiales. A la postre, la crisis y decadencia político-económica en que se sumió España entre la segunda mitad del siglo XVII y el final del XVIII favoreció la relativa autonomía y estabilidad novohispana. Según apunta Paz: “Nueva España era un país enorme, un país próspero y un país pacífico. Hubo levantamientos, hambres, epidemias, motines, pero lo que caracterizó a estos tres siglos fue la continuidad del orden público y no sus alteraciones” (1990a: 32). Sin embargo, aunque México, corazón incuestionable del virreinato, constituía una colonia privilegiada en el marco de las políticas comerciales ultramarinas del Imperio español, no lo era en el plano fundamental de la difusión fluida de las ideas. Más bien, de acuerdo con el sentir de Pedro Henríquez Ureña –al hilo de una comparación entre la obra de Cervantes y la de Lope de Vega–, la consolidación del reino de Nueva España habría coincidido con aquel periodo de la historia peninsular en la que se va desvaneciendo el espíritu de aventura y riesgo. Así, escribe el erudito dominicano, mientras que el *Quijote* “anuncia que ha terminado la época en que el ideal tenía derecho a afirmarse, para vencer o sufrir, en pública lucha contra los desórdenes del instinto”, la obra de Lope concuerda más bien con “la era en que dominará el criterio práctico y mundano, sacrificando la justicia al orden y la virtud al éxito. [...] Hay que despedirse de toda ilusión de que el esfuerzo heroico y la inteligencia generosa puedan implantar el reino del bien sobre la Tierra, imponer la utopía, una de las magnas creaciones espirituales del Mediterráneo” (1960: 457).

Es justamente la predominancia de ese “criterio práctico y mundano” el que también está a la base, de un modo un tanto paradójico, no de la apertura mental por parte de la Corona, sino de la actitud opuesta: la cautela o franca hostilidad ante cualquier insinuación de amenaza a un régimen que persistía en conservar lo alcanzado, más que en ambicionar –quijotesca– la mudanza atrevida hacia nuevos rumbos intelectuales y políticos. El carácter anquilosado de las instituciones coloniales, que Paz siempre subraya, a pesar de que no deja de asombrarlo su estabilidad, trasluce prácticamente en todos sus puntos de articulación social. Así, el carácter elitista en extremo del aparato educativo-cultural novo-hispano se ejemplifica incluso en el propio ámbito de la edificación religiosa, donde se supondría una mayor flexibilidad por la necesidad de inculcarle a la gente, del modo más eficaz posible, la instrucción apropiada. No obstante, en ese ámbito prevalecía también, como bien lo ha mostrado Ángel Rama, una doble censura respecto de lo que se podía escribir y leer. En efecto: “No sólo la escritura, también la lectura quedó reservada al grupo letrado: hasta mediados del siglo XVIII estuvo prohibida a los fieles la lectura de la Biblia, reservada exclusivamente a la clase sacerdotal”. Rama recalca que la “singularidad de estos comportamientos se mide al cotejarlos con el desarrollo de la educación primaria y la lectura familiar de la Biblia en las colonias inglesas” (1986: 3).

Las numerosas limitaciones de la sociedad colonial, tanto en los campos económicos y políticos como los no menos significativos ideológicos e intelectuales, supusieron desde el comienzo –aspecto reconocido también por Paz– desventajas notables para las colonias

americanas en sus intentos posteriores de integrarse a la corriente general de la modernidad. En este sentido existieron sin duda, según el historiador costarricense Carlos Araya Pochet, diferencias capitales entre la herencia colonial latinoamericana y norteamericana. De acuerdo con este autor, el saldo final fue definitivamente favorable para la segunda:

En la primera, la rígida dominación ibérica, el aprovechamiento y la explotación de la numerosa población indígena y africana, la rígida estructuración social y política sirvieron de antecedente al subdesarrollo y dependencia latinoamericana. En la segunda, una numerosa población europea “trasplantada” a grandes y ricos espacios vacíos, que subordinó una población indígena y africana menos numerosa y que tuvo controles menos rígidos, pudo establecer mejores condiciones materiales que se tradujeron en una mejor y más eficiente organización de la tierra, la mano de obra, el financiamiento, la producción y el comercio exterior, y permitió que se dieran condiciones para un salto cualitativo de Estados Unidos, primero, y Canadá después, al mundo industrial y desarrollado del capitalismo. (2000: 91)

Ahora bien, el caso de Sor Juana Inés de Cruz es sobre todo representativo, a juicio de Paz, de las limitaciones que imponía la sociedad colonial novohispana en el nivel de las ideas. Según él, la poetisa mexicana trató de decir lo más que pudo con los muy restringidos medios intelectuales a su alcance. Sobre su obra y la de otros autores en circunstancias similares, ha dicho Paz que

con frecuencia el autor comparte el sistema de prohibiciones –tácitas pero imperativas– que forman el código de lo *decible* en cada época y en cada sociedad. Sin embargo, no pocas veces y casi siempre a pesar suyo, los escritores violan ese código y dicen lo que no se puede decir. Lo que ellos y sólo ellos *tienen* que decir. Por su voz habla la *otra voz*: la voz réproba, su verdadera voz. (Paz 1990a: 17)

No obstante, ese decir lo que *hay* que decir no siempre es posible, o no se manifiesta de manera tan espontánea y sin fricciones con el resto del entorno social. Más bien, en muchas ocasiones, como lo demuestra la figura de Sor Juana Inés de la Cruz, no solo no se puede decir todo, pero ni siquiera una parte de lo que se querría: la censura o la autocensura aparecen con frecuencia en sociedades intelectualmente cerradas, regidas por el imperio de la intolerancia y el conservadurismo, sumidas en una atmósfera temerosa del cambio y sus consecuencias políticas. En sociedades de este tipo, no existe un espacio ni un auditorio reales para voces réprobas.

Octavio Paz insiste en que el caso de “sor Juana se ha repetido una y otra vez: ha sido una constante de la cultura española e hispanoamericana hasta nuestros días. De siglo en siglo un Feijoo, un Sarmiento o un Ortega y Gasset intentan ponernos al día. Vano empeño: la generación siguiente, embobada con esta o aquella ideología, vuelve a perder el tren” (Paz 1990a: 340). Las limitaciones –externas y autoimpuestas– que enmarcaron en sus días la creación literaria de Sor Juana Inés de la Cruz son un reflejo, como ya Paz lo explicara en *El laberinto de la soledad*, de las férreas restricciones de la sociedad colonial en su conjunto. En dicha obra capital de la ensayística paciana se pueden leer, en forma

anticipada a su libro sobre la poetisa novohispánica, varias de las conclusiones más importantes de su autor sobre el significado del mundo novohispano. Sobre este mundo, se refiere Paz, en forma conclusiva, al final del quinto capítulo de su ensayo, del siguiente modo:

Mundo cerrado al futuro. Para ser nosotros mismos, tuvimos que romper con ese orden sin salida, aun a riesgo de quedarnos en la orfandad. El siglo XIX será el siglo de la ruptura y, al mismo tiempo, el de la tentativa por crear nuevos lazos con otra tradición, si más lejana, no menos universal que la que nos ofreció la Iglesia católica: la del racionalismo europeo. (2003: 258)

El juicio de Paz es significativo por tres razones, al menos, que vale la pena enumerar y comentar brevemente. En primer lugar, en el pasaje aparece uno de los motivos centrales, recurrentes en el pensamiento sociopolítico paciano: la idea de *ruptura* o quiebre, más o menos drástico con el pasado. En el caso de México, el rompimiento con el pasado sí resultó un acontecimiento dramático y doloroso dados los fuertes lazos, que en muchos sentidos ligaban a la sociedad novohispana con la metrópoli. Con todo, Paz acepta que dicho quiebre fue condición necesaria en el proceso de construcción de una “identidad” nacional¹. En segundo lugar, en el texto aparece también la noción de *orfandad*, muy ligada por supuesto a la de *soledad*. El rompimiento con la cultura metropolitana no tiene características heroicas o triunfales sino más bien melancólicas. No es difícil ver aquí la vinculación del diagnóstico paciano con lo que ha sido una poderosa vertiente del ensayo latinoamericano que también ha puesto el énfasis en los rasgos de desamparo y desarraigo de la cultura latinoamericana desde el inicio, por lo menos, de su vida políticamente independiente. Puede hablarse, en realidad, así lo sugieren las especulaciones de Paz, de un único laberinto mexicano y latinoamericano de la soledad, el desarraigo y el desamparo.

En tercer y último lugar, en el pasaje anteriormente reproducido se menciona lo que ha sido una reacción o respuesta constante por parte de los latinoamericanos –léase, claro está, sobre todo de las clases dirigentes– ante el hecho de la orfandad y el desarraigo: el deseo de ligarse a otro mundo cultural (el anglosajón y el europeo, básicamente). Ese deseo o preocupación por *crear nuevos lazos* –en el caso del pasaje citado, el “racionalismo europeo”– no constituye, sin embargo, algo meramente opcional, sino que constituye una demanda para la supervivencia misma de las sociedades latinoamericanas: “Lo mismo en los países protestantes que en Francia, la modernidad fue una conciencia, una interioridad, antes de ser una política y una acción. En cambio, el racionalismo hispanoamericano no fue un examen de conciencia sino una ideología adquirida” (1990a: 45). Por ello, la (pesimista) opinión paciana sobre dicho afán de integrarse a la cultura europea es que el resultado final ha oscilado entre la mediocridad y el desastre. La razón es muy simple: atarse a otra tradición sin haber aceptado y asimilado críticamente la propia no puede sino conducir a formas falsas de existencia cultural, política y social. Esa ha sido, justamente, reitera Paz, la constante en la vida posindependiente latinoamericana:

¹ Paz no simpatiza con la noción de “identidad nacional”. Sin embargo, se utiliza aquí porque la expresión, pese a su innegable vaguedad, no es del todo inútil como primera aproximación conceptual a lo que el propio Paz tiene en mente cuando formula generalizaciones sobre la idiosincrasia mexicana.

Cada una de las nuevas naciones tuvo, al otro día de la Independencia, una constitución más o menos (casi siempre menos que más) liberal y democrática. En Europa y en los Estados Unidos esas leyes correspondían a una realidad histórica: era la expresión del ascenso de la burguesía, la consecuencia de la Revolución industrial y de la destrucción del antiguo régimen. En Hispanoamérica sólo servían para vestir a la moderna las supervivencias del sistema colonial. La ideología liberal y democrática, lejos de expresar nuestra situación histórica concreta, la ocultaba. La mentira política se instaló en nuestros pueblos casi constitucionalmente. (2003: 265)

Por cierto que no deja de ser interesante observar, al respecto de la cita anterior, que, si se sigue la versión cronológica de Jacques Barzun acerca de la historia intelectual europea –que ese autor aplica, sobre todo, a la dilucidación conceptual de movimientos fundamentales como el clasicismo, el romanticismo y el más posterior modernismo–, resulta entonces que los procesos independentistas latinoamericanos no coinciden en su gestación con el auge del pensamiento racionalista ilustrado, con esa “ideología liberal y democrática” que por otra parte Paz tanto admira, sino con el de la primera fase –siempre de acuerdo con la versión de Barzun– del movimiento romántico². Desde luego, parece aventurado en extremo pretender concederles un papel ideológico absolutamente determinante y exclusivo a ciertos movimientos teóricos en la formación de las clases dirigentes e impulsoras de tales procesos, pero sí es llamativo que el descontento de algunos de los líderes de las revueltas independentistas armonizara mejor con aquel deseo romántico “por crear un mundo nuevo sobre las ruinas del viejo” –palabras de Barzun– que con otras perspectivas de carácter más bien contemplativo, o al menos no encaminadas de forma directa a la acción y a la transformación práctica de la sociedad. Así, en tanto que “los filósofos críticos del siglo dieciocho habían destruido su lugar de pertenencia”, la “siguiente generación debía construir o perecer”. De ahí que Barzun concluya con razón que “el romanticismo es primero que nada constructivo y creativo”; se trata de un movimiento dirigido eminentemente a la solución de problemas, por contraste con el del anterior período dieciochesco más concentrado en la demolición de fundamentos y creencias (1975: 14). Es posible que la fecundidad de estas ideas no haya sido aún considerada para el caso latinoamericano. Por lo menos no se entrevé la presencia de tales ideas en el bien informado relato paciano.

III

Con base en su estudio del mundo cultural novohispano, Paz llega a ciertas conclusiones sobre su significado histórico. Tal vez la decisiva –que aparece reformulada una y otra vez en sus escritos– sea la siguiente: “Los pueblos hispánicos no hemos lo-

² En opinión del erudito franco-estadounidense, el “romanticismo, como fenómeno europeo [...] alcanza la madurez entre 1789 y 1830, y permanece como el dueño indiscutible del terreno hasta más o menos 1850” (1975: 98).

grado ser realmente modernos porque, a diferencia del resto de los occidentales, no tuvimos una edad crítica”. Esto se debió, según el autor, a que Nueva España, pese a ser joven y tener “vigor intelectual –como lo demuestran Sor Juana y Sigüenza y Góngora– [...] no podía, dentro de los supuestos intelectuales que la constituían, inventar ni pensar por su cuenta”. Porque inventar y pensar por cuenta propia implicaba arrasar, asevera Paz, con los fundamentos mismos del orden colonial: “Dificultad insuperable: la crítica estaba prohibida. Además, esa crítica la hubiera conducido a la negación de sí misma, como ocurrió en el siglo XIX”. En consecuencia, reafirma Paz, la “sociedad independiente mexicana rompió deliberadamente con Nueva España y adoptó como fundamentos principios ajenos y antagónicos: el liberalismo democrático de los franceses y los ingleses” (Paz 1979: 44-45).

Quizá el resultado negativo más importante en la esfera intelectual y literaria de todo lo anterior, es decir, el de mayor peso en la historia subsiguiente de los países latinoamericanos, ha sido, para Paz, de nuevo, la inexistencia de una verdadera tradición crítica. Una tradición como la que el poeta mexicano descubre, admirándola, en otros países. Es decir, Paz no niega, por ejemplo, que haya habido y haya buenos críticos literarios. En su artículo fundamental, “¿Es moderna nuestra literatura?” (1975), cita explícitamente a clásicos como Bello, Henríquez Ureña, Rodó y Reyes. Lo que Paz impugna es la existencia de un pensamiento crítico original, pues, agrega, “en nuestra lengua no hemos tenido un verdadero pensamiento crítico ni en el campo de la filosofía ni en el de las ciencias y la historia. [...] 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” (1990b: 45). Estas controversiales opiniones pacianas serán objeto de examen en la sección siguiente de este trabajo.

Octavio Paz considera, en definitiva, que el conocimiento de la historia colonial, del mundo novohispano, es crucial para perfilar futuros posibles, viables para el México moderno. De forma aún más concreta, el legado virreinal fue decisivo en el moldeamiento del carácter –imperfecto por truncado– de la intelectualidad mexicana y latinoamericana. En la necesidad de estudiar y asimilar de alguna forma las lecciones del pasado, Paz coincidiría con las mucho más anteriores reflexiones de Leopoldo Zea –de resonancias orteguianas–, sobre la necesidad de una correcta percatación de la herencia histórica de su país:

La historia forma parte de la circunstancia del hombre: le configura y le perfila, haciéndole capaz para unas determinadas tareas e incapaz para otras. De aquí que tengamos que contar con nuestra historia, pues en ella encontraremos la fuente de nuestras capacidades e incapacidades. No podemos continuar ignorando nuestro pasado, desconociendo nuestras experiencias, pues sin su conocimiento no podemos considerarnos maduros. Madurez, mayoría de edad, es experiencia. Quien ignora su historia carece de experiencia, y quien carece de experiencia no puede ser hombre maduro, hombre responsable. (Zea 1988: 201)

Lo más sugestivo del pasaje anterior es que, a partir de ese “contar con nuestra historia”, Paz y Zea derivan valoraciones muy diferentes, contrapuestas en relación con los

productos que han resultado del encuentro con el pasado. Pues los dos coinciden en lo imprescindible de conocer la historia como base para la acción informada y responsable en el presente. Lo que sucede es que de las lecciones de la historia Paz extrae conclusiones mucho más pesimistas que Zea. Se trata de conclusiones que de una u otra forma comprometen o socavan su propia empresa de recuperación crítica del pasado novohispano. En realidad, el peso de la tradición novohispana resulta un factor más negativo que positivo en el arduo proceso de construcción identitaria para el México actual. Este es el problema que plantea la posición paciana: a la innegable riqueza cultural, artística del reino novohispano se contraponen su agobiante atmósfera intelectual, sumida en la intolerancia, las censuras y marcada por un limitadísimo acceso a las fuentes del pensamiento moderno. No obstante, toda esa compleja realidad de la vida colonial –tanto en el Virreinato de Nueva España como en otros lugares del Imperio español– es lo que ha conformado lo que es hoy México y el resto de países latinoamericanos. Sobre este punto resulta útil confrontar la perspectiva paciana con la de otro estudioso del mundo colonial latinoamericano, el polígrafo venezolano Mariano Picón Salas.

De entrada, la diferencia de temperamentos luce bastante grande. Pues el punto de vista del ensayista venezolano –expuesto sobre todo en su obra clásica, *De la conquista a la independencia* (1944)– es mucho más conciliador y optimista sobre los frutos rendidos, a pesar de los pesares, por la empresa española-lusitana de conquista y colonia. De ninguna manera Picón Salas se muestra ciego o indiferente a los excesos cometidos en dicha empresa, pero se esfuerza por entresacar lecciones constructivas para la historia posterior de los países latinoamericanos. Según Picón Salas, ese peso de la tradición colonial no es por necesidad un fardo intelectualmente inferior a desarrollos posteriores de la cultura latinoamericana, sino que fue precisamente gracias a ese “impulso cultural” inicial que los latinoamericanos “hemos penetrado en la civilización occidental y aun el justo reclamo de reformas sociales, de un mejor nivel de vida que surge de las masas mestizas de Hispanoamérica, tiene que formularse en español para que alcance toda su validez y eficacia”. La administración colonial española dotó a la América Hispánica de un sentido de “unidad histórica” que impidió su fragmentación “en porciones recelosas y ferozmente cerradas entre sí”. Ese es quizá el legado fundamental que Picón Salas valora del reino colonial: “Dentro de la geografía actual del mundo ningún grupo de pueblos (ni el balcánico de Europa, ni el *Commonwealth* británico, tan esparcido en diversos continentes) tiene, entre sí, esa poderosa afinidad familiar” (1944: 55)³.

Por otra parte, quizá sea este el lugar para recordar también, en otro plano temático y al menos de forma breve, que Paz desarrolla su crítica a los dos excesos historicistas de la modernidad: la obsesión por descifrar la clave de la marcha progresista de la historia, por un lado, y la hostilidad ante el peso de la tradición, por otro, al hilo de su constante revaloración del presente. La rehabilitación del presente y la presencia, esa suspensión de la busca obcecada por el sentido final de la historia, se concentra, en la obra ensayística y poética paciana en una manifestación esencial de la creación artística: el instante poético. Escribe Paz al respecto: “el presente se ha vuelto el valor central de la

³ Para una revaloración de las ideas de Picón Salas sobre el tema de la unidad latinoamericana y su relación con el trabajo intelectual, cf. Rosales Rodríguez (2006).

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” (1985: 221). Esto, para repetirlo una vez más, forma parte de la búsqueda paciana del presente –la expresión hace referencia, por supuesto, al discurso de aceptación del Premio Nobel–, esa dimensión de la vivencia existencial que justamente no parece exigir nada salvo la disposición a aceptar su presencia *tal cual*.

De acuerdo con una posible interpretación del pensamiento paciano, en la aceptación serena de la riqueza del presente el ser humano se desembaraza del pasado y de la preocupación por la planeación del futuro. La duda que queda es hasta qué punto esta sugerencia paciana está a la altura de uno de los problemas fundamentales de la historia occidental reciente: la tensión entre tradición y modernidad, y del papel que previsiblemente le tocaría desempeñar al intelectual en su correcta comprensión. En verdad, no es necesario formular una rehabilitación –más bien vaga– del presente o la presencia para enfrentar el dilema entre tradición y modernidad. El caso de Nueva España es ilustrativo de una conclusión que solo en apariencia puede parecer trivial: las lecciones que el presente puede derivar del pasado virreinal tienen que ver menos con una superación de la tradición que con su integración en una suerte de *continuo temporal* de la modernidad. Dentro de este, las etapas premodernas y modernas propiamente dichas pierden su carácter absoluto y se entienden mejor como dimensiones más o menos paralelas del acontecer histórico reciente.

El conservadurismo novohispano no se visualiza por ende como un por completo anti-moderno, sino como una manifestación de lo que puede calificarse de carácter intrínsecamente dialéctico de la modernidad. Con esto se quiere dar a entender, por un lado, que el Virreinato novohispano personifica, en tierras americanas, una parte del espíritu moderno que no desea desprenderse aún, por completo, de sus raíces en el pasado. Por otro lado, ese mismo espíritu encuentra por esa misma época, pero en otras latitudes y espacios geográficos y culturales europeos (aunque no ibéricos), un terreno fértil –históricamente abonado– para un crecimiento menos lento y más autónomo. Para ser justos con Octavio Paz, hay que reconocer la corrección de su análisis de la incapacidad de sociedades con un determinante pasado colonial –como la mexicana y las latinoamericanas en general– para encontrar por sí mismas una respuesta coherente a sus deseos de incorporarse a la corriente más vigorosa de la modernidad en curso:

La parálisis es la respuesta de la sociedad a preguntas sobre las que su tradición y los supuestos de su historia no ofrecen otra contestación que el silencio. Esto fue lo que sucedió con el Imperio español. Todas las desgracias de los pueblos hispanoamericanos son efectos lejanos de ese estupor hecho de obstinación, orgullo y ceguera que sobrecogió a la monarquía austriaca a la mitad del siglo XVII. (1979: 69)

En rigor, el conflicto sugerido por Octavio Paz entre las corrientes conservadoras, de inspiración tardomedieval y neoescolástica, que dominan sobre la sociedad virreinal novohispana y los débiles o incipientes ánimos reformistas, hunde sus raíces en acontecimientos históricamente más amplios de la mentalidad occidental. Se trata de la tensión,

que despunta ya en toda su gravedad en los albores de la edad moderna, entre dos maneras de concebir la relación del ser humano con su entorno natural y social. Por un lado, se dan tendencias que advierten del peligro de un deseo incontrolado de dominio sobre la realidad: se recuerda el pecado supremo de la soberbia y se propone un reencuentro con talantes más ascéticos en la convivencia con cosas y personas. Pero por otro lado, está la tendencia, mucho más fuerte y característicamente moderna, de dominio y control total de la realidad física y social. El choque entre estas dos tendencias, que miden sus desiguales fuerzas tanto en el escenario europeo como americano, ha sido descrito por Friedrich Rapp como la colisión, inevitable y quizá trágica, entre una apelación a la ascesis y el autocontrol, de una parte, y el poco menos que imparable –desde el Renacimiento– impulso fáustico-prometeico que se muestra insatisfecho apenas alcanzado cierto nivel de desarrollo y bienestar (cf. Rapp 1992: 200).

El triunfo final de esta segunda tendencia, agresivamente progresista, aparece entonces como preprogramado en la historia intelectual de Occidente. Como apunta Rapp: “La idea, presente en el pensamiento teleológico de la Antigüedad, de que el destino del ser humano radica en el pleno desarrollo de sus posibilidades es parte integrante de la tradición occidental; y en forma atenuada, la idea de la realización plena de sí propio constituye un legado general de la Humanidad” (1996: 37). Pero si el hábito fáustico de las sociedades europeas modernas ha conducido, mediante un crecimiento exacerbado y amenazador de las posibilidades científico-tecnológicas, a una etapa, la actual, en que está en juego nada menos que la existencia futura de la vida sobre el planeta, ¿cuál puede ser, asumiendo que tenga cabida su implementación eficaz, la alternativa? La verdad es que la herencia intelectual novohispana supone un dilema para el pensamiento de Paz en este otro plano: su existencia luce como problemática a un autor que extraña para América Latina la presencia de un pujante desarrollo del criticismo y la racionalidad, pero que también lamenta los excesos a que ha conducido ese mismo desarrollo –o “impulso fáustico-prometeico”, según Rapp– en las sociedades industrialmente más avanzadas del presente. Los mismos elementos de estabilidad y mantenimiento de la tradición que a veces aparecen positivamente valorados en Paz, son los mismos que en otras ocasiones se critican por haber impedido o retrasado una inserción coherente en la corriente principal de la modernidad.

Aunque sin proponérselo, las reflexiones pacianas sobre la relación entre tradición y modernidad generan, cuando se enfocan específicamente al problema de la creación intelectual hispanoamericana, sentimientos de desaliento y frustración. En las consecuencias que deriva del caso novohispano y de Sor Juana Inés de la Cruz, el escepticismo histórico moderado de Paz sube de tono y linda con el franco pesimismo⁴. Su desalentadora afirmación principal es que los latinoamericanos “vivimos intelectualmente de prestado” (1990b: 45). Esta opinión del pensador mexicano posee sin duda un importante grado de verdad pero no constituye, en modo alguno, *toda* la verdad. La situación es paradójica, pues, ¿no juzga acaso Octavio Paz la pobreza crítico-intelectual latinoamericana con base en lo que él considera que es *el* modelo racionalista por excelencia: el *europeo* (francés, alemán, inglés)? Estas y otras reflexiones se desarrollarán y fundamentarán en la siguiente sección, final, del presente.

⁴ Sobre el significado del escepticismo histórico en la ensayística de Paz, cf. Rosales Rodríguez (2007).

IV

¿Puede afirmarse que las conclusiones pacianas sobre el significado histórico e intelectual del legado novohispano están determinadas por una perspectiva eurocéntrica del quehacer cultural? Desde la lectura de Octavio Paz, el mundo cultural de México y América Latina parece encontrarse, desde los tiempos coloniales, en un estado de emergencia por la carencia de un pensamiento crítico. Pero entonces, ¿qué justificación y sentido tienen los propios esfuerzos intelectuales pacianos?, es decir, ¿cómo deben valorarse, y cómo habría querido Paz que fuesen juzgados sus admoniciones y comentarios críticos sobre los infortunios de la modernidad en América Latina, y sobre el peso de la tradición en la historia de sus países? ¿Es que acaso la descalificación totalizadora de Paz no invalida también su propio diagnóstico? Sobre todo, ¿en qué basa Paz su autoridad para juzgar de manera tan negativa la calidad del pensamiento latinoamericano, si él también vive intelectualmente de prestado? Los interrogantes a Paz pueden multiplicarse con facilidad, y esto es simplemente una consecuencia inevitable del asentar afirmaciones en extremo generales que siempre pueden resultar más o menos acertadas, pero que ayudan poco a entender las particularidades de la evolución cultural e intelectual latinoamericana. Relativo a este último problema y sus ramificaciones hay que reconocer, para comenzar con un intento de evaluación crítica, que otros pensadores han visto más claro y mejor que Paz.

Así como Paz pide con razón que se estudie de forma imparcial y desprejuiciada el periodo colonial, así también hay que exigir lo mismo respecto de la historia intelectual del subcontinente. Pues Paz ve en la mentalidad colonial española solo una manifestación de la premodernidad, una etapa de esa difícil transición hispano-iberoamericana quizá no hacia la modernidad plena (tal vez nunca plenamente alcanzada), pero sí al menos hacia sus momentos preliminares de desarrollo. No obstante, hay que recordar que esta visión paciana de los supuestos mismos de la autocomprensión moderna sobre su propia génesis y dinámica de desarrollo evolutivo, no es la única, ni en lo teórico necesariamente la más fecunda. Siquiera de paso hay que recordar la importante polémica que ya desde hace varias décadas se ha desatado dentro del pensamiento latinoamericano contemporáneo sobre el tema de la modernidad o antimodernidad latinoamericana.

Tal vez el resultado más importante de esa controversia –que ha involucrado a autores tan diversos entre sí como Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, entre otros– no haya sido el consenso, ni la unificación teórica, sino el hecho de poner en cuestión, en entredicho ideológico ciertas creencias y nociones, de origen filosófico europeo y de gran arraigo en el pensamiento latinoamericano. Precisamente, una de esas creencias tradicionales bajo examen por parte de intelectuales latinoamericanos recientes, ha persistido en separar cómodamente el bloque hispano-latinoamericano premoderno del bloque europeo-anglosajón (es decir, sin España y Portugal)⁵. Esta separación

⁵ Como señala Quijano, esta separación tajante se construye a partir de un malentendido histórico, pues, en realidad, “la primera identidad geocultural moderna y mundial fue América. Europa fue la segunda

opera con una noción cuestionable de “modernidad” que excluye –al decir de Dussel– a los países de Europa del Sur, a los territorios que aún no formarían parte de la auténtica “historia universal” hegeliana.

Cuando Paz se queja de la ausencia en los países latinoamericanos de una tradición de crítica intelectual, ¿no está añorando lo que sucedió, según el relato dominante, en algunos países europeos?, pero, y esto es lo fundamental, ¿por qué tienen que darse en América Latina las mismas manifestaciones de crítica intelectual que en Europa? Si el propio Paz es consciente de lo incoherente de la idea de una novedad u originalidad absoluta del pensamiento crítico latinoamericano, ¿a qué viene lamentarse entonces de su ausencia en los países del área? De nuevo hay que volver en este punto del trabajo al importante texto paciano, “¿Es moderna nuestra literatura?” (1975), para entender no solo las limitaciones de la crítica de su autor a la presunta premodernidad latinoamericana sino también la dirección que acaso debiera tomar preferentemente el examen de la relación tradición-modernidad. Ante todo hay que recalcar lo poco convincente que resulta la distinción paciana entre una existente y vigorosa literatura crítica frente a una (casi) inexistente crítica filosófica, ambas en América Latina.

En realidad, resulta extraño tener que insistir tanto en lo inexacto de la negación paciana de una crítica filosófica o intelectual general latinoamericana, como hacerlo respecto del otro hecho, no menos significativo: que su presencia activa en escritores (como el propio Paz) es prueba suficientemente sólida de lo contrario afirmado por el poeta mexicano. No hay, claro está, ninguna originalidad en la anterior constatación. Se trata, en el fondo, de la misma sensata idea –no exenta, obviamente, de modificaciones– defendida una y otra vez –pero también una y otra vez mal entendida– por Leopoldo Zea acerca de la capacidad latinoamericana de adopción y adaptación de ideas e ideologías foráneas a la multiforme realidad social de sus pueblos. En su artículo ya citado (original del lejano 1942), Leopoldo Zea exponía justo la opinión opuesta a Paz. Sus palabras constituyen algo así como una réplica oportuna, muy anticipada, a la perspectiva paciana:

Acaso nuestro sentimiento de inferioridad ha hecho que consideremos como malo lo que nos es propio, únicamente porque no se parece, porque no es igual a su modelo. Reconocer que no podemos realizar los mismos sistemas de la filosofía europea no

y fue constituida como consecuencia de América, no a la inversa. La constitución de Europa como nueva entidad/identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etc. [...] Porque fue sobre esa base que se configuró una región como sede del control de las rutas atlánticas, a su vez convertidas, precisamente sobre esa misma base, en las decisivas del mercado mundial. Esa región no tardó en emerger como Europa. América y Europa se produjeron históricamente, así, mutuamente, como las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo moderno” (2000: 221). Por su parte, apoyándose en intelectuales como Dussel y el propio Quijano, otro autor, Bernal Herrera afirma que “la modernidad es un proceso único, pero articulado alrededor de dos polos distinguibles aunque interdependientes. El primero, y único cubierto por la versión usual, es el metropolitano. El segundo, bastante menos estudiado como polo activo de la modernidad, lo es el colonial, llamado así pues si bien fue definido e implementado por las metrópolis, las periferias coloniales fueron su sitio privilegiado, aunque no el único, de su despliegue” (2007: 21). Cf. sobre todo Dussel (1992) para un examen del “mito de la Modernidad” y sus consecuencias.

es reconocer que somos inferiores a los autores de tal filosofía, es sólo reconocer que somos diferentes. (Zea 1988: 201)

Según parece, no es que Paz no reconozca el hecho de la adaptación, ennoblecido por Zea, sino que no parece concederle significado o valor alguno. De paso obsérvese cómo, al menos en este caso particular, dos de los extremos ideológicos en que se ha bifurcado la evolución del pensamiento latinoamericano convergen en su crítica –explícita en el primer caso, implícita en el segundo– de Zea: el marxismo de Augusto Salazar Bondy y el liberalismo de Paz. Tanto el filósofo peruano –en su célebre polémica con Zea– como el poeta mexicano consideran que la adaptación es simplemente un eufemismo para la mala copia, la imitación repetitiva de los originales europeos. No deja de ser ilustrativo subrayar como Zea deriva una conclusión más optimista o positiva que Paz de las lecciones del pasado. Tal vez para el filósofo mexicano, incluso el pasado colonial podría ser visto como el momento en que se realizaron los primeros esfuerzos por adaptar el pensamiento europeo a las disímiles y difíciles condiciones americanas. Desde el punto de vista de Paz (por lo menos el desarrollado en su artículo del año 1975), no habría mucho que recuperar, después de todo, de una época tan inflexible y profundamente marcada por los dictados culturales metropolitanos. La excepcionalidad del caso Sor Juana Inés de la Cruz confirma justamente la regla.

El problema es que la inserción de cualquier país al mundo moderno no puede realizarse sin fricciones ni pérdidas de algún tipo. La ruptura con la tradición novohispana se quiso equilibrar primero con el anhelo de un imperio mexicano, resucitado del pasado precolombino, pero ante su imposibilidad práctica se quiso pasar al otro extremo: querer modernizar el país desatando el mayor número posible de lazos con el pasado. Paz acierta al indicar lo dificultoso de integrar las fuerzas de la tradición con las del cambio, pero subestima la capacidad de los actores para adaptarse creativamente a las exigencias de la modernidad, si es que ésta quiere visualizarse –cosa que implica la adopción de un paradigma teórico predefinido y para nada poco problemático, como ya se vio con antelación– como del todo ajeno a la evolución intrínseca de las sociedades coloniales latinoamericanas. Está claro que dicha adaptación a veces se ha dado y se da de forma forzada, irreflexiva e incluso en ocasiones con un afán maniático por destruir las huellas (artísticas, arquitectónicas, religiosas, etc.) del pasado, pero esto no tiene por qué ser siempre así. Por lo demás, el resultado de los procesos de adaptación no tiene por qué ser evaluado siempre con tanto desencanto. La construcción de sociedades modernas (en lo político, económico, pero también en lo filosófico e intelectual) es una faena en marcha. La consolidación de las instituciones democráticas, en América Latina y en otras partes del mundo, está lejos de haberse consumado.

Pero aún resta por comentar la otra parte de las pesimistas observaciones pacianas sobre los rasgos esenciales del quehacer intelectual latinoamericano. Pues, ¿no resulta también curiosa su distinción entre una crítica *desde la literatura* y una crítica *desde la filosofía*? No queda claro por qué la primera modalidad, practicada desde el ámbito literario, tiene que ser de menor valía o menos sólida que la segunda. Asumiendo que la labor crítica dentro de la historia intelectual latinoamericana ha sido consecuencia, principalmente, del esfuerzo de escritores (ensayistas, poetas, novelistas, etc.) y no de filósofos o científicos propiamente dichos, ¿qué hay de malo en ello? Independientemente de que se coincida o no con ellas, si las opiniones políticas de un poeta como Octavio Paz son ima-

ginativas, sugerentes y polémicas, ¿por qué deberíamos exigir de ellas, adicionalmente, su confirmación filosófica o científica? Sorprende, en cualquier caso, que Paz lance una afirmación tan aventurada y tajante como la transcrita con antelación, en el sentido de que, en América Latina, “no hemos tenido un verdadero pensamiento crítico ni en el campo de la filosofía ni en el de las ciencias y la historia” (1990b: 45). ¿No lo *hemos tenido* y no lo *tenemos*? Resulta sorprendente, además de molesto, que Paz escriba algo semejante, pues deja la desagradable sensación de que “ningunea” a un número importante de filósofos y pensadores mexicanos y latinoamericanos que han hecho aportes valiosos en distintos campos del saber filosófico o científico. El que un Paz eurocéntricamente formado no pueda descubrir entre ellos a una especie de Kant criollo no es razón para descalificar la calidad intrínseca de sus aportaciones a la historia intelectual del subcontinente.

Las consideraciones pacianas dejan un sabor amargo y fortalecen un sentimiento de impotencia y derrota intelectual. Al menos en su artículo “¿Es moderna nuestra literatura?”, Paz parece pontificar desde una posición eurocéntrica. Su argumentación conlleva, ni más ni menos que una descalificación poco menos que totalizadora del pensamiento latinoamericano, al que deja muy mal parado como imitativo, acrítico y repetitivo respecto de ideas extranjeras. Por supuesto, dicho punto de vista no es nuevo, de hecho es uno de los que más persistentemente han acompañado el desarrollo de aquel pensamiento, incluso desde los tiempos de las distintas sociedades coloniales. Forman legión los escritores e intelectuales que han repetido a lo largo de las décadas las mismas o similares quejas pacianas. Lo grave del caso Paz no reside tanto en que repita los mismos consabidos lamentos sobre la falta de originalidad de la creación o crítica intelectual latinoamericana –hay que repetirlo: ¿representa el propio Paz un ejemplo confirmatorio o una excepción a su veredicto peyorativo generalizador?–, sino que lo haga cerca ya de las postrimerías del siglo antepasado, cuando se supondría que ya se dispone de una mayor y mejor información, más justa y objetiva, sobre la innegable calidad y cantidad de las aportaciones latinoamericanas a la filosofía, las artes y las ciencias en el plano internacional. Que en el aspecto cuantitativo estas aportaciones no puedan competir, por varias razones, con las producidas en naciones altamente industrializadas constituye, desde luego, un hecho incuestionable y vergonzoso, pero insistir, a partir de ahí, en que no poseen un alto valor cualitativo resulta aún más escandaloso.

Una de las mejores respuestas –explícitas– al pesimismo paciano se puede leer en el razonado ensayo “Somos hispanoamericanos” del humanista venezolano Arturo Uslar Pietri. Para el autor de tantas obras importantes de la literatura latinoamericana del siglo pasado, la actitud derrotista de Paz es comprensible pero injustificada. En principio, Uslar Pietri coincide con Paz en que “América Latina no ha creado una filosofía o un pensamiento original”, ahora bien, agrega de inmediato que lo que sucede es que la “creación de pensamiento original ha sido por lo demás escasa en el mundo”. En todo caso, todo lo que filosófica e intelectualmente han producido otros países ha llegado al suelo latinoamericano, en donde se transforma y moldea de acuerdo con las necesidades propias de cada país. El pensamiento europeo, racionalista, liberal, positivista, o como se llame, también atraviesa por un proceso de mestizaje –de adaptación no siempre ingenua o acrítica– en el Nuevo Mundo. Por eso apunta con razón Uslar Pietri: “Si no ha habido la creación en escala universal de una corriente original de pensamiento, que no hubiera podido ocurrir sino de un modo antihistórico y casi milagroso, ha existido, en

cambio, la continua y activa presencia de una mentalidad crítica y reformista. La rebelión y el rechazo son actitudes constantes hispanoamericanas” (2002: 70).

Examinadas de cerca las opiniones pacianas, resulta impreciso qué es lo que puede aprenderse con provecho del estudio del mundo novohispano, salvo que en él tiene su origen esa tragicomedia que es la historia del pensamiento mexicano y latinoamericano. Si en el caso del Virreinato de Nueva España las condiciones políticas impedían con sobrada razón el desarrollo de un pensamiento crítico original e independiente de los dogmas neoescolásticos, ¿qué puede explicar la ulterior falta de capacidad de los latinoamericanos para generar dicho pensamiento sino la sugerencia de cierta impericia intrínseca? El pesimista diagnóstico de Octavio Paz revela, predominantemente, el paso del servilismo al plagio intelectual en la historia intelectual latinoamericana. Nótese como, con seguridad a pesar suyo, la perspectiva hipercrítica de Paz acaba por emparentarse con otras diagnosis pasadas, más o menos fatalistas de la realidad latinoamericana, como la del “pecado original de América”, el “pueblo enfermo” o el “continente enfermo”.

En resumidas cuentas: en el desarrollo que realiza el poeta mexicano de las características y significado histórico del mundo virreinal novohispano, pueden encontrarse pruebas abundantes de la conocida perspicacia y merecidamente admirada capacidad analítica de su autor. Paz logra, en especial en su magnífico ensayo sobre sor Juana Inés de la Cruz, pintar un cuadro vivo, amplio y detallado a la vez, de una realidad compuesta de una miríada de detalles. Exhibiendo un dominio completo de sus dotes ensayísticas, el mexicano logra un balance entre contenido erudito y belleza literaria. En dicha obra Paz consigue sobradamente el objetivo que plantea en su prólogo: restituir a dos vías, del pasado al presente y viceversa, la historia mexicana y el fenómeno del reino novohispano. Y sin embargo, ¿por qué resultan también insatisfactorias varias de las consecuencias –explícitas o implícitas– que Paz infiere de sus reflexiones sobre el tema del mundo novohispano? En párrafos anteriores ya se apuntaron las razones y se proporcionaron los ejemplos pertinentes. Se indicó, además, otra dirección posible de interpretación para algunos de los problemas sugeridos por Paz. No es ocioso insistir, al cierre de este trabajo, que las diversas objeciones planteadas en este trabajo de ningún modo pretenden ir en menoscabo de los admirables logros intelectuales pacianos. En realidad, las dificultades y tensiones que revelan las argumentaciones del Nobel mexicano tienen que ver con el arduo tema –más complejo de lo que puede parecer a simple vista– de la relación, vista en contexto latinoamericano, entre tradición y modernidad, y con el papel que le tocaría desempeñar al intelectual como su exegeta crítico.

BIBLIOGRAFIA:

- ARAYA POCHET, Carlos (2000) *Historia de América en perspectiva latinoamericana*. San José, C. R., EUNED.
- BARZUN, Jacques (1975) *Classic, Romantic, and Modern*. Chicago – London, The University of Chicago Press.

- HALPERIN DONGHI, Tulio (1998) *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid, Alianza.
- DUSSEL, Enrique (1992) *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz, Plural editores.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (1960) *Obra crítica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HERRERA, Bernal (2007) "Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana". *Pasos*. 131: 20-25.
- PAZ, Octavio (1979) *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*. México, Joaquín Mortiz.
- (1985) *Los hijos del limo*. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- (1990a) *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona, Seix Barral.
- (1990b) *In/Mediaciones*. Barcelona, Seix Barral.
- (1993) *Itinerario*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2001) *Sueño en libertad. Escritos políticos*. Barcelona, Seix Barral.
- (2003) *El laberinto de la soledad*. Madrid, Cátedra.
- PICÓN SALAS, Mariano (1944) *De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- QUIJANO, Anibal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (ed.) *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. Buenos Aires, UNESCO-CLACSO: 201-246.
- RAMA, Ángel (1986) *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- RAPP, Friedrich (1992) *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1996) "El combate de los dioses". *Kulturchronik*. 3: 34-37.
- ROSALES RODRÍGUEZ, Amán (2006) "Unidad y discordia política en Hispanoamérica: a propósito de Mariano Picón Salas". *Romance Quarterly*. 53 (4): 259-274.
- (2007) "Modernidad y progreso. Observaciones sobre el escepticismo histórico en la ensayística de Octavio Paz". *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies*. 8 (4): 333-346.
- USLAR PIETRI, Arturo (2002) *Ensayos sobre el Nuevo Mundo. Antología de textos políticos*. Madrid, Tecnos.
- ZEA, Leopoldo (1988 [1942]) "En torno a una filosofía americana". En: Jorge J. E. Gracia e Ivan Jaksic (comp.) *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Caracas, Monte Ávila: 187-207.