

ALTERNANCIA MÉXICO/MUNDO EN LA POSICIÓN CRÍTICA DE OCTAVIO PAZ

A José Luis Gómez-Martínez

La obra ensayística de Octavio Paz tiene en general dos vertientes: una, de crítica literaria y artística; la otra, de crítica política en su sentido más amplio. Es hasta cierto punto ilusorio el intento de separar ambas, como también lo es el de considerar separadamente su prosa y su poesía. Pero sólo hasta cierto punto. En cualquier caso, la separación que establecemos tiene fines prácticos y se legitima en función de ellos. Nos proponemos examinar la literatura ensayística de Paz que hemos denominado de crítica política con el fin de revisar en ella una alternancia que con frecuencia se presenta como simultaneidad: la de México, Occidente y el mundo. ¿Cuál es el vértice —o los vértices— que permiten su unificación como objetos del mismo proyecto crítico? Buscamos determinar los supuestos fundamentales de una posición crítica que, sin dejar de ser concreta y circunstancial en numerosas ocasiones, puede también abrirse hasta el punto de tomar como diana la totalidad de nuestro mundo. Del acontecimiento determinado a la historia universal, y de México a *la modernidad*, el espacio crítico cubierto por Paz no es visitado con frecuencia por otros intelectuales hispánicos. ¿Cómo se justifica tal amplitud? ¿Qué rigor permite elaborar un discurso a un tiempo globalizador y específico?

Ordenamos nuestro estudio en tres secciones. La primera aspira a hallar el fundamento teórico de la universalidad crítica de Paz en el concepto de la *unidad* del hombre; la segunda, a mostrar las bases del rescate de la diversidad dentro de la unidad en el concepto de la *otredad*; la tercera estudia la reivindicación del concepto poético-mítico del *ahora* como cara positiva de la posición crítica de Paz. En la medida en que el hombre rebelde afirma su ahora propio, y en la medida en que tal ahora es constitucional

y necesariamente diverso de todo otro ahora, el hombre construye un presente auténtico y abre su libertad. El afirmador del ahora niega y construye su mundo como se niega y se construye a sí mismo. Las máscaras individual y social de la personalidad se encuentran en el eje de la práctica crítico-poética. Con todo ello se habrá expuesto la radicación teórica de la actividad crítica de Paz y se habrá mostrado el modo en que es posible desde tales supuestos hablar a un tiempo del hombre y de los hombres, ser a la vez universal y concreto. El olvido de las diferencias entre hombres y sociedades es demasiado a menudo responsable de la inanidad última de tanta formulación de pretensiones cósmicas. Paz se guarda de caer en él. Constituye así un ejemplo necesario para los que, llevados de la relativa indigencia de la tradición intelectual hispánica en el campo del pensamiento, importan descuidadamente modelos interpretativos de la realidad, ya dogmáticos, ya concebidos para su aplicación específica a otras latitudes.

LA UNIDAD DEL HOMBRE

Si fuese dado buscarle a Paz un sistema de pensamiento, las preguntas que rigen este trabajo quedarían reducidas a una sola: la que pidiese su especificación. Pero Paz, más que por el Sí constructivo, presente tras toda voluntad sistemática, se caracteriza por un No disgregador y disolutivo. Sus verdades positivas tienden a alzarse en un vacío sin cimientos. Por eso, por ejemplo, deberá negar la coagulación de su obra en postulados con pretensiones de verdad "científica": "Yo creo que *El laberinto de la soledad* fue una tentativa por describir y comprender ciertos mitos; al mismo tiempo, en la medida en que es una obra de literatura, se ha convertido a su vez en otro mito"¹. He aquí un dictamen perfectamente extendible a otras obras suyas, como *Posdata* o incluso *Conjunciones y disyunciones*². Para Paz, la verdad, si esa palabra tiene sentido de por sí, no existe en nuestra época más que negativamente: "La modernidad es el reino de la crítica: no un sistema sino la negación y confrontación de todos los sistemas"³.

¹ OCTAVIO PAZ, "Vuelta a *El laberinto de la soledad* (conversación con Claude Fell)", en *El ogro filantrópico*, Seix Barral, Barcelona, 1979, p. 22 (en lo sucesivo OF).

² *Posdata*, Siglo XXI, México, 1970 (citaremos en lo sucesivo en el texto bajo la abreviatura P); *Conjunciones y disyunciones*, J. Mortiz, México, 1969.

³ "Sobre la crítica", en *Corriente alterna*, Siglo XXI, México, 1967, p. 40. Citaremos en lo sucesivo en el texto bajo CA.

Por la negación se sitúa Paz en el camino del “nihilismo completo” que era para Nietzsche la única esperanza de redención y posible construcción de un mundo nuevo⁴.

Puede así pensarse que la negación es cabalmente el fundamento de la universalidad crítica de Paz. Para él “el No es un obelisco transparente” (CA, p. 40) que enfrenta su desnudez impenetrable a toda pretensión sistematizadora. El siguiente fragmento puede muy bien ser contemplado como fondo opaco de esa espesa transparencia:

Abstraído en una meditación —que consiste en ser una meditación sobre la inutilidad de las meditaciones, una contemplación en la que el que contempla es contemplado por lo que contempla y ambos por la Contemplación hasta que los tres son uno— se rompen los lazos con el mundo, la razón y el lenguaje [...] Te atreves a decir No, para un día poder decir mejor Sí. Vacías tu ser de todo lo que los otros lo llenaron [...] Y luego te vacías de ti mismo [...] Vaciado [...] ya no eres sino espera y aguardar⁵.

La negación es el camino del vaciamiento. El vaciamiento, que dispone para el Sí, es la sola posibilidad de libertad. La función crítica, instrumento de la negación, representa “esa actividad que consiste, tanto o más que en conocernos, en liberarnos. La crítica despliega una posibilidad de libertad y así es una invitación a la acción” (P, pp. 11-12). La espera tiene entonces su contrapartida, o quizá su culminación, en la acción. La acción pertenece a la política. La destrucción negadora de las ideologías aparece en Paz como fundamento de toda acción política realizada bajo el signo de la libertad: una libertad que no forma a su vez una ideología, sino que se confina a la obligación de ser de momento puramente negativa, un concepto vacío, de operatividad restringida a la acción.

La crítica política no está, pues, al servicio de causa alguna. La libertad no es primariamente una causa, sino el ariete de toda causa, vencido una y otra vez, pero no roto, por las ideologías reactivas de la voluntad de poder. Desenmascarar las fuerzas del

⁴ Véase pp. 15-16 de este trabajo y “Nihilismo y dialéctica”, CA, pp. 125-131.

⁵ *¿Águila o sol?*, en *Poemas (1935-1975)*, Seix Barral, Barcelona, 1979, p. 169 (en lo sucesivo *Pm*). Podemos añadir aquí que *¿Águila o sol?* es en general completamente necesario para la buena lectura de *El laberinto de la soledad*. Véase sobre esto RITA GUIBERT, “Paz on Himself and His Writing: Selections from an Interview”, en IVAR IVASK (ed.), *The Perpetual Present: The Poetry and Prose of Octavio Paz*, University of Oklahoma Press, Norman, 1973, p. 34.

poder, por constitución opuestas a la libertad, es la función permanente de la crítica: “La *literatura política* es lo contrario de la literatura al servicio de una causa. Brota casi siempre del libre examen de las realidades políticas de una sociedad y de una época: el poder y sus mecanismos de dominación, las clases y los intereses, los grupos y los jefes, las ideas y las creencias. A veces la literatura política se limita a la crítica del presente; otras, nos ofrece un proyecto de futuro”⁶.

El presente sin un pasado que lo justifica y origina no existe. Por eso *El laberinto de la soledad* es simultáneamente crítica del pasado y del presente⁷. También es proyecto de futuro: exponerlo es el objeto del apéndice de 1959, “La dialéctica de la soledad”. El pasado mexicano se analiza desde el presente y para el futuro. Las tres formas de la temporalidad confluyen en ese libro que Irving Howe ha llamado “texto central de nuestra época”⁸. En la medida en que el libro se configura como una reflexión sobre México, nace en diálogo —o confrontación— con la obra de Samuel Ramos, de José Gaos, de los miembros del grupo Hiperión, es decir, con la tradición que iba elaborando en México un pensar sobre “lo mexicano”. A Paz le parecen insuficientes todos estos intentos, aunque de ninguna manera reniega de ellos. Sabedor de que todo intento por recuperar el rostro auténtico de México, que había lucido por un instante durante la Revolución para luego ocultar su fulgor con nuevas máscaras, exige la construcción de un pensamiento original y propio, lo que Paz cuestiona es más bien la manera en que esa construcción ha querido llevarse a cabo: “Ni la Revolución ha sido capaz de articular toda su salvadora explosión en una visión del mundo, ni la «inteligencia» mexicana ha resuelto ese conflicto entre la insuficiencia de nuestra tradición y nuestra exigencia de universalidad”; “nuestra voluntad de ser [...] si exige una plena originalidad nacional no se satisface con

⁶ *OF*, p. 8. La totalidad del libro, conjunto de entrevistas, artículos y conferencias, cabe dentro del nombre de *literatura política* y es, hasta el momento, el último ejemplo ensayístico dado por Paz a este respecto en forma de libro. Da en él vueltas a sus viejos temas e introduce otros nuevos, que suponen una profundización y una ampliación de los antiguos.

⁷ *El laberinto de la soledad*, F.C.E., México, 1950. Tuvo una segunda edición (1959), significativamente ampliada, aunque no hasta el extremo de alterar el sentido del libro. Lo más importante de lo nuevo fue el apéndice, “La dialéctica de la soledad”. En adelante citaremos de la segunda edición (*Laberinto* o *LS*).

⁸ IRVING HOWE, “Corriente alterna”, en *Octavio Paz*, ed. Pere Gimferrer, Taurus, Madrid, 1982, p. 81.

algo que no implique una solución universal” (*LS*, pp. 150 y 151).

Paz suscribe sin duda el limpio planteamiento de Samuel Ramos de 1934: “La libertad en su sentido más amplio es el ideal que debe proponerse el pueblo mexicano como fin de su evolución social”⁹. Parte determinante en esa liberación es la elaboración de un proyecto cultural que no sea, como en épocas pasadas, mera imitación de corrientes extranjeras, nacidas en contacto con otras realidades sociales. La liberación de México pasa por la creación de una visión del mundo, de una interpretación del mundo y de un proyecto de mundo mexicanos. Ahora bien, ningún proyecto auténtico puede agotarse en el solipsismo. La historia desvela los errores y muestra que la autenticidad —toda autenticidad— es siempre apertura a la universalidad¹⁰. Más allá de las diferencias socioculturales, el hombre es uno. La unidad del hombre queda patéticamente subrayada en nuestros días, según Paz, por el hecho de que el predominio mundial de las prácticas económicas occidentales, en sus dos caras capitalista y socialista, ha acabado por imponer las virtudes y los horrores de Occidente sobre todos los hombres. El triunfo de Occidente es también su fracaso, y el mundo vive hoy en un estado de enajenación para cuya resolución no hay recetas. A pesar de nuestras diferencias, la amenaza del futuro es ya sólo una:

Hasta hace poco la Historia fue una reflexión sobre las varias y opuestas verdades que cada cultura proponía y una verificación de la radical heterogeneidad de cada sociedad y de cada arquetipo. Ahora la Historia ha recobrado su unidad y vuelve a ser lo que fue en su origen: una meditación sobre el hombre. La pluralidad de culturas que el historicismo moderno rescata se resuelve en una síntesis: la de nuestro momento. Todas las civilizaciones desembocan en la occidental, que ha asimilado o aplastado a sus rivales. Y todas las particularidades tienen que responder a las preguntas que nos hace la Historia: las mismas para todos. El hombre ha recobrado su unidad (*LS*, p. 154).

La unidad, que es unidad negativa, unidad en el desamparo, no niega las diferencias. Afirmar que las heterogeneidades conflu-

⁹ SAMUEL RAMOS, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Austral, México, 1951 (1ª ed., 1934), p. 145.

¹⁰ El error del germanismo quedó demostrado en su reducción al absurdo, el nazismo. El error de las ideas sobre la españolidad de los intelectuales de la generación española de 1898 vino a quedar bien claro en 1936. En el ámbito hispánico, por otra parte, sabemos lo que implica cerrarse en banda a lo extranjero desde Felipe II.

yen, quizá en la desesperanza, pero también en la responsabilidad. “Nuestro nacionalismo, si no es una enfermedad o una idolatría, debe desembocar en una búsqueda universal. Hay que partir de la conciencia de que nuestra situación de enajenación es la de la mayoría de los pueblos. Ser nosotros mismos será oponer al avance de los hielos históricos el rostro móvil del hombre” (LS, p. 173).

Se admite ante lo visto la razón de Ramón Xirau cuando dice: “Cada día me parece más retórica la lectura de *El laberinto de la soledad* como análisis del ser del mexicano. El libro parte sin duda de una experiencia mexicana, pero es una antropología cuyo sujeto es el hombre contemporáneo”¹¹. Nacido como parte de la tentativa posrevolucionaria mexicana de encontrar el verdadero rostro de México, *El laberinto de la soledad* afirma que no existe un rostro “verdadero”, pero cumple la función de otorgar legitimidad a los intentos de los hombres sometidos al dominio económico-cultural de Occidente —entre los que, naturalmente, se cuentan los occidentales mismos— por (re)crearse como sujetos de la historia. Al reconocimiento de Paz de que el *Laberinto* es un mito podemos añadir: nada menos. Es un mito cuya eficacia radica en su filo doble: lanza clavada en el corazón de una racionalidad caduca, que se resiste a admitir su fracaso, es también llamado a la conciencia de los pueblos que han abdicado de su identidad. Si, como afirmara Paz en 1975, “todas las civilizaciones son civilizaciones de la enajenación”, la crítica de la enajenación mexicana, por serlo, es crítica de la enajenación de todos los hombres.

La unidad negativa del género humano se concreta para Paz en el concepto de soledad. El mexicano, dice, “se sitúa ante su realidad como todos los hombres modernos: a solas” (LS, p. 153). El impulso por vencer esa soledad es impulso hacia la comunión, hacia el amor, hacia el Origen mítico, hacia la recuperación de uno mismo en ello (cf. LS, pp. 175-191). La erección de un mito en el *Laberinto*, a la que se refería Paz en palabras antes citadas, está quizá en su peculiar interpretación de la historia mexicana. La universalización del mito, sin embargo, concierne a la fundamentación de la historia en la “dialéctica de la soledad”. El “mito” del hombre solo que busca trascender su soledad es el mito del nihilista que quiere apoyar su vida en sí misma por haber renunciado a todo otro ideal, y que encuentra la posibilidad de ha-

¹¹ RAMÓN XIRAU, *Octavio Paz: el sentido de la palabra*, J. Mortiz, México, 1970, pp. 41-42, nota 19.

cerlo en la vuelta al Origen, en la comunión social de la que en tiempos anteriores a la Historia surgió la enajenación por medio de la diferenciación individual.

LA OTREDAD DEL HOMBRE

Hemos visto ya las bases teóricas de la universalidad crítica de Paz. Antes de volver a referirnos a ellas queda por ver su contrapartida. Si el hombre fue uno en el Origen, y es uno en el fin, la trayectoria que cada cual recorre entre ambos extremos es diversa. Por eso la pregunta es ahora la siguiente: ¿cómo explica Paz la diversidad en la unidad? O, en otras palabras, ¿cómo dar cuenta de la diferencia de contenido en cada enajenación, aunque la enajenación en general sea común a todos? Por lo tanto, ¿cómo asegurar la validez universal de una empresa crítica que se ejercita en el análisis interpretativo de una diversidad (la mexicana)?

El epígrafe del *Laberinto* es el famoso texto de Antonio Machado sobre “la esencial Heterogeneidad del ser”. La presencia constante de *lo otro* en la realidad humana es para Machado una verdad poética que desafía la capacidad racional de comprensión: constituye una negación absoluta del principio de identidad. En un sentido positivo, como el que Paz utiliza en “La dialéctica de la soledad”, *lo otro* puede asociarse con lo revelado por Aristófanes en el *Banquete* platónico: el amor no es sino el reencuentro y la unión con nuestra mitad perdida desde el Castigo divino. En un sentido negativo, la “incurable *otredad* que padece *lo uno*”, para seguir citando a Machado, es la raíz de la enajenación. Ambos sentidos se combinan en lo esencial: cada *uno* tiene su *otredad*. El intento —mítico o desesperado— de reconquistar la propia unidad sólo puede colmarse en el reencuentro con la unidad específicamente nuestra, la propia. La Otredad, principio ontológico, tiene su reflejo óntico en la multiplicidad de otredades¹².

La presencia de lo otro en toda realidad humana es una verdad poética, es decir, sensible, mítica o utópica, no racional, pe-

¹² La diferencia entre lo ontológico y lo óntico fue sistematizada por Heidegger en *El ser y el tiempo*. Lo primero atañe al Ser, lo segundo a los entes. Sobre el concepto de *lo otro* en Paz véase THOMAS MERMALL, “Octavio Paz y las máscaras”, en Alfredo Roggiano, ed., *Octavio Paz*, Fundamentos, Madrid, 1979, pp. 156 *passim*. Conviene también advertir que Paz clarificó sus ideas a este respecto en la cuarta edición de *Posdata*, del mismo año que la primera (1970), pp. 109-110.

ro también tiene una función crítica, que es de negación. De México dirá Paz:

La otredad nos constituye. No afirmo con esto el carácter único de México —ni el de México ni el de pueblo alguno; sostengo que esas realidades que llamamos culturas y civilizaciones son elusivas. No es que México escape a las definiciones; somos nosotros mismos los que nos escapamos cada vez que intentamos definirnos, asirnos. El carácter de México, como el de cualquier otro pueblo, es una ilusión, una máscara: al mismo tiempo, es un rostro real. Nunca es el mismo y siempre es el mismo. Es una contradicción perpetua: cada vez que afirmamos una parte de nosotros mismos, negamos otra (*P*, pp. 105-106).

La crítica que niega la identidad del rostro de México enfrenta a México con su otredad y lo redime de la congelación efectiva del rostro en máscara. La otredad específicamente mexicana no es revelable por la crítica más que negativamente: mediante la denuncia y puesta al descubierto de las máscaras encubridoras, específicamente mexicanas, quizá, pero no por ello menos, sino más enajenantes¹³. La revelación de la otredad por la negación de la (siempre falsa) identidad es un procedimiento crítico aplicable a cada país, según la cita anterior. Paz fundamentaba la validez general de su crítica por la postulación de la unidad original/final de todos los hombres. Ahora vemos que, en la postulación de la otredad, la crítica vuelve a mostrarse desveladora de la enajenación universal. Pero en esta segunda universalidad se encierra el secreto de la recuperación nihilista de la diferencia.

Debemos insistir en la importancia de los mecanismos críticos que el concepto de otredad facilita. Citábamos antes incompletamente un pasaje de *¿Águila o sol?* en el que Paz exponía la radicalidad de su negación. Lo completamos ahora: “Vacías tu ser de todo lo que los Otros lo llenaron: grandes y pequeñas naderías, todas las naderías de que está hecho el mundo de los Otros. Y luego te vacías de ti mismo, porque tú —lo que llamamos yo o persona— también es imagen, también es Otro, también es nadería” (*Pm*, p. 169). Lo Otro es fisura de la identidad que acaba revelando la identidad como ilusoria: pero si la identidad es ilusoria, la vida puede no serlo. La dualidad constitutiva del hombre, que lo condena a ser conciencia desdichada, no lo priva de

¹³ Viene a propósito recordar que las ideologías que han hecho la historia mexicana no han sido propiamente mexicanas: contrarreforma, racionalismo, liberalismo, socialismo, positivismo, etc. Véase *LS*, p. 151.

la conciencia. En cualquier caso, la negación del principio de identidad no es necesariamente negación de la realidad de los fenómenos. Heráclito fue el primero en Occidente en afirmar que la identidad no es igual a la realidad, pero la tradición prefirió seguir a Parménides, que afirmó lo contrario. Paz vuelve a la senda heraclítea y, como Heráclito, tampoco escoge el silencio. La tarea crítica de Paz es en primer lugar destrucción de la ilusión de identidad. Por lo tanto, es destrucción del concepto mismo de significado, que se basa en la primera premisa lógica $A = A$. El significado es una máscara tras la que no se esconde objetividad alguna. La función de la crítica no es alcanzar una realidad objetiva, sino desmontar las falsas pretensiones de objetividad de los signos. Los signos —máscaras de la voluntad de poder— deben reducirse a ruinas para que de ellas nazca la libertad.

EL REBELDE Y SU AHORA

Paz ha escogido, señalada aunque no únicamente, la destrucción de los signos de identidad mexicanos— o, más bien, su reemplazamiento por signos de carácter mítico, que, al renunciar de entrada a su carácter de objetividad, no traicionan sino que realizan su carácter crítico. ¿Por qué, sin embargo, los signos mexicanos? La respuesta más obvia puede parecer trivial, aunque, naturalmente, no lo es: porque Paz es mexicano. En su libro *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (1967) Paz expone las dos posibles actitudes contradictorias que generalmente se adoptan ante la perplejidad que provoca “la pluralidad de sociedades y civilizaciones”: el relativismo, es decir, la actitud consistente en afirmar la equivalencia de las sociedades, impide la valoración y, por lo tanto, el cambio de las sociedades ajenas y de la propia; el exclusivismo, que afirma la jerarquía de las sociedades, no puede fundamentar los criterios valorativos. Paz rechaza ambas actitudes y acepta la solución de Lévi-Strauss: “respetar a los otros y cambiar a los suyos, comprender lo ajeno y criticar lo propio”¹⁴.

Consecuentemente, *Posdata* (1970), como *El laberinto de la soledad*, se centra en México. Existe, sin embargo, otra entidad cultural de la que Paz, como mexicano, forma parte: Latinoamérica. “El tema de México desemboca en la reflexión sobre la suerte de América Latina. México es un fragmento, una parte de una his-

¹⁴ *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, J. Mortiz, México, p. 89. En adelante, *LevS*.

toría más vasta" (P, p. 12). La vastedad de la historia es la del mundo. México es parte de la historia del mundo, pero, antes, lo es de la historia latinoamericana. La reflexión crítica sobre México y América Latina no debe referirse solamente a su historia, sino también a su presente. Igual que para Paz la crítica de Lévi-Strauss "culmina en la de la idea central que inspira a nuestra sociedad: el progreso" (LevS, p. 89), el tema cardinal de la reflexión latinoamericana es "el problema del desarrollo" (P, p. 12). Paz vuelve ahora a lugares ya tratados en el *Laberinto*: la unidad de los hombres, condenado por el dominio de la civilización occidental a buscar respuesta a los problemas que ésta ha planteado. México, y en general los países latinoamericanos, deben, por ello, encontrar sus modelos propios de desarrollo, alejados de esa "camisa de fuerza" que para ellos ha sido y es el "progreso a la moderna" (P, p. 102). La recuperación de sí, el encuentro de cada país consigo mismo, en la medida posible, supone en primer término "concebir modelos de desarrollo viables" (P, p. 96) para cada cual. Sólo hay una condición, dice Paz, que es común y válida para todos: "el valor supremo no es el futuro, sino el presente; el futuro es el tiempo falaz que siempre nos dice «todavía no es hora» y que así nos niega. El futuro no es el tiempo del amor: lo que el hombre quiere de verdad, lo quiere *ahora*" (P, p. 96).

En la reivindicación del *ahora* está la respuesta capital de Paz a la ideología del progreso, que nos enajena en nombre de la esperanza de lo que nunca llega: el futuro. La crítica del concepto de desarrollo/progreso prevaleciente en nuestra época se confunde así con la crítica del concepto mismo de tiempo. Analizarla es un paso obligado en el camino que nos llevará a contestar nuestra primera pregunta: ¿cuál es el vértice que permite la unificación de México, Occidente y el mundo como objetos de un mismo proyecto crítico?

Un breve artículo de *Corriente alterna*, "Revuelta, revolución, rebelión" (CA, pp. 147-152), anticipa muchos de los análisis posteriores de Paz. La consideración de estos tres conceptos, y singularmente del segundo de ellos, "revolución", demuestra cómo en el siglo XVIII la racionalidad occidental desplazó el concepto cristiano de tiempo, limitado por la Caída y el Juicio Final, y por lo tanto finito, a favor de un nuevo concepto que afirma la mera linealidad del tiempo hacia el futuro: el tiempo es infinito. "Revolución", en sus orígenes, era un término astrológico que contenía "la idea del tiempo cíclico y, en consecuencia, la de la regularidad y repetición de los cambios" (CA, p. 151). Desde el siglo XVIII "revolución" encierra "un haz de significaciones nue-

vas: preeminencia del futuro, creencia en el progreso continuo y en la perfectibilidad de la especie, racionalismo, descrédito de la tradición y de la autoridad, humanismo. Todas estas ideas se funden en la del tiempo rectilíneo; la historia concebida como marcha. Es la irrupción del tiempo profano” (CA, p. 151). La desacralización del tiempo ha llegado a formar un nuevo mito: el mito del progreso. Revolucionarios y reformistas le dan su aquiescencia. Pero, a medida que el desarrollo tecnológico y la gigantización del Estado avanzan¹⁵, el mito del progreso muestra su insuficiencia: “El progreso ha poblado la historia de las maravillas y los monstruos de la técnica, pero ha deshabitado la vida de los hombres. Nos ha dado más cosas, no más ser” (P, p. 26). El mito del progreso encuentra su sentido en el futuro. El futuro nunca llega, aunque ello no ha sido nunca óbice para el funcionamiento de un mito. El *quid* de la anulación simbólica del mito del progreso radica en otra parte: sabemos por el presente que el futuro progresista es un infierno. Creer en la Edad de Oro era posible cuando el tiempo cíclico regía nuestro horizonte, o cuando lo regía el tiempo cristiano (y ambos coincidieron largamente en la imaginación de los hombres). Pero nuestro Apocalipsis no es la puerta para la salvación de los justos, sino —aparte la posibilidad del Accidente nuclear— la mera continuación en donde estamos.

El hombre de nuestro tiempo, desposeído radicalmente, incapaz de vivir en acuerdo profundo con una civilización que lo destroza, debe volverse contra ella. Para Paz, el sentido de esa actitud se centra en la palabra “rebelión”: “El rebelde [...] es el eterno inconforme. Su acción no se inscribe en el tiempo rectilíneo de la historia, dominio del revolucionario y del reformista, sino en el tiempo circular del mito [...] el rebelde prolonga los prestigios nefastos del mito” (CA, p. 152). La circularidad del tiempo del rebelde anula pasado y futuro como horizontes de la temporalidad mítica. El rebelde niega la linealidad histórica y rechaza el pasado como lugar del paraíso.

Otro de los artículos de *Corriente alterna*, “Nihilismo y dialéctica” (CA, pp. 125-131), revela lúcidamente la irrecuperabilidad del pasado y la insuficiencia del futuro. La crítica de Nietzsche, que había empezado por la negación de todos los valores, encuentra su momento positivo en la afirmación del Eterno Retorno de lo Mismo. Si para Nietzsche el Eterno Retorno fundamentaba la *tras-*

¹⁵ La gigantización del Estado es precisamente uno de los temas por los que Paz expresa una mayor preocupación en *OF*, Véanse por ejemplo, pp. 9 y 10.

valoración de todos los valores a un nuevo principio, es decir, la voluntad de poder como fuente de todo valor, Paz descubre que en la entraña del Eterno Retorno la voluntad de poder se revela como una fase más entre otras. Es decir, de la fundamentación de los valores en la idea de lo suprasensible (Dios) a su fundamentación en la voluntad de poder no se opera más que una sustitución arbitraria: "Ni la voluntad de poder ni la idea son principios: son momentos del eterno retorno, fases de lo mismo" (CA, p. 129).

El materialismo dialéctico promueve otra paradoja no menos violenta, que Paz resume en lo siguiente: "La dialéctica no puede fundarse a sí misma porque su esencia consiste en negarse apenas se afirma" (CA, p. 129). El marxismo aparece entonces como un nihilismo tan radical como el de Nietzsche. Hay una diferencia, sin embargo, notable: "El de Nietzsche es un nihilismo que sabe lo que es [...] su esencia en esta época de la historia es lúdica: juego trágico, arte. El de Marx es un nihilismo que se ignora. Aunque es prometeico, crítico y filantrópico no por eso es menos nihilista" (CA, p. 129).

La contestación de Paz a esas paradojas crea la idea del rebelde. El arte y la crítica son las armas del nuevo héroe, un hombre que busca su redención en la negación del pasado y del futuro para abrir la brecha del presente, instante pleno que, en la posibilidad de su repetición, instaura la nueva circularidad del tiempo: cada *Augenblick* abre un nuevo círculo temporal y cierra otro:

La vuelta al pasado es imposible. La crítica que hicieron Marx y Nietzsche de nuestros valores fue de tal modo radical que no queda nada de esas construcciones. Esa crítica es nuestro punto de partida y sólo por ella y con ella podemos abrírnos paso hacia ¿dónde? Tal vez ese dónde no está en futuro alguno ni en ningún más allá sino en ese espacio y ese tiempo que coincide con nuestro ahora mismo. ¿Algo subsiste? El arte es lo que queda de la religión: la danza sobre el hoyo. La dialéctica es lo que queda de la razón: la crítica de lo real y la exigencia de encontrar el punto de intersección entre el movimiento y la esencia (CA, pp. 130-131).

Razón sensible y lógica poética son los instrumentos de la nueva crítica y de la nueva creación: "La anexión de la razón lógica por los símbolos de la poesía coincide en un momento con la reconquista de la lógica sensible por la razón crítica" (LevS, p. 45)¹⁶.

¹⁶ JUAN GOYTISOLO, "El lenguaje del cuerpo", dice sobre la unión de crítica y poesía: "[es imposible separar en lo futuro en compartimentos estancos la obra poética y la obra crítica en la medida en que ambas constituyen dife-

Creación crítica y crítica creativa se centran en el ahora, que es el ámbito de la libertad. De la misma manera que había un número indefinido de otredades, también lo hay de ahora. Ambos están en relación recíproca. El nihilismo crítico de Paz incluye y respeta la pluralidad de personas y sociedades, y afirma que el logro de la libertad sólo es posible desde la realidad de cada cual, en cada caso diferente. El ahora se une con la otredad en el momento mítico de la libertad:

La irrupción del ahora significa la aparición, en el centro mismo de la vida contemporánea, de la palabra prohibida, la palabra maldita: *placer*. Una palabra no menos hermosa que la palabra *justicia*. Cuando digo placer no pienso en la elaboración de un nuevo hedonismo ni en el regreso a la antigua sabiduría sensual [...] sino en la revelación de esa mitad oscura del hombre que ha sido humillada y sepultada por las morales del progreso: esa mitad que se revela en las imágenes del arte y del amor. La definición del hombre como un ser que trabaja debe cambiarse por la del hombre como un ser que desea (*P*, p. 27).

La redención de los pueblos, también desde luego la de México, debe hacerse en la tentativa perpetua de reencuentro con la propia otredad, siempre diversa y distinta. El ahora es por supuesto un espacio mítico tan inexistente por sí como el pasado o el futuro enajenantes. Pero es el espacio privilegiado en el que, por la conjunción de revelación poética y crítica destructiva, puede operarse la recuperación de la identidad del hombre. La identidad siempre será negada por la aparición necesaria de la otredad, excepto en ese lugar utópico donde unidad y otredad confluyen, lugar del placer, nostalgia y procedencia original del animal propiamente deseante, el hombre.

De esa manera viene el nihilismo a postular una utopía como único espacio posible de la libertad. El encuentro con los orígenes, que había presidido ya la elaboración "mítica" del *Laberinto*, se transforma en la aspiración de la imaginación poética a una nueva Edad de Oro¹⁷. La imaginación crítica no puede, a ese

rentes aspectos de un mismo proceso y la creciente autorreflexión de la poesía es un hecho simétrico a la gradual poetización de la crítica" (el artículo fue publicado en la compilación de artículos de Roggiano y en la de Gimferrer; nuestra cita está respectivamente en las pp. 296 y 297). Goytisolo habla en general, no sólo por referencia a Paz.

¹⁷ Curiosamente, en *Conjunciones y disyunciones* Paz parece vislumbrar por un momento la posibilidad del Paraíso en la tierra. Dice: "Si la rebelión contemporánea [...] no se disipa en una sucesión de algaradas o no degenera en

respecto, más que fundamentar su posibilidad en el ejercicio de su misión: “nuestra crítica es [...] pensamiento utópico, búsqueda de una edad de oro que sin cesar se transforma. Nuestra sociedad ideal cambia continuamente y no tiene un lugar fijo, ni en el tiempo ni en el espacio; hija de la crítica, se crea, se destruye y se recrea [...] Un permanente volver a empezar: no un modelo sino un proceso” (*LevS*; p. 95).

Las metamorfosis del ideal utópico no dependen tan sólo de los cambios de objeto de la actividad crítica. Fundamentalmente, dependen de las otredades específicas que en cada caso se ofrecen a la búsqueda. En esta versatilidad del ideal, nacida en la negación nihilista de todas las identidades, radica la justificación última de la simultaneidad efectiva de la posición crítica de Paz: un pensamiento para México, para Occidente, para el mundo, y para todas las diversidades en él contenidas; un pensamiento universal, basado en la negación crítica, y que sólo se afirma positivamente, es decir, mítica o poéticamente, en las singularidades.

El pensamiento de Paz no cancela a México en la pretendida uniformidad monolítica de la modernidad, pero tampoco lo encierra en el raquitismo intelectual que supone la investigación de las identidades pretendidamente mexicanas. Por Paz, como pocas veces, el pensamiento mexicano, el pensamiento hispánico, alcanza una apertura auténtica a la universalidad, ya no en la afirmación, sino en el reconocimiento fundamentado de las diferencias: el único camino de la libertad.

ALBERTO MOREIRAS

University of Georgia

sistemas autoritarios y cerrados, si articula su pasión en la imaginación poética, en el sentido más libre y ancho de la palabra poesía, nuestros ojos incrédulos serán testigos del despertar y vuelta a nuestro abyecto mundo de esa realidad, corporal y espiritual, que llamamos *presencia amada*” (p. 143). Cuando Paz escribía estas palabras corrían los días triunfales de 1968, antes de la matanza de Tlatelolco, la entrada de los tanques rusos en Checoslovaquia y la resolución en agua de borrajas del “mayo” francés. Su optimismo de aquel momento le honra más que muchas siniestras —y acertadas— profecías que sin duda hubiera podido hacer.