

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ:UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

SUR LE RAPPORT ENTRE RELIGION, POÉSIE, POLITIQUE E PHILOSOPHIE CHEZ OCTAVIO PAZ:UNE APPROCHE TRANSDISCIPLINAIRE Á LA CONDITION HUMAINE

Raúl D. Motta - Centre International de Recherches et Etudes
Transdisciplinaires

Todo nuevo refugio es una antigua trampa (Hermes Clavería).

RESUMEN

En este artículo se explora la complejidad de la relación entre religión, poesía, política y filosofía que el poeta mexicano Octavio Paz ha explorado a lo largo de su obra poética y ensayística, con la finalidad de mostrar cómo su poética a través de esta exploración articulante de saberes no reducibles a disciplinas, expresa la humana condición y el desafío de su flexibilidad, que la fragmentación de las disciplinas modernas, leídas también fragmentariamente, borran o simplemente ignoran.

Palabras clave: Octavio Paz, Poética, Filosofía.

Este trabajo, que pertenece a una investigación más amplia sobre transdisciplinariedad en las humanidades, es una aproximación a la complejidad de la humana condición, a través del enfoque que realiza Octavio Paz sobre la revelación poética de lo humano, en el marco de las convergencias y divergencias entre la religión, la política, la poesía y la filosofía.

Entiendo por humana condición a la reflexión sobre la complejidad emergente de la configuración de la identidad humana (individual y colectiva), en el proceso de producción de sus mundos y la constante retroacción de estos en la dinámica de la producción humana en sí. Lo humano en su proceso o más bien, en su juego errante de su configuración inacabada, produce los mundos que a su vez la producen. Sin embargo, en el presente, este proceso se halla en una situación inédita, en donde la humanidad es arrojada a una nueva dinámica de interacción entre la especie, el planeta y su entorno: la era planetaria (Arendt, 2007; Axelos, 1973; Bernand; Gruzinski, 1999; Elías, 2002; Heidegger, 1994,1999, 2006a, 2006b; Morin, 2001; Mumford, 1960; Rosnay, 1996; Serres, 2001; Simondon, 2009)¹.

La era planetaria es un espacio aún impensado, territorio de encuentro de la diversidad de lo humano, pero es su vez, un territorio del devenir global implosivo, errante y enorme (lo monstruoso), entre otras cosas, por la emergencia de desafíos, problemas y riesgos que ponen en vilo al propio devenir de la humanidad y su identidad abierta, tanto a nivel macro (civilización planetaria), como a nivel micro (lo posthumano). Ello requerirá una nueva configuración de las instituciones, sus prácticas, los imaginarios y sus poéticas.

Dentro de ese cuadro, la organización de los saberes y su relación con la inteligencia individual y colectiva se encuentra en una mutación profunda, que cuestiona la organización heredada de las disciplinas y los campos de producción de sentido, saber y conocimiento. Esta parece estar al borde de un estallido o disipación en un sinnúmero de enciclopedias virtuales a través de los flujos electrónicos y los entornos de las nubes electrónicas (cloud computing).

En este entorno tan dinámico, los campos sociales de construcción imaginaria de mundos posibles como la religión, la política, la poesía y la filosofía se hallan en

¹ Entiendo por configuración a la creación de una estructura de sentido y significado social real, cuyo devenir obedece a una dinámica compleja, y que a su vez, es producto de un esfuerzo de creación imaginaria individual o colectiva, sostenida en el tiempo por la investidura institucional de un estilo de vida no reducible a cuantificadores descriptivos específicos.

un contexto ambivalente entre un conformismo generalizado de la “banda media de la complejidad” y una vuelta a la violencia tribal más primitiva. Un espectáculo global compuesto de arrebatos de odio y fanatismo, tanto individual como colectivo, donde nadie es inmune a ello: entre el furor y la melancolía algunos eligen los tatuajes para fijar o más bien encarnar su experiencia, en medio del vértigo y el extravío.

Tal vez, entre estos cuatro campos haya sido la filosofía en competencia con los mitos, la primera en cuestionar y cuestionarse los mundos heredados y las formas de imaginarlos y pensarlos, mediante dispositivos iniciáticos generadores de verdaderas conmociones y conversiones subjetivas, de las cuales por sus consecuencias políticas, muchas veces el propio filósofo no ha salido indemne. Pero hoy la filosofía es inofensiva y mucho antes de los inicios del siglo XX se hallaba retirada del espacio público, la única diferencia con el presente es que hoy lo público ha sido secuestrado. Al respecto ya Plutarco (1999: 26) señalaba:

La mayoría de la gente se imagina que la filosofía consiste en discutir desde la cima de la cátedra y de hacer cursos sobre textos. Pero, lo que escapa totalmente a estas personas es la filosofía ininterrumpida que vemos practicar todos los días de manera perfectamente idéntica a sí misma [...] Sócrates no hacía disponer gradas para sus auditores, no se sentaba en una cátedra profesoral; él no tenía horario fijo para discutir o pasearse con sus discípulos. Filosofaba, más bien, divirtiéndose con ellos o bebiendo o yendo a la guerra o al Ágora con ellos; y, finalmente, estando en prisión y bebiendo el veneno. Él fue el primero en mostrar que, en todo tiempo y en cualquier parte, en todo lo que nos sucede y en todo lo que hacemos, la vida cotidiana da la posibilidad de filosofar.

La situación del arte en general y de la poesía en particular no es muy distinta, porque mientras que la relación con el arte se ha encerrado en los museos (verdaderos cenotafios de lo poético) y sus productos se transforman en “bellas finanzas”, la poesía y sus poéticas a diferencia de la novela, sigue viviendo en las zonas marginales de la vida humana, por no compartir la voluntad mercantilista del presente.

Tampoco es un gran secreto que la relación entre la poesía, sus poéticas y la política no fueron muy alentadoras, porque en algunos casos la política convirtió al poeta en un servil ideólogo musical y en otros, lo condenó a la marginalidad o al destierro. Sin embargo, es impensable una verdadera política sin la dimensión poética, porque su producto sería la mutilación de la humana condición, como muchas veces se ha experimentado en los últimos dos siglos.

La historia de la literatura moderna, desde los románticos alemanes e ingleses hasta nuestros días, es la historia de una larga pasión desdichada por la política. De Coleridge a Mayakowski, la Revolución ha sido la gran Diosa, la Amada eterna y la gran Puta de poetas y novelistas. La política llenó de humo el cerebro de Malraux, envenenó los insomnios de César Vallejo, mató a García Lorca, abandonó al viejo Machado en un pueblo de los Pirineos, encerró a Pound en un manicomio, deshonoró a Neruda y Aragón, ha puesto en ridículo a Sartre, le ha dado demasiado tarde la razón a Breton. Pero no podemos renegar de la política; sería peor que escupir contra el cielo: escupir contra nosotros mismos (Paz, 1974a: 303).

En el contexto histórico de la política del siglo XX y principios del XXI se han producido acontecimientos que obligan a repensar el presente y su devenir inmediato. La crisis de los marxismos, la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, la emergencia de un nuevo mapa geopolítico de naciones económicamente desarrolladas, la aparición de los mercados globales con fuertes insumos provenientes de la innovación tecnológica, el aparente triunfo de las políticas neoliberales y su posterior desencanto, la crisis de la socialdemocracia, la resurrección de los nacionalismos, la expansión de gobiernos populistas, la virulencia de los fundamentalismos, entre otros sucesos, tiraron por tierra el sueño determinista de la tecnocracia liberal y de los estados mayores que planificaron las revoluciones en el siglo XIX, que fracasaron en el XX. Por ello, Edgar Morin señaló hace tiempo que:

No estamos cerca del final de la cuesta desde donde saludaremos al sol levante. No estamos en el momento en que van a cumplirse

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

las promesas de las Luces, como se creyó en 1789, antes de que la historia continuara con las tempestades, con la guillotina, sobresaltos, Napoleón, la Revolución, nuevas revoluciones [...] No vamos a salir de la historia. Debemos volver a situarnos en la prehistoria del espíritu humano. Estamos en el juego incierto/aleatorio de lo regresivo/progresivo, a la vez en revoluciones salvajes y regresiones bárbaras. Estamos en la noche y en la niebla, placenta informe, útero en el que la sangre que nos nutre se mezcla con lo inmundo. No sabemos si la agonía en que hemos entrado es el nacimiento o la muerte de la humanidad (Morin, 1983: 342).

Lejos de ser un contexto ajeno al pensamiento político es en realidad un desafío a la creatividad, dirigida a la urgente necesidad de repensar la política y las condiciones de posibilidad de la gobernabilidad democrática local y global, en un contexto caracterizado por nuevas e inéditas escalas de desarrollo y riesgos para todas las sociedades. La sensación de vacío dejado por el deterioro de ideologías y viejos determinismos económicos es una oportunidad para renovar la política y buscar otros caminos hacia mundos posibles y alternativos. En relación con ello, Cornelius Castoriadis (1987:107-108) afirmó:

El otro camino [...] no está en absoluto trazado. Sólo puede abrirlo un despertar social y político, un renacimiento, un resurgir del proyecto de autonomía individual y colectiva, es decir, de la voluntad de libertad. Esto exigiría un despertar de la imaginación y de lo imaginario creador. Por las razones que he intentado formular, tal despertar es por definición imprevisible. Es sinónimo de un despertar social y político. Ambas cosas no pueden sino marchar juntas. Todo lo que podemos hacer es prepararlo como podemos hacerlo, partiendo de donde estamos.

A su vez, esta necesidad de imaginar alternativas, si bien no se pueden producir como un artefacto de la industria, no obstante se pueden crear condiciones de posibilidad para ello, consistentes en un restablecimiento de la autocrítica y el rol del pensar reflexivo en la ciudadanía, en una renovada vocación por reconocer en el arte y la poesía el origen permanente de la configuración de posibilidades humanas y en la misma línea, en un esfuerzo participativo por revisar en

profundidad las categorías, nociones e ideas cristalizadas en la dinámica política del presente que como tal, las excede. La situación se parece a la de un “umbral” como sugiere Alain Badiou (2005: 39): “Este siglo (el siglo XX) ha sido el de una poética de la espera, una poética del umbral. Aunque éste no se franquee, su mantenimiento habrá de significar el poder del poema”.

LA REVELACIÓN DE LA HUMANA CONDICIÓN EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y EN LA POÉTICA

El punto de partida para comprender la propuesta de Octavio Paz es su afirmación sobre que una política que contemple la complejidad humana, no emergerá mientras no incluya los aspectos sobresalientes de su otredad: “la otra voz”.

[...] la “otra voz”, la “otredad” son, en su esencia, la temporalidad manando, manifestándose sin cesar. Inspiración, “otredad”, libertad y temporalidad son trascendencia. Pero son trascendencia, movimiento del ser ¿hacia qué? Hacia nosotros mismos. Cuando Baudelaire sostiene que la más “alta y filosófica de nuestras facultades es la imaginación”, afirma una verdad que, en otras palabras, puede decirse así: por la imaginación –es decir, por nuestra capacidad, inherente a nuestra temporalidad esencial, para convertir en imágenes la continua avidez de encarnar esa misma temporalidad– podemos salir de nosotros mismos, ir más allá de nosotros al encuentro de nosotros. En su primer movimiento la inspiración es aquello por lo cual dejamos de ser nosotros; en su segundo movimiento, este salir de nosotros es un ser nosotros más totalmente. La verdad de los mitos y de las imágenes poéticas –tan manifiestamente mentirosos– reside en esta dialéctica de salida y regreso, de “otredad” y unidad (Paz, 1973: 179).

Pero existe un desconocimiento e incompreensión sobre aquello que revela la poesía, producto de la creciente racionalización de la vida prosaica y su expansión sobre las dimensiones poéticas de los individuos y las colectividades. La desconexión entre la revelación poética y lo que esta revela sobre lo humano,

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

ausente por cierto, en la razón política moderna (salvo como manipulación estética), ha conducido al nihilismo presente y al diagnóstico aceptado por la mayoría de los intelectuales de la actualidad, sobre el advenimiento de la muerte de la metafísica y el arte.

Por el contrario, para Octavio Paz, ello es justamente el síntoma de que no asistimos a la muerte del arte ni al de la metafísica, sino por el contrario, asistimos a la necropsia de la modernidad en su versión racionalista, y como consecuencia de ello, a la emergencia no sin titubeos, de un nuevo pensamiento y de un nuevo arte en búsqueda de una poética del presente que, no podrá ser sino (y esta es la esperanza del poeta mexicano) la emergencia desde el fondo de los tiempos y los márgenes de la sociedad de la “otra voz” de la condición humana, transformada en humana condición.

La revelación de la condición humana, cuyo conocimiento, las ciencias sociales han extraviado en su permanente proceso fragmentario de sus estudios, viene dándose en la poesía de todos los lugares y todos los tiempos, porque un poema revela la condición humana y al revelarla, la transmuta en presencia de la humana condición.

A diferencia de las sagradas escrituras, la escritura poética es la revelación de sí mismo que el hombre se hace a sí mismo. De esta circunstancia procede que la poesía moderna sea también teoría de la poesía. Movido por la necesidad de fundar su actividad en principios que la filosofía le rehúsa y la teología sólo le concede en parte, el poeta se desdobra en crítico (Paz, 1973: 233-234).

Pero la marginación actual del poeta y la insignificancia del valor de un poema en la sociedad actual, hacen cada vez más improbable la posibilidad de revelar la humana condición. “De ahí también que los poetas no vivan, por primera vez en la historia, de su trabajo. Su labor no vale nada y este no valer nada se traduce precisamente en un no ganar nada” (Paz, 1973: 232-233).

Por otro lado, es posible hallar elementos comunes entre experiencia poética,

Inter-Legere - Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Natal-RN, n.16, jan./jun. de 2015. p. 93-124 ISSN 1982-1662

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

la magia y la religión, porque el factor común es la relación con lo sagrado. El sacerdote se postra ante Dios, el mago convoca a las fuerzas naturales y el poeta como el místico se abisma frente a lo desconocido. Pero, lo importante para el proyecto poético de Octavio Paz es comprender sus diferencias con la finalidad de demarcar el lugar específico de la poesía frente a las otras experiencias humanas.

El poeta era mago y sacerdote y su palabra era divina. Esa unidad se rompió hace milenios –precisamente en el momento en que la división del trabajo creó una clerecía y nacieron las primeras teocracias– pero la escisión entre poesía y sociedad nunca fue total. El gran divorcio comienza en el siglo XVIII y coincide con el derrumbe de las creencias que fueron el sustento de nuestra civilización. Nada ha sustituido al cristianismo y desde hace siglos vivimos en una suerte de interregno espiritual (Paz, 1973a: 100-101).

Esta es la razón, afirma, que explica por qué para la sociedad moderna la poesía parece tener en el fondo una naturaleza sacrílega, dado que a pesar de su marginalidad o tal vez gracias a ella, la poesía sigue siendo hasta el presente éxtasis, amor dichoso, juego y blasfemia. Y por sobre todas las cosas dice Octavio Paz, porque el poeta pretende participar en la manifestación del absoluto, como el místico y a su vez, tiende a expresarse de forma semejante a la liturgia y a la fiesta religiosa.

En la comunión el poeta descubre la fuerza secreta del mundo, esa fuerza que la religión interna canalizar y utilizar, a través de la burocracia eclesiástica. Y el poeta no sólo la descubre y se hunde en ella: la muestra en toda su aterradora y violenta desnudez al resto de los hombres, latiendo en su palabra, viva en ese extraño mecanismo de encantamiento que es el poema (Paz, 1973a: 100).

Aquí, surge un aspecto que es nítidamente diferenciador para el poeta mexicano, que consiste en el hecho que la comunicación de la experiencia con el absoluto se da a través de dos vías distintas y con fines irreconciliables. El otro aspecto no menos diferenciador, es que mientras que la religión en las sociedades

del presente, es siempre social porque pretende tornar sagrado el lazo social convirtiéndolo en iglesia, con la finalidad de salvar al hombre; en cambio, en la poesía la relación con lo absoluto es individual, marginal y muchas veces enfrentada a la sociedad. Además, el poeta no pretende salvar a nadie, sino dar un testimonio terrenal de una experiencia de otredad.

Frente a la religión, que sólo existe si se socializa en una iglesia, en una comunidad de fieles, la poesía se manifiesta sólo si se individualiza, si se encarna en un poeta. Su relación con lo absoluto es privada y personal. Religión y poesía tienden a la comunión; las dos parten de la soledad e intentan, mediante el alimento de lo sagrado, romper la soledad y devolver al hombre su inocencia. [...] La poesía siempre es disidente. No necesita de la teología ni de la clerecía. No quiere salvar al hombre, ni construir la ciudad de Dios: pretende darnos el testimonio terrenal de una experiencia (Paz, 1973a: 98).

¿Cuál es, entonces, en este caso, la diferencia entre la experiencia sagrada y la experiencia poética? Si bien, dice Paz, la poesía igual que la religión parte de la situación original del ser humano: el estar ahí, la intemperie, etc., la poesía no es una interpretación de la existencia humana, ni siquiera en su sentido más extremo como el hecho de sentirse precario, finito o en un abismo. La poesía no expresa ni realiza juicios, sino que a través de la inspiración es generadora de imágenes y ritmos que revelan en forma patente aquella experiencia originaria.

En suma, la experiencia religiosa y la poética tienen un origen común: sus expresiones históricas –poemas, mitos, oraciones, exorcismos, himnos, representaciones teatrales, ritos, etc.– son a veces indistinguibles; las dos, en fin, son experiencias de nuestra “otredad constitutiva”. Pero la religión interpreta, canaliza y sistematiza dentro de una teología la inspiración, al mismo tiempo que las iglesias confiscan sus productos. La poesía nos abre la posibilidad de ser que entraña todo nacer; recrea al hombre y lo hace asumir su condición verdadera, que no es la disyuntiva: vida o muerte, sino una totalidad: vida y muerte en un sólo instante de incandescencia (Paz, 1973: 155-156).

Si la experiencia poética es una revelación de nuestra condición original, ésta es revelación de un ser en permanente trascendencia, porque como señala el poeta, se vive en permanente transición y eso exige trascenderse de manera continua, pero ello no conduce necesariamente a una ética consistente en prepararse para morir, como postulan algunas filosofías, porque esta es sólo una de las posibilidades, en este caso, muy ajena a la experiencia de la poesía, porque la poesía, como el amor, es creación de ser y como tal de pura posibilidad. Por ello, el ser humano se encuentra siempre creándose a sí mismo, dado que en el poema, mediante la imagen y el ritmo, se posibilitan la revelación y la transformación humana.

DIFERENCIAS ENTRE LA EXPERIENCIA POÉTICA Y LA FILOSÓFICA

El otro aspecto central para comprender la idea de poética en Octavio Paz (1973) es la diferencia entre la experiencia poética y la filosófica, tema conflictivo que ya para el propio Platón venía de antigua data y es patente en la condena del filósofo del delirio poético a partir de su nostalgia egipcia. El conflicto no es una cuestión estética como se suele tratar modernamente o un problema episódico, reservado a los estudiosos de la historia de la filosofía o de las letras en general. Lo que la poesía expresa, la otredad de la humana condición, patente en los mitos y la tragedia para Platón debe someterse al control del filósofo por lo tanto es una cuestión política.

Como en el siglo XX la expresión artística debía estar controlada ideológicamente por los comisarios del régimen (incluso como en algunos casos, por artistas “comprometidos”). Pero para Octavio Paz como para la tradición poética, la *poiesis* no necesita someterse a la soberanía del *logos*, ni necesita para su comprensión una “explicación” hermenéutica o filosófica, porque es una experiencia entre singularidades. Para Platón este es el problema central de la educación y por ello, para preservar el tejido político de la sociedad, la *poiesis* y la

propia inspiración poética, deberá ser sujeta por la política mediante el manto metafísico del rey filósofo. Dice Platón (2008): “[...] Estarían locos, si dejaran a los hijos de las dulces Musas arengar con su bella voz la multitud del pueblo”.

Por el contrario, sólo la comprensión y no la exclusión, de la compleja revelación de la humana condición podría permitir una mejor y más humana construcción política de un tejido social alternativo al frío racionalismo de los tecnócratas del logos. En el devenir de occidente, este conflicto se expresará de distintas maneras, en la modernidad aparecerá como el conflicto entre la razón y la imaginación (otra versión del problema de la inspiración) y por otro lado, a través del problema de la mística. Porque aquello que une al místico con el poeta es la experiencia del éxtasis y con ello, aparece el problema platónico del “fuera de sí”, donde emerge la otra voz².

Dos aspectos se cruzan aquí y que por razones de espacio sólo se mencionan: el problema de la mimesis en relación con la dupla imitación/creación en el ámbito de las poéticas (un tema tan arduo para Kant y central en el Romanticismo y el Surrealismo). Y el problema central de la filosofía de cómo interpretar la compleja relación explícita desde los textos *Metafísica* y *De anima* de Aristóteles, entre *phantasia* en su doble significado y operatividad, el *nous* y el *noein*.

Para Platón el poeta es un poseído. Su delirio y entusiasmo son los signos de la posesión demoníaca. En el Ion, Sócrates define al poeta como “un ser alado, ligero y sagrado, incapaz de producir mientras el entusiasmo no lo arrastra y lo hace salir de sí mismo [...]”

² Ello se relaciona también con el problema actual de lo emocional en contraste con lo racional. Todo arte emociona, es decir mueve a estar fuera de sí, produce éxtasis, una exterioridad del alma que no se adensa sino que se amorfa con lo poético (alma entendida como psique, esto es principio interno de movimiento y centro oscuro de pulsión y contrapulsión, de expresión e impresión). También, emoción significa aquello a través de lo cual entramos en relación con esa parte de cada uno de nosotros que es preindividual. Emocionarse desde esta perspectiva, significa sentir lo impersonal que habita en nosotros, ese ámbito que suele denominarse lo espiritual, esa región del ser humano que no ha sido individuada y a su vez, evita la clausura solipsista. Por ello, para Octavio Paz el arte es revelación.

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

No son los poetas quienes dicen cosas tan maravillosas, sino que son los órganos de la divinidad que nos hablan por su boca". Aristóteles, por su parte, concibe la creación poética como imitación de la naturaleza. Sólo que, según se ha visto, no se puede entender con toda claridad qué significa esta imitación y se olvida que para Aristóteles la naturaleza es un todo animado, un organismo y un modelo viviente. En su Introducción a la Poética de Aristóteles, subraya García Bacca con pertinencia que la concepción aristotélica de la naturaleza está animada por un hilezoísmo más o menos oculto (Paz, 1973: 160).

En el mundo moderno la naturaleza animada se transforma en una geométrica y mecánica actividad. Su dinámica racionalizable, transforma en fantasmas y supersticiones su potencialidad viviente y animada, otrora rica en fuerzas divinas y en oscuros designios. Pero a pesar de semejante transformación del contexto natural, el misterio de la inspiración permanece en el mundo moderno con todas sus cualidades antiguas aunque ahora, transformado en un problema que debe explicarse neurológicamente, porque su presencia misteriosa es perturbadora e incoherente con la idea racional de realidad exterior.

La "voz ajena", la "voluntad extraña", sigue siendo un hecho que nos desafía. Así, entre nuestra idea de la inspiración y nuestra idea del mundo se alza un muro. La inspiración se nos ha vuelto un problema. Su existencia niega nuestras creencias intelectuales más arraigadas [...] Una manera de resolver los problemas consiste en negarlos. Si la inspiración es un hecho incompatible con nuestra idea del mundo, nada más fácil que negar su existencia [...] Nadie habla por boca del poeta, excepto su propia conciencia; el verdadero poeta no oye otra voz, ni escribe al dictado: es un hombre despierto y dueño de si mismo. La imposibilidad de encontrar una respuesta que explicase de veras la creación poética se transforma insensiblemente en una condenación de orden moral y estético, porque su verdadero nombre era pereza, descuido, amor por la improvisación, facilidad. Delirio e inspiración se transformaron en sinónimos de locura y enfermedad (Paz, 1973: 161-162).

Pero a pesar de la crisis de la racionalidad, de las permanentes desgarraduras profundas y sobresaltos del orden racional, la "otra vez" de Occidente sigue estando en una gran parte de sus dimensiones oculta o al menos, expresada en la

clandestinidad por no pertenecer ni al “ser”, ni al “no ser”.

No es difícil advertir las consecuencias ontológicas (en especial sobre la idea de inspiración y creación), epistemológicas (la poética con el ritmo y la imagen como un saber con su propia verdad y sus relaciones diferenciales con los otros campos del conocimiento) y políticas (la experiencia y la visión de los poetas frente a situación social del mundo contemporáneo y los fracasos revolucionarios del siglo XX), en la propuesta poética de Octavio Paz. Antonio Machado lo anunció con su claridad meridiana:

Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en “La esencial Heterogeneidad del ser”, como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno (Machado, 1971: 50).

EL CONFLICTO ENTRE LA POESÍA Y LA FILOSOFÍA

En la antigua Grecia, la poesía, en su proceso de deslinde de aquella unidad o amalgama entre rito, ritmo y canto, que caracterizaba al espacio sagrado se entrecruzó como discurso revelador de la humana condición, con la filosofía como nuevo discurso sobre el ser. La filosofía por sus propias características ha sido quien inaugura, al preguntarse por su singularidad, el proceso de interrogación y demarcación sistemática entre los géneros artísticos que emergían de aquella unidad. De este proceso frecuentemente enunciado como el conflicto entre la poesía y la filosofía, sobre todo a partir de Platón, se desenvuelve una larga trayectoria cuyas vicisitudes y diferencias acompañarán la travesía constitutiva de la cultura occidental, que tampoco es ajena al conflicto entre retórica y filosofía, en el contexto de la creación de la democracia.

La mayoría de las veces, en este conflicto, ha sido la poesía la que ha tenido que optar entre un protagonismo “ornamental”, como discurso de las apariencias, y un discurso que por su “loca” originalidad le corresponde el sendero del exilio, el extravío o incluso un espacio al margen de la ley.

Es en Platón donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor, entre las dos formas de la palabra, resulta triunfalmente para el logos del pensamiento filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar “la condenación de la poesía”; inaugurándose en el mundo de occidente, la vida azarosa y como al margen de la ley, de la poesía, su caminar por estrechos senderos, su andar errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición. Desde que el pensamiento (racionalismo) consumó su “toma del poder”, la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes; terriblemente indiscreta y en rebeldía. Porque los filósofos no han gobernado aún ninguna república, la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento, y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o ha sufrido su fascinación, o se ha alzado en rebeldía (Zambrano, 2001: 13-14).

En el conflicto medieval entre la filosofía y la teología, la poesía se ubicó, ya sea como ornamento del discurso teológico, ya sea como expresión de la experiencia religiosa o en los inicios del renacimiento, como bello discurso de las apariencias que la filosofía debía explicar y generalmente descalificar. El mismo destino sufre la poesía frente al positivismo y el cientificismo de todo el siglo XIX y principios del XX, hasta que en el ocaso de la modernidad, la filosofía es empujada a ese mismo destino, pero ahora impuesto por el éxito del progreso racional y la claridad (entiéndase como tal: sin metáforas) del discurso científico.

Es en este contexto, cuya configuración abarca casi dos siglos, que va gestándose una poética “pensante”, que más tarde se identificará como la “edad de los poetas”, trastocando el antiguo estatus entre la filosofía y la poesía. Poco importa aquí el debate existente en la actualidad, entre algunos estudiosos sobre qué poetas conformarían esta determinación, lo que realmente interesa es saber

qué significa este fenómeno, para profundizar en el tema que nos compete³.

Sin duda alguna el protagonista que sintetiza y replantea el nuevo estatus de la relación entre poesía y filosofía, en el siglo XX es Martín Heidegger. El filósofo alemán reinterpreta el devenir de la filosofía – en occidente – como el fin de la metafísica, mediante un severo diagnóstico sobre su estatus presente y a partir de ello, reposiciona a la poesía en el lugar opuesto al que la había ubicado Platón. Alain Badiou resume la visión de Heidegger de la siguiente manera:

Dado que la filosofía está acabada, nos queda tan sólo re pronunciar la pregunta de la que los poetas tienen la custodia, y captar cómo ha resonado en todo el transcurso de la historia de la filosofía desde sus orígenes griegos. El pensamiento está hoy bajo condición de los poetas. Bajo esta condición, retorna a la interpretación de los orígenes de la filosofía, a los primeros gestos de la metafísica. Va a buscar la clave de su propio destino, las claves de su propia conclusión efectiva, en el primer paso del olvido. Este primer paso del olvido es Platón (Badiou, 1990: 32).

En síntesis, la poesía y sus poéticas hacen el relevo de la filosofía. En este sentido, cabe preguntarse si este nuevo reposicionamiento de la poesía frente a la filosofía a partir de Heidegger, es original con respecto a los anteriores lugares que la poesía ocupó en relación con la filosofía, y por sobre todas las cosas, si corresponde a la experiencia poética tal como se viene analizando en este texto.

Heidegger en primer lugar, de alguna manera retira a la poesía y a las poéticas del marco que Aristóteles y sus continuadores le asignaron desde una perspectiva regional de la filosofía vista en su conjunto. Pero también, es preciso

³ “Edad de los poetas” es una expresión de Alain Badiou (1990), que hace referencia a los actores, en este caso poetas, que en un determinado espacio y tiempo según Heidegger, relevaban a la filosofía en la función de elucidar y pensar los problemas y desafíos del contexto, y que tradicionalmente, se hacía cargo la filosofía. Para Badiou los actores de esta configuración son: Hölderlin, Rilke Mallarmé, Rimbaud; Trakl, Pessoa, Mandelstam y Celan (Badiou, 1990: 51). Para un análisis crítico de esta tesis y en especial sobre la arbitrariedad de los miembros de la lista, consultar Lacoue-Labarthe (2007: 31 y ss.). Para una visión general del problema consultar Vattimo (1993: 47 y ss.).

aclarar que la disposición de subsidiaridad del discurso poético determinada por Aristóteles, no es la única alternativa que el mundo griego produjo. En el poema filosófico de Parménides, se encuentra una primera distinción entre la validez de los enunciados poéticos frente a la inauguración de un nuevo discurso sobre la verdad, que más tarde se denominará filosofía.

La otra disposición es la de Platón, quién considerará el vínculo de la poesía con la filosofía, primero como problemático y más tarde, como opuesto al discurso de la filosofía por tratarse de simulacros, que no sólo copian o imitan una realidad aparente, sino que también desvían al pensamiento de la contemplación de las ideas. En Platón el poema aleja de la verdad en forma diametralmente opuesta al matema que aproxima a ella. Por último, es preciso agregar que en Aristóteles el poema y lo poético cobran un carácter de “objetos”, al tomarlos y definirlos como una región de estudio que más tarde, será el campo de la poética.

Conforme a estos antecedentes, Heidegger busca el lugar autónomo del poema y su total desvinculación con la filosofía, entendida como metafísica y lugar del cumplimiento de la ratio occidental. La originalidad de Heidegger, radica en situarse por detrás de la solución platónica mediante una nueva interpretación ontológica y poética de la verdad y al mismo tiempo, comprometiéndola con la carga y la responsabilidad de pensar originalmente el presente, frente al agotamiento de la filosofía. Por lo tanto, Heidegger libera al poema de la filosofía, pero al mismo tiempo, subsume el auténtico pensar al poema, en un proceso en el que las poesías y las poéticas relevan a la metafísica y en un contexto donde la única salida es la espera del retorno a lo sagrado.

El problema de la solución propuesta por Heidegger para la poesía en relación al destino de la metafísica radica en que por un lado, la “otra voz” de la experiencia poética queda subrepticamente reducida a una posible experiencia religiosa y ya se vio al respecto, la diferencia que señala Octavio Paz entre esta y la experiencia religiosa, y por el otro lado, a la filosofía le queda, como único derrotero, transformarse en hermenéutica. Sin embargo, la ruina del mundo moderno

anunciada y analizada por el arte del siglo XX y señalada como fin de la modernidad por Octavio Paz, requiere una posición original que se expresa en la verdad singular de la poesía y el arte que está naciendo.

Pero por otro lado, también y en forma separada por las características que le son propias analizadas más arriba, requiere de una elucidación por parte del discurso filosófico, el cual hoy se halla en la recuperación de un nuevo vigor reflexivo, con la finalidad de comprender los desafíos políticos y al mismo tiempo, instalarse en el espacio de creación de nuevas verdades y mundos alternativos al presente.

LA COMPLEJA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA Y REVOLUCIÓN (POLÍTICA) COMO REVELACIÓN DE LA HUMANA CONDICIÓN

Pero tal vez sea a partir del Romanticismo donde la relación entre religión, poesía, política y filosofía cobra una envergadura e incandescencia inédita con relación al problema de la “otra voz” que se prolongará hasta el presente.

La mayoría de los escritores del Romanticismo fueron religiosos, no por algo heredaron a Rousseau y al deísmo del siglo XVIII. El problema es saber qué tipo de religión es esta, porque permitirá comprender muchas de sus actitudes, expresiones artísticas y legados al devenir de la poesía del siglo XX.

El poeta mexicano sugiere que para empezar esta indagación no hay que olvidar que el romanticismo nació en Inglaterra y Alemania, y esto implica una dependencia espiritual con el protestantismo. Este dato histórico permite asociar dos rupturas, la primera con el imaginario de Roma que es estética y lingüística. La segunda es la ruptura del propio protestantismo con el catolicismo, pero ambas también condujeron a los poetas románticos a romper su vínculo con el protestantismo de sus orígenes. Muchos de los poetas románticos alemanes se convirtieron al catolicismo, pero el asunto central no pasa por una competencia de

conversiones religiosas, sino por la constatación de una reacción compleja y original al contexto histórico en el que viven.

Lo mismo puede decirse de la relación entre estos y la revolución francesa, ambas reacciones estaban intrincadas en un original y complejo imaginario. La religión de los escritores románticos es parte de una reacción al racionalismo y al mecanicismo que acompañaban e investían la sensibilidades y la corrupción de los príncipes y de los preladados asociados al régimen de gobierno existente. Es también, una reacción frente a la miseria de la condición humana del siglo XVIII, que condujo primero, al fervor por la revolución y segundo, a un desencanto sobre la misma. Un proceso crítico, creativo y no menos imprevisible que las experiencias de la vida de la mayoría de sus protagonistas.

Aquellas experiencias humanas volcadas en una hoja de papel, configuraron una de las expresiones poéticas más originales de la humana condición y que hoy son parte del repertorio imaginario de la reinención de la humanidad que, en cada poema, sobrevive ajeno -por fortuna- al museo petrificado del legado del arte moderno.

En la configuración imaginaria del Romanticismo, asociada al contexto social existente en Inglaterra y Alemania, la emergencia de la revolución francesa generó una gran expectativa, que luego se transformó en hostilidad y desencanto, con el advenimiento del terror revolucionario y el cesarismo napoleónico. Esta oscilación entre entusiasmo y desencanto, confundió a unos y generó contradicciones en otros, muchos poetas comenzaron siendo revolucionarios (Blake se paseaba por las calles con el sombrero rojo de los revolucionarios), y terminaron contrarrevolucionarios y restauradores.

Novalis, por ejemplo, en su proyecto de reforma histórica de Alemania, propone la creación de una nueva Europa, basada en una alianza entre el catolicismo y espíritu germánico, con la finalidad de retornar a una Edad Media perdida. Novalis y los discursos de Saint Just, presagian según Octavio Paz, las

futuras y feroces actitudes ideológicas que azotaron el siglo XX. Porque la alianza entre los revolucionarios “puros” y el miedo a la reacción, generalmente aparecen aliados y casi siempre terminan ensangrentados.

Antoine de Saint Just es el ejemplo más adecuado para testimoniar hasta el cruel delirio, la ambigüedades entre el Romanticismo y la revolución, el poeta, que el diez Termidor (según el calendario de la revolución), caía guillotinado junto a Robespierre, en los comienzos de la revolución, afirmaba que su camino revolucionario estaría seguido por corazones y no por verdugos, un camino sin armas ni defensas. Sin embargo, unos años después, en 1792, pide la cabeza del rey, en 1793 miembro junto a Robespierre del Comité de Salud Pública, pide la cabeza de los girondinos, en 1794 solicita la de los hebertistas, el exterminio de la nobleza y el de todos los sospechosos. Al final, en ese mismo año, hace rodar la cabeza de Danton.

Es preciso recordar que en el vertiginoso proceso de la revolución hubo acontecimientos fundamentales para comprender las oscilaciones, ambigüedades y crueldades mencionadas. En julio de 1789 cae la Bastilla y provoca una reacción en cadena de los movimientos juveniles, y además propaga las ideas de la revolución, pero también son jóvenes los que conforman las reacciones y los generales de Napoleón⁴.

En 1790 comienzan los disturbios contrarrevolucionarios y el Papa condena la Constitución Civil del Clero (en 1773 Francia ya en guerra con otras naciones, declara la guerra a Inglaterra y a Holanda. Se crea el Tribunal revolucionario y se agudizan las intrigas y traiciones en el campo revolucionario). En 1804 Napoleón es coronado emperador y cuatro años más tarde, inicia su decadencia y se da posteriormente, su caída. Entre 1849 y 1851 se afirma la contrarrevolución. Todo

⁴ Los protagonistas centrales de la revolución son jóvenes entre veinte y treinta años aproximadamente, Antoine de Saint Just tiene veintidós años en 1779, Robespierre nace en 1758, Danton en 1759, Desmoulins en 1760. Pero también Napoleón era muy joven, nace en agosto de 1769.

ello, presagia los horrores y errores del siglo XX y parece que también los del siglo XXI, por lo que se ve puede ver y experimentar en sus comienzos.

El vínculo entre la crisis de la religión y el posterior desencanto sobre la revolución confluyen en la modernidad, que Octavio Paz lo sintetiza de este modo:

Le pedimos a la revolución lo que los antiguos pedían a las religiones: salvación, paraíso. Nuestra época despobló el cielo de dioses y ángeles pero heredó del cristianismo la antigua promesa de cambiar al hombre. Desde el siglo XVIII se pensó que ese cambio consistiría en una tarea sobrehumana aunque no sobrenatural: la transformación revolucionaria de la sociedad. Esa transformación haría otros a los hombres, como la antigua gracia. El fracaso de las revoluciones del siglo XX ha sido inmenso y está a la vista (Paz, 1983: 27-28).

Asimismo, es preciso recordar que Inglaterra es la patria del Romanticismo europeo como lo es también de la Revolución Industrial. En ella, las dos ideas de nación, la agrícola y feudal y la moderna e industrial, chocan entre sí con una dureza y violencia tales que en muchos espíritus sensibles se originan a la par el temor y la esperanza. Hacia 1790 el viento revolucionario invade Inglaterra, sacude a su juventud y con ella a los artistas, poetas, pintores, naturalistas y sobre todo, a los predicadores de aquellas iglesias y comunidades que habían sido relegados, luego del fracaso de la Revolución Inglesa. Paulatinamente, el miedo de los sectores dirigentes, temerosos de que la Revolución Francesa salte hasta las islas británicas, se hace notar y adquiere un gran protagonismo en la última década del XVIII.

Las insurrecciones y los motines estudiantiles no eran infrecuentes en los *colleges* ingleses, durante los primeros años de la revolución. En Winchester, en 1793, se adueñan los alumnos de su *college* durante dos días. Predicadores reformistas, revolucionarios, poetas e individuos solitarios ven a la Iglesia, al Estado y a la clase dirigente como la máscara de un orden, que en realidad encubre el desorden y la anarquía y la degradación del hombre producido por un ateísmo

enmascarado de piedad religiosa. Pero sobre todas las cosas, observan y los poetas lo testimonian, la explotación desconsiderada de una población de niños, mujeres y hombres empobrecidos que habían sido expulsados del campo y empujados al “molino demoníaco” de las fábricas donde la explotación se disimulaba con “piadosas frases”.

En el último tercio del siglo XVIII, el desarrollo de la Revolución Industrial en Inglaterra se consolida con violencia y rapidez tales que a todos sorprende dejándolos social, cultural y políticamente desprevenidos. Un proceso que en Francia se inicia hacia 1832, en territorio alemán entre 1848 y 1880, y en Rusia entre 1862 y 1914. Vastas zonas rurales se transforman en vertederos que acumulan los residuos de la industria del carbón y del hierro, mientras que el cielo se oscurece con el humo y el hollín, y los gases del coke mal quemado nublan el paisaje. Las ciudades se asemejan a grandes campos de trabajo, son incómodas, sucias, malsanas y muy feas.

La fealdad del siglo XIX se hace notar en Inglaterra desde mediados del XVIII, a través de una industria que se equipa aceleradamente. Al respecto afirma Harold Bloom (1999: 11):

[...] la era romántica vio el final de una Inglaterra antigua y pastoril y el comienzo de la Inglaterra que tal vez agoniza en este momento. Cuando nació Blake en 1757, e incluso hasta 1770, cuando nació Wordsworth, Inglaterra era todavía una sociedad fundamentalmente agrícola. Cuando Blake murió, en 1827, Inglaterra era ya una nación resueltamente industrial [...].

El Romanticismo europeo surge en Inglaterra en relación estrecha y al mismo tiempo, como crítica a la Revolución Industrial y la desolación del nuevo contexto urbano. En este clima donde una generación entera de jóvenes sin destino ni retorno, se abrazan por igual a sueños y esperanzas revolucionarias, se destacan cuatro personajes de profundo impacto en el círculo de los poetas ingleses. El joven poeta Thomas Chatterton (1752-1770), el ingeniero y místico Emmanuel

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

Swedenborg (1688-1772), el predicador John Wesley (1703-1791) y el revolucionario Thomas Paine (1737-1809)⁵.

A pesar de sus diferencias específicas, en el espacio cultural alemán que en pleno desarrollo de la cultura protestante se extiende hasta Riga, San Petersburgo, Copenhague, Estrasburgo y hasta Basilea y Zurich, aparecen algunas similitudes. Mientras los burgueses y patricios suizos se interesan en este confiado y satisfecho siglo XVIII por la poesía, las antigüedades y el pasado alemán, otros miembros marginales de esa comunidad reunidos desde hace tiempo en círculos pietistas, iluminados y racionalistas, observan como se prepara el desencadenamiento de la tempestad alemana.

Alemania la nación retrasada, que luego llevará sus consecuencias hasta las tragedias mundiales del siglo XX, no es todavía arrastrada por la Revolución Industrial, pero existen una serie de grupos y sectores populares que desde un punto de vista material, espiritual y anímico, se sienten y se saben miserables. A partir de 1790 hay rebeliones de campesinos en Sajonia, Prusia y Silesia. La proliferación de los mendigos es cada vez mayor, estos no tienen nada que perder y en caso de invasión se sumarían gustosos a los revolucionarios franceses. En bandas, con sus mujeres y sus hijos, van por el país exigiendo a los campesinos dinero y harina o conformando grupos de ladrones para realizar desmanes de todo tipo.

En las ciudades, escritores, pastores, modestos artesanos, recién venidos expectantes y miserables, maestros de escuela, se hallan a la espera de un

⁵ Un ejemplo de ello es la vida de Thomas Paine (1737-1809), hijo de un campesino emigra a América, conformó luego en Londres el Círculo de Amigos de la Revolución Francesa. Su folleto "Common sense", publicado en Filadelfia en 1776, prepara el camino de la Declaración de la Independencia Americana. En 1787 regresa a Inglaterra. Es Paine un importante mediador entre la Revolución Americana, la Revolución francesa y la Revolución inglesa. Contra el texto sobre las "Consideraciones sobre la revolución francesa", de Edmund Burke, escribe en 1792 su "The Rights of Man" una exposición clásica de los principios de las revoluciones americana y francesa. Paine se ve obligado a huir de Londres y a refugiarse en París, siendo aquí elegido miembro de la Convención.

improbable puesto eclesiástico, dejan a sus familias en la miseria, mientras recorren distintos lugares difundiendo ideas revolucionarias. El historiador Friedrich Heer informa:

sobre la miseria de los profesores particulares, de los abogados pobres, de los médicos sin clientela de pago, de los escritores sin editores que les remuneren y sin lectores (según registros existentes, había en 1773 unos 3.000 escritores de lengua alemana, y en 1787, ¡6.000!) nos prueba la existencia en el país de un proletariado de la cultura (Heer, 1980: 91)⁶.

Por ejemplo, el hambre extremo en la familia del poeta Jean-Paul (Ritcher era su apellido), cuyos futuros escritos darán mucho que hablar, provoca el suicidio de su hermano Heinrich. Las esperanzas en la revolución son tan intensas como desconsolador el desencanto que ella producirá frente a las desmesuras de la guillotina y la amenaza napoleónica.

A partir de este contexto, no es posible comprender a Schiller, a Goethe, a Novalis, a Hölderlin ni a ambos Schlegel, como tampoco a los hombres que se agrupan en torno a Fichte y a Hülsen, si no se percibe este amplio trasfondo de reacción “patriótica”, “nacional”, “nacionalista-cristiana”, que provoca la Revolución Francesa, muy a pesar de las esperanzas de quienes en un principio vieron en ella una alternativa de superación de la miseria social. Algunos poetas como Novalis, transformaron el entusiasmo apasionado por la revolución en una nueva esperanza, ahora asociada a un renacer de la Edad Media cristiana, otros buscan continuar la revolución a nivel mundial, mediante la elaboración de una poesía que transforme la vida como antes lo hacía la religión. Los filósofos mientras tanto, preparan otra deidad: La diosa razón.

Nuevamente se asocian en una articulación inusitada poesía, revolución y

⁶ Tal vez, un destino parecido les espere al “cognitariado” de hoy, situado en medio de las transformaciones de los sistemas de producción con los nuevos soportes de la información y el conocimiento.

religión para revelar la complejidad de la humana condición. Al respecto Octavio Paz reflexiona retro-prospectivamente:

Hume anticipó lo que ocurriría cincuenta años después (durante el proceso de la Revolución Francesa), la razón adorada como una diosa y el ser supremo de los filósofos convertidos en Jehová de sectas pedantes y sanguinarias. La crítica de la religión desplazó al cristianismo y en su lugar los hombres se apresuraron a entronizar una nueva deidad: la política. El instinto religioso contó con la complicidad de los filósofos. Los filósofos substituyeron una creencia por otra: la religión revelada por la religión natural, la gracia por la razón. La filosofía profanó al cielo, pero consagró a la tierra; la consagración del tiempo histórico fue la consagración del cambio en su forma más intensa e inmediata: la acción política. La filosofía dejó de ser teoría y descendió entre los hombres. Su encarnación se llamó revolución. Si la historia humana es la historia de la desigualdad y la iniquidad, la redención de la historia, la eucaristía que la cambia en igualdad y libertad, es la revolución (Paz, 1974: 222).

El neobarroco característico de América es en el presente, en cuanto a la estrategia de su configuración imaginaria frente al contexto actual de la posmodernidad europea, uno de los herederos de todo esto. El “neobarroco” como afirma Néstor Perlongher, a diferencia del barroco que en el Siglo de Oro se apoyaba sobre un sólido suelo clásico, carece de un plano de sentido estable, donde implantar su imaginario porque su suelo es la dispersión, la inestabilidad, la catástrofe y la contrafuga de los estilos y procesos sociales contemporáneos. Se monta pues, en cualquier estilo: la perversión –diríase– puede florecer en cualquier canto de letra (Perlongher, 2008).

Si en la Edad Media, dice el Nobel mexicano, la poesía es la sirvienta de la religión, en la modernidad, y en especial para el romanticismo, la poesía rivaliza con ella, porque se considera la portadora de la verdadera religión, la cual se basa en el lenguaje creador, generador de las palabras y las escrituras sagradas. Para sostener esto Octavio Paz retoma a dos pilares del romanticismo, Jean-Jacques Rousseau y Johann Gottfried Herder (1744-1804), porque ambos señalan que el

lenguaje como entidad anterior a todas las escrituras sagradas, en sus inicios no responde a las necesidades materiales del hombre, sino a la emoción; es decir, al amor, al miedo y al asombro (incluido el horror y lo monstruoso), que son para estos dos pensadores, las causas del habla.

Como ya señalara Nietzsche, el principio metafórico es el fundamento del lenguaje y las primeras creencias de la humanidad son imágenes indistinguibles de la dinámica del canto poético. Por ello, el oficio del poeta consiste en sostener y perfeccionar la función cardinal de la poesía:

[...] mostrarnos el otro lado de las cosas, lo maravilloso cotidiano: no la irrealidad sino la prodigiosa realidad del mundo. Pero la religión y sus burocracias de sacerdotes y teólogos se apoderan de todas estas visiones, transforman las imaginaciones en creencias y las creencias en sistema [...] la poesía fue la verdadera religión y el verdadero saber. Las Biblias, los evangelios y los Coranes habían sido denunciados por los filósofos como compendios de patrañas y fantasías; sin embargo, todos reconocían, incluso los materialistas que esos cuentos poseían una verdad poética. En estas tentativas por encontrar un fundamento anterior a las religiones reveladas o naturales los poetas encontraron muchas veces aliados en los filósofos (Paz, 1974b: 79).

Estas palabras, de las que se hace eco el poeta mexicano, las podrían pronunciar Novalis, Fichte, Schelling, Hölderling, Schiller, etc., todos tenían en común la certeza de la necesidad de desarrollar un fuerte crítica a la religión vigente. Como ejemplo, se transcribe la cita que hace al respecto el historiador Friedrich Heer de Novalis, cuyo verdadero nombre era Georg Friedrich von Hardenberg (1772-1801):

El filisteo solo vive una vida cotidiana. El medio vital parece ser su único objetivo [...] El supremo grado de su existencia poética lo alcanza en un viaje, una boda, un bautizo en la Iglesia. En estos momentos realiza e, incluso colma, sus más ambiciosos deseos. Su así llamada religión sólo actúa a modo de opiado: estimulando, aturdiendo, calmando el dolor por medio de la debilidad. Sus oraciones matutinas y nocturnas son para ellos tan necesarias como

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

el desayuno y el almuerzo. No pueden ya prescindir de ellas. El filisteo elemental se imagina los goces celestiales bajo la forma de una fiesta religiosa, de una boda, de un viaje o de un baile. El más refinado convierte el cielo en un suntuoso templo con bella música, gran fastuosidad, y abundantes asientos destinados al pueblo en la parte baja y con capillas en planos superiores, reservadas a las personas distinguidas (Heer, 1980: 138).

Los poetas observan que la fidelidad religiosa ha quedado seducida y reducida por la pasión lógica, y la presencia real de Dios se disuelve en el análisis intelectual, engendrando conflictos insolubles donde se ha querido racionalmente resolverlos. Los teólogos fueron transformando el espíritu de la piedad cristiana en un espíritu de ortodoxia, donde la devoción auténtica se degrada hasta convertirse en una pasión geométrica, que se olvida de la inspiración que pretendía defender. La caridad desaparece al mismo tiempo que se afirma el espíritu de secta y de partido. Y justamente, la figura del teólogo, del filisteo y la del partido se repetirá en el marco del proceso revolucionario del siglo XVIII y más tarde del siglo XX, donde sucederá lo mismo con las revoluciones políticas y sus personajes equivalentes serán el ideólogo, el militante y el comisario ideológico, figura revolucionaria del inquisidor.

La intolerancia, las persecuciones, las guerras de religión, las matanzas van jalonando la historia de una religión que ha perdido la razón. Un espíritu equilibrado, que quiera por ejemplo, trazar el balance de las piadosas atrocidades cometidas en las islas británicas para la mayor gloria de Dios, desde los tiempos de Enrique VIII, no podrá dejar de preguntarse si el homo *religiosus* no representará quizá una perversión peligrosa de la condición humana.

La pasión religiosa desencadenó, en nombre del absoluto, la más irreductible de todas las locuras. El espíritu mecanicista que en este siglo XVIII terminará por extender su jurisdicción al conjunto del terreno humano, se propone reducir los fenómenos demoníacos que contiene la religión de la revelación, místicos incluidos, a una inteligibilidad positiva que tratará de precaverse de estas perversiones con la configuración de un nuevo campo de investigación y conocimiento, la psicopatología de la religión.

Inter-Legere - Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Natal-RN, n.16, jan./jun. de 2015. p. 93-124 ISSN 1982-1662

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

Muchos ilustrados recuerdan la historia de Pan, que asustaba a sus adversarios por medio de clamores ampliados y repetidos por el eco de las rocas y de las cavernas. De ahí el carácter de “pánico” de las emociones suscitadas en una muchedumbre, con el apoyo de la simpatía. El furor popular puede ser llamado pánico, cuando la rabia de la gente los pone fuera de sí mismos, especialmente si se mezcla en ello la religión. El furor salta de rostro en rostro y la enfermedad se transmite por simple contagio repentino. Como ya señalara Platón, para justificar la expulsión de los poetas.

Hay muchos tipos de pánico en la humanidad, aparte de los que tienen su raíz en el miedo. Y de esta forma, la religión es también pánico, cuando se desencadena un entusiasmo de cualquier naturaleza que sea, como sucede con frecuencia en ciertas ocasiones deprimentes, como las calamidades públicas, las perturbaciones meteorológicas o dietéticas, o en los casos de cataclismos naturales: tempestades, terremotos u otros prodigios sorprendentes (recuérdese la peste bubónica y al terremoto de Lisboa). Tal vez por ello, el tema de la multitud y de los movimientos sociales del presente, vuelven a ser un tema central en las ciencias sociales.

En el siglo y el país de la Revolución Industrial, Blake se adelanta a las críticas del siglo XX y profetiza los peligros del culto de la religión del progreso, llama a los telares industriales “fábricas satánicas” y al trabajo de los obreros “muerte eterna”. Por todo ello, para el poeta mexicano, Blake “es nuestro contemporáneo” (Paz, 1974a: 83). Para Blake el oficio del poeta consistirá en restablecer la palabra original, desviada por los filósofos y sacerdotes. Porque según él, la razón crea cárceles más oscuras que la teología. Para el poeta inglés, el enemigo del hombre se llama Urizel, el dios de los sistemas, el prisionero de sí mismo, es decir la razón. Para Blake la verdad no procede de la razón sino de la imaginación. Por ello dice Octavio Paz que la verdadera historia del hombre es la de sus imágenes: la mitología (Paz, 1973: 237-238).

No menos contundente será el célebre Sueño de Jean-Paul Ritchen,

considerado un texto capital si se quiere comprender exhaustivamente el tema de la “muerte de dios” que no es originalmente un tema filosófico, sino romántico y religioso, por ser simultáneamente, religioso y blasfemo. En este texto no será ni un filósofo ni un poeta el que afirmará que Dios no existe, sino que Cristo mismo lo anunciará, dentro de una iglesia situada en medio de un cementerio inmenso. Y transcribe a continuación, la parte del sueño, quizá más conmovedora que se puede haber escrito en ese contexto:

En medio del clamor de la multitud de las sombras, Cristo desciende y dice: “He recorrido los mundos, subí hasta los soles y no encontré a Dios alguno; bajé hasta los últimos límites del universo, miré al abismo y grité: Padre ¿dónde estás? Pero no escuché sino la lluvia que caía en el precipicio y la eterna tempestad que ningún orden rige [...] La eternidad reposada sobre el caos, la roía y, al roerlo, se devoraba lentamente ella misma”. Los niños muertos se acercan a Cristo y le preguntan: “Jesús ¿no tenemos padre?” Y él responde: “todos somos huérfanos” (Paz, 1974b: 73-74).

Jean-Paul se adelanta a la cosmología del presente, porque no solo anuncia la muerte de Dios, tema futuro de Nietzsche y sus seguidores, sino que también se manifiesta, como puede verse en la cita, contra la idea ilustrada de un orden racional del universo, cuyas leyes son las mismas que las del entendimiento ilustrado, pero huérfano de todo consentimiento. Por otro lado, el universo para Blake, adelantándose a las complejas cosmologías del siglo XX, no es un mecanismo, sino una inmensidad informe, agitada por movimientos erráticos y por la contingencia.

En síntesis, para Octavio Paz (1973, 241) “la poesía moderna se presenta como una empresa autónoma y a contracorriente del espíritu de época. Incapaz de pactar con el espíritu crítico de la modernidad, tampoco logra encontrar asidero en las Iglesias”.

La novedad del Romanticismo no radica tanto en la escritura en prosa para reflexionar sobre la poesía, ni el superficial debate sobre la diferencia entre prosa y

poesía, sino en que esas especulaciones desbordaban los límites autoimpuestos por las poéticas antiguas, proclamando que la poesía es también una manera de sentir y vivir, que como tal, mejor manifiesta las características específicas de la humana condición, diferenciándose del resto de los discursos académicos o estéticos. “El poema para los románticos no es solo un objeto verbal sino que es una profesión de fe y un acto” (Paz, 1973: 90). Por ello: “más que una estética fue una ética y aún, muchas veces, una religión y una política” (Paz, 1973: 241).

Para Harold Bloom (1999: 15): “[...] este movimiento interno (se refiere a la reacción de los intelectuales y escritores frente a la miseria creciente de la sociedad inglesa de la época), llevó a crear una nueva clase de poesía: creó la poesía moderna tal como la conocemos”. Era una manera de pensar, sentir, enamorarse, combatir y viajar. En síntesis, una manera de vivir y de morir en medio de la calamidad y la miseria social de la época.

Tal vez no sean distintas las circunstancias de la humana condición en el presente, porque las calamidades no han cesado; por el contrario, se han multiplicado e incluso se han confirmado aquellas presunciones sobre la posible autodestrucción técnica de la humanidad, hoy espectacularmente presentadas al público por el llamado Séptimo Arte, a través de numerosas sagas, que los poetas románticos también bosquejaron.

Duramos mientras duran nuestras creencias señalaba Cioran, en una especie de epitafio de la historia de la lucha entre las ideologías, las revoluciones y contra-revoluciones modernas.

¿Qué hacer cuando las creencias no duran y como hoy, vivimos entre sus ruinas? Quizás se debería volver a la fuente de la poesía, que es la imaginación, la risa anónima de las multitudes y la esperanza. Que el humor de Juan de Mairena la definía como “la espera del esperar”. No tengo dudas que en América (crisol de razas), hoy más que nunca es preciso esperar, imaginando e inventando mundos por venir, en el despliegue incierto de la humana condición de la era planetaria.

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

REFERENCIAS

ARENDT, Hannah. **La condición humana**. Buenos Aires: Paidós, 2007.

AXELOS, Kostas. **Introducción a un pensar futuro**. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

BADIOU, Alain. **Manifiesto por la filosofía**. Madrid: Cátedra, 1990.

BADIOU, Alain. **El siglo**. Buenos Aires: Manantial, 2005.

BERNARD, C.; GRUZINSKI, S. **Historia del nuevo mundo**. México: FCE, 1999. Tomo II.

BLOOM, Harold. **La compañía Visionaria**. William Blake. Adriana Hidalgo. Buenos Aires, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. **La creación humana**. Buenos Aires: FCE, 1987.

ELIAS, Norbert. **Humana conditio**. Barcelona: Península, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Conferencias y artículos**. Traducción de E. Barjau. del Serbal. Barcelona, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Tiempo y ser**. Traducción de M. Garrido, JL. Molinuevo y F. Duque. Tecnos. Madrid, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Acerca del evento**. Traducción de D. Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2006a.

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN
Raúl D. Motta

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre el humanismo**. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2006b.

HEER, Friedrich. **Europa, madre de revoluciones**. Madrid: Alianza, 1980.
LACOUE-LABARTHE, Philippe. **Heidegger**. La política del poema. Madrid: Trotta, 2007.

MACHADO, Antonio. **Nuevas canciones y de un cancionero apócrifo**. Madrid: Castalia, 1971.

MORIN, Edgar. **Para salir del siglo XX**. Barcelona: Kairós, 1983.

MORIN, Edgar. **L'identité humaine: La méthode 5**. París: Seuil, 2001.

MUMFORD, Lewis. **Las transformaciones del hombre**. Buenos Aires: Sur, 1960.

PAZ, Octavio. **El Arco y la Lira**. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

PAZ, Octavio. **El ogro filantrópico**. México: FCE, 1974a.

PAZ, Octavio. **Los hijos del limo**. Barcelona: Seix Barral, 1974b.

PAZ, Octavio. **Tiempo nublado**. Buenos Aires: Sudamericana/Planeta, 1983.

PERLONGHER, Néstor. **Prosa plebeya: Ensayos 1980 - 1992**. Buenos Aires: Colihue, 2008.

PLATÓN. **Las Leyes**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

PLUTARCO. **Vidas paralelas**. Madrid: Letras Universales, 1999.

REVISTA INTER-LEGERE

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, POESÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN OCTAVIO PAZ: UNA APROXIMACIÓN TRANSDISCIPLINARIA A LA HUMANA CONDICIÓN

Raúl D. Motta

ROSNAY, Joël de. **El hombre simbiótico**. Madrid: Cátedra, 1996.

SERRES, Michel. **Hominescence**. Francia: Le Pommier, 2001.

SIMONDON, Gilbert. **La individuación**: Cactus. Buenos Aires: La cabra, 2009.

VATTIMO, Gianni. **Poesía y ontología**. Valencia: Universidad de Valencia, 1993.

ZAMBRANO, María. **Filosofía y poesía**. México: FCE, 2001.

Artigo recebido em: 04/05/2015.