

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ GUERRERO

Investigador-Biblioteca Haas

Universitat Pompeu Fabra

tavomg10@gmail.com

luisgustavo.melendez@upf.edu

EL DRAMA DE LA ANGUSTIA Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
EN LAS “VIGILIAS: DIARIO DE UN SOÑADOR” DE OCTAVIO PAZ
THE DRAMA OF ANGUISH AND RELIGIOUS EXPERIENCE
IN “VIGILIAS: DIARIO DE UN SOÑADOR” OF OCTAVIO PAZ

PALABRAS CLAVE:
angustia, religión,
poesía, soledad,
comunidad.

A pesar de que el temprano texto “Vigilias: Diario de un soñador” es una obra poco comentada entre los críticos de Octavio Paz, es necesario considerarle como un escrito imprescindible para entender el proceso de gestación de uno de los temas que ocupará el lugar central en la obra del poeta: la experiencia de soledad y el deseo de comunión. En este sentido “Vigilias: Diario de un soñador” se puede entender como una evidencia del itinerario personal que da cuenta de la angustiante búsqueda —que creemos podemos llamar religiosa— por parte del nobel mexicano.

KEYWORDS:
Anguish, Religion,
Poetry, Solitude,
Communion.

In spite of the early essay “Vigilias: Diario de un soñador” being an unusually commented work among Paz’s specialists, it is pertinent to consider it as an important text in order to understand the whole gestating process about one of the main topics in Paz’s work: the experience of solitude and the desire of communion. In this sense, “Diario de un soñador” could be understood as a personal process, in which Octavio Paz revealed his own religious search, sometimes as a vacuum experience, others, as plenty of anguish.

Introducción

El título bajo el cual se presenta este trabajo quiere expresar un intento de incardinación en un sitio poco habitual en la obra de Octavio Paz. Es evidente que la palabra ‘incursión’ es también un eco del título del tomo II de las *Obras completas* de Octavio Paz, *Excursiones e incursiones*; de ahí que la idea principal de este trabajo básicamente gire en torno al reto de aventurarse a explorar una zona poco abordada en la obra del poeta mexicano, y es que, las “Vigilias” apenas han sido comentadas *in extenso* entre los expertos y críticos literarios. Tal vez esto obedece a que la forma intimista, propia de las confesiones, fuera un estilo literario que el autor no continuó trabajando posteriormente, o bien, porque el resto de su obra llegó a opacar aquellas tempranas letras. Entre los breves análisis realizados por los críticos se encuentran los de Enrico Mario Santí con su alusión al trabajo del poeta en la introducción a *Primeras letras* (1990), obra donde se encuentran concentradas por vez primera los cuatro apartados que componen las “Vigilias”, así como el trabajo del investigador Anthony Stanton,¹ en su artículo *La prehistoria estética de Octavio Paz* (1991), publicado en la revista *Literatura Mexicana*.

Al adentrarnos en este temprano texto se pretende abordar la experiencia de la angustia a la que el poeta parece enfrentarse en aquellos años de juventud. Del mismo modo, dicho análisis intenta escudriñar entre los fragmentos del texto, el sentimiento religioso (*lato sensu*) que invade en sus “Vigilias” al autor, el cual se siente agobiado entre la nada que se asoma frente a él y la esperanza de otear otros horizontes posibles a través de un acto de comunión con “el otro”.

La experiencia de la angustia

El texto que aquí nos ocupa está compuesto de una serie de fragmentos realizados a modo de diario íntimo, y que posteriormente fueron publicados en cuatro entregas distintas durante un periodo de tiempo que abarca los años de 1938 a 1945.² Desde una perspectiva estético-literaria, las “Vi-

¹ El mismo A. Stanton señala en su artículo el trabajo de Müller-Bergh, en donde el autor elabora un estudio acerca de las “Vigilias” con el objeto de confrontarlo con la poesía que Paz escribió en la misma época. Al respecto véase Müller-Bergh.

² Tanto A. Stanton como Enrico M. Santí señalan el orden de publicación, pero únicamente el primero de ellos da cuenta de la referencia bibliográfica en donde fue publicado.

gillas” pueden ser consideradas como la antesala de la obra mayor de Octavio Paz.³ Con ecos de la escritura propia del espíritu del romanticismo se percibe su carácter intimista y su empeño por una búsqueda religiosa que conduce al autor entre los derroteros del yo interior, y una lucha constante por buscar la unión y armonía primigenia con el cosmos, unidad que se realiza al amparo de los amantes —imagen siempre latente a lo largo del texto—. Dicho carácter religioso no estriba sólo en las continuas alusiones a Dios dentro del texto de Octavio Paz, sino en el sentido romántico, a partir del cual, lo divino se refugia en los resquicios del mundo: escondido, pero no del todo ausente. Por ende, la religación o acto vinculante del hombre con la divinidad encuentra cobijo en la unidad entre el ser humano, la naturaleza y el cosmos en general.

Escrita durante los años de juventud del poeta, las ideas del *Diario de un soñador* dejan ver un espíritu arrebatado que busca comprender el mundo en el cual se encuentra inserto, al tiempo que el yo del poeta intenta comprenderse a sí mismo; conocer/comprender al joven que ronda apenas los veinte años y se inicia en la aventura del pensamiento; un conocer del hombre que incursiona en la vida de las letras hasta entender que las palabras hablan de la vida, más aún, la configuran, y tal vez, ellas mismas tienen una *dynamis* propia que nos impulsa a vivir plenamente. En este sentido, en el *Diario de un soñador* presenciamos un ejercicio reflexivo en el cual, al incursionar en los derroteros del lenguaje, el poeta se descifra a sí mismo (cfr. Santí). El poeta se desliza con cautela en medio de la oscuridad interior, reflejo en parte de la oscuridad en la que se encuentra inmerso en el mundo exterior. En un afán por plasmar con ahínco aquel estado anímico, el joven escritor intercala en sus reflexiones algunos de los versos de poemas como “Raíz del hombre”,⁴ lo cual evidencia un poco más el debate entre la sombra, la tiniebla y la luz en la que se desenvuelve

La primera entrega: “Vigilias. Fragmentos del diario de un soñador”, en la revista *Taller* núm. 1 en diciembre de 1938; al año siguiente, en 1939 se publica la segunda entrega: “Vigilias. Fragmentos del diario de un soñador”, en *Taller* núm. 7. La tercera publicación omite el subtítulo y se publica sólo bajo el nombre de “Vigilias”, pero esta vez en la revista *Tierra Nueva* núms. 7-8 (enero-abril) en el año 1941. Finalmente, en el año 1945 aparece la cuarta publicación titulada “Diario de un soñador. Vigilias”, esta vez, en la revista *El Hijo Pródigo* núm. 24. Al respecto, véase Stanton.

³ Al respecto, Stanton señala incluso que las *Vigilias* prefiguran lo que será el *Mono gramático* (1972), una de las grandes obras de Octavio Paz escrita durante la estancia del poeta en Cambridge, Inglaterra.

⁴ Los versos intercalados provienen, en general, del poema “Raíz del hombre” (en la versión de 1935). No obstante, aparecen también parte de sus *Sonetos*, así como una referencia a *Canción*, de Hernaldo del Castillo.

la trama del poeta.⁵ La referencia intertextual de “Raíz del hombre” deja entrever el contexto próximo del autor, el cual, en fecha cercana a la composición de las “Vigilias”, había sufrido la muerte trágica de su padre; no es vano entonces considerar que aquellas ruinas de luz y de sombras en la biografía del que escribe refieran —en parte— al silencio del Dios que se esconde en medio del colapso personal.

A lo largo de los fragmentos que componen las “Vigilias”, Octavio Paz esboza una búsqueda interior que deambula entre la noción cristiana del Dios vivo y la búsqueda de una divinidad cósmica; sin embargo, uno u otro, sea quien sea ese “dios sin nombre”, se trata de un *dios* ausente. Así lo confiesan estas letras de su diario: “las formas que hacen visible al dios extraño que alimenta la tierra, se me presentan nada más como formas solitarias, y mi alma no goza en ellas” (Paz 2004: 141).⁶ Esta cita da cuenta de una constante alusión dentro de las “Vigilias”: la identificación de lo divino en la naturaleza. A nuestro entender, las palabras del poeta evidencian lo que podemos llamar cierta crisis de fe, en la cual, la búsqueda emprendida no encuentra respuestas en el Dios del cristianismo. En medio de lo cotidiano, el poeta no encuentra gozo alguno: “la naturaleza, frente a mí, muda e indiferente” (2004: 141). La experiencia de la indiferencia se torna en la toma de conciencia de la soledad; sentirse solo e insatisfecho ante lo que se es y se vive. La insatisfacción personal alude también a cierta crítica social ante un mundo embrutecido por las apariencias, una ceguera espiritual (*lato sensu*) producida por los afanes de lo cotidiano, una obnubilación del juicio en donde se prefiere el ámbito de las apariencias, pálida sombra que no es la presencia de lo real. Así, bifurcado entre lo racional y lo poético, Octavio Paz parece criticar aquella carencia de sensibilidad que opta por lo inmediato y efímero, y es que —señala el poeta— “la verdad no es racional” (2004: 142). El poeta distingue entre la comprensión y el entendimiento: “el que entiende no comprende nunca” (2004: 142). Paz relaciona así el entendimiento con la *adaequatio rei et intellectus*, sin embargo —señala el poeta— este ejercicio de adecuación entre el objeto y el intelecto no implica comprender; quien sólo entiende, no se penetra de la realidad de las cosas, del mundo, de su belleza y sus penurias.

⁵ A este intercalado de versos en medio de los fragmentos del diario, Stanton (1991) lo ha llamado “género híbrido”, estilo que podemos apreciar también en las obras de san Juan de la Cruz, a quien el poeta mexicano leyó con interés y a quien llega a citar directamente en las “Vigilias”.

⁶ En adelante, las referencias al texto de las “Vigilias: Diario de un soñador” se citarán con el año que corresponde al número del tomo y la página correspondiente al tomo VII de las *Obras completas*.

Aunada a esta ceguera estético-espiritual, el poeta observa un cansancio colectivo resultado de la avidez del hombre que cree que todo lo puede tener y al tenerlo todo, paradójicamente, se sigue sintiendo vacío. La posesión del mundo se torna así soledad del individuo ensimismado. Al parecer, en el ocaso del mundo no está Dios, por ello, es imperioso trascender la soledad, pero este salto de la soledad a la comunión es imposible de realizar sin la presencia altérica. La intuición de una ‘presencia’ (la de ese otro que soy yo mismo, y la presencia del tú) debe sacudir, estremecer la inmovilidad, herirnos letalmente: “con el latir perplejo de mi cuerpo y con la firmeza de mis piernas que sostenían mi tronco, como vivas y hermosas raíces; y las tuyas, firmes también, inmóviles y sin embargo ondulantes, herían mi carne” (2004: 144).

A lo largo de la lectura de las “Vigilias”, poco a poco se va vislumbrando una cierta inconformidad por parte del poeta respecto a la idea del Dios metafísico propio de la teología cristiana con la que el joven Paz convivió en su niñez.⁷ Sin embargo, la religión quizás puede consolar, pero no saciar la sed que el poeta experimenta, de ahí la opción por la fuerza del *logos* poético. Únicamente la poesía le ayuda a comprender: “sólo la poesía, obscura y arrebatada, hiere en el universo y en su secreto” (2004: 143). Será el lenguaje metafórico de la poesía lo que permita al poeta otear nuevos horizontes. Dentro del amplio abanico simbólico poético, Paz relaciona la figura femenina con la imagen del universo para expresar, mediante la relación erótica, un acto de comunión con el mundo: “Desnudos. En el amor nos despojamos de todo” (2004: 144). Este ejercicio de comunión cósmica intenta ser el medio por el cual el poeta logra superar su estado de soledad y aflicción, y llenar un poco aquel vacío sugerido ya desde las primeras líneas de “Vigilias I”. Así, en un discurrir de ideas que reflejan el interior del sujeto, Paz intenta expresar mediante la viveza de las palabras, la tensión que lo asecha y le lleva a oscilar entre el morir y el vivir, entre el pecado y la gracia. Al respecto, dice el poeta: “el amor nos entrega a la muerte, nos destruye y aniquila en su soplo indecible; pero de tal modo, con tal apasionada, cegadora caricia, que regresamos a la vida por el puro placer de morir otra vez” (2004: 147). ¿A qué se refiere el poeta

⁷ Habrá que tener presente que, en el interior de la casa de Mixcoac, cohabitaban el liberalismo de su abuelo, la afiliación al movimiento zapatista de su padre y el catolicismo ferviente de su madre y su tía. Aunado a ello, cabe señalar que parte de los años de formación primaria de Octavio Paz transcurrieron en el Colegio Francés del Zacatito (hoy Colegio Simón Bolívar), cuya educación se encuentra a cargo de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (Hermanos de La Salle).

con ese placer de morir otra vez? Como sus mismas palabras lo dicen, para morir de nuevo hay que volver a vivir; ahí radica el secreto paciano. Con un evidente eco del pensamiento nietzscheano, Octavio Paz se aferra a la vida y da la espalda a toda esperanza de una vida futura, tal como la profesa el cristianismo. Así, en medio de la debacle del sujeto anonadado surge acuciante la pregunta por el Dios omnipotente, fundamento del orden del universo: ¿dónde está Dios en medio del colapso?, ¿puede ese Dios ausente ser el fundamento de la realidad? Las siguientes palabras del autor parecen responder a tales planteamientos.

Queda así, en toda su integridad, despojada de todo lo abstracto que un cristianismo pestilente le dio, la penetrante visión de la religiosidad nuestra. Frente a Dios no se extingue nada, y menos la sensualidad que se arroba, y se transforma de delirio en éxtasis, que es un nuevo delirio, capaz de arrasar todo (2004: 147).

Las palabras del poeta encierran una fuerza extraordinaria y nos plantean aquí una situación de vital importancia. Al hacer referencia a un esfuerzo por “despojar” de todo lo “abstracto” al Dios del cristianismo, las palabras del poeta hacen eco de aquella sospecha nietzscheana que le hace pensar que el hombre es víctima, en vez de dueño y señor, esclavo en vez de hombre libre. Al amparo del pensamiento dogmático el hombre vive en la ignorancia, por ello, se presenta servil ante el dominio de quienes detentan cierto ámbito de poder (ya ideológico, ya de conciencia o fe); el hombre —dice Paz— está sujeto a principios *a priori*, argumentos racionales y principios causales, especulaciones etéreas que logran hipnotizar al ignorante. Este hombre que vive bajo las premisas de principios causales es también esclavo de sí mismo. El hombre es un ser viviente con pasiones y deseos; sin embargo, al vivir atado a los constructos sociales, sus pasiones, sus pulsiones, están sujetas a la represión propia, a la de la naturaleza misma, y a la del resto de la sociedad, por ello, este hombre es un ser frustrado.

Pareciera que el poeta mexicano, al igual que Nietzsche, cree necesario emanciparse del Dios cristiano. Aquí se plantea un punto de nodal importancia. Octavio Paz, por sus lecturas directas de F. Nietzsche,⁸ así

⁸ Las alusiones al pensamiento de Heidegger no comenzarán a aparecer planteadas sino hasta la década de los años cincuenta del siglo pasado, con algunas inferencias en *El laberinto de la Soledad* (1950) y con explícitas menciones al pensador alemán en *El arco y la lira* (1956).

como el conocimiento que ya tenía de los románticos, intenta alejar a Dios de la esfera del ser, así, lo que queda es únicamente la humanidad del ser que debe aferrarse a un presente sin más; de ahí el esfuerzo y la lucha por vivir a plenitud la intensidad del hoy. Por ende, al rechazar la tradición metafísica que integra a Dios en la esfera del ser, Paz rechaza con ello parte nodal del *corpus doctrinae christianae* y se aleja también de la propuesta escatológica cristiana: no hay ya un cielo nuevo, sólo esta tierra que habitamos, este mundo con sus penas y glorias.

Ante el alejamiento del Dios de la metafísica —no necesariamente su muerte—, la resolución que el joven Paz atisba le lleva a incursionar en la idea de la nada entendida como vacío de sí y el desfondamiento del yo. En aquellos primeros años, esta idea de nada y vacío, de soledad y ruina, no está orientada por las ideas del pensamiento oriental (como lo estarán años más tarde, tras su contacto con la cultura oriental durante su estancia como diplomático en la India). Por aquellos años de juventud, dos son sus fuentes principales: por una aparte, las lecturas de algunos poetas románticos como Hölderlin y Novalis;⁹ por otra, la tradición mística cristiana en la pluma de san Juan de la Cruz. A este tenor es comprensible que el poeta señale que la experiencia de soledad está en íntima semejanza con la experiencia de muerte. La muerte de sí mismo entendida como un vaciamiento del yo que cede su lugar a otro. En esta paradoja, muerte y amor son los contrarios que se atraen y se resuelven en el ejercicio del vaciamiento donante. “¿Quién conocerá los límites de la muerte? ¿Quién los del amor?”, se pregunta Paz; “sus aguas se juntan en un solo sitio, más allá de todo tiempo; se confunden, se mezclan y siempre, a través del amor, como una secreta e invisible presencia, escuchamos, palpamos la muerte” (2004: 146). La relación entre vacío y comunión, muerte y amor, se presenta como una serie de contrarios que sólo se resuelven cuando éstos se entremezclan, rompen la barrera que los separa y se unen. Esta relación de contrarios se resuelve en la misma paradoja que los enuncia y que es posibilitada gracias al esfuerzo creador de la poesía. Amar es morir un poco

⁹ Al respecto, Manuel Ulacia en su obra *El árbol milenario* (1999) remarca la influencia que el romanticismo tuvo en el poeta Paz, de manera particular, las obras de Novalis y Hölderlin. Ulacia no menciona a san Juan de la Cruz como referencia para Paz; sin embargo, tenemos evidencia de que Paz fue un conocedor del místico español; la conferencia “Poesía de soledad, poesía de comunión” dictada por el poeta en 1943 en el marco del aniversario del nacimiento de san Juan de la Cruz, y recogida en *Las peras del olmo*, resulta ser el ejemplo claro de dicha injerencia, así también lo son las alusiones a la mística presentes en *El arco y la lira* y otros de los trabajos de Paz.

en cada entrega. La muerte no es el fin; quizá, la muerte es la solución a su angustiante crisis.

Ella [la muerte] es el contenido de todo amor y la única, asoladora Paz [sic]. Pero la muerte no es el fin del amor, sino su condición, su entraña, y exigencia: la muerte solo vive del amor, y él sólo de ella. [...] El amor nos sepulta en la nada; por él sabemos del vacío y de la extinción de lo humano consciente en el terrible inacabable fluir de la muerte (2004: 146).

Muerte y vida, comunión y soledad, vacío, desnudez y encuentro son los opuestos que vencen la brecha que los separa mediante la disolución de lo que las letras anuncian en cada una de esas palabras, es decir: ¿qué es muerte, vacío y nada?; ¿cuál es el sentido al que aluden?; ¿de qué realidad nos hablan? Evidentemente nos encontramos ante un problema del lenguaje, toda vez que las palabras no bastan para anunciar el sentido de la realidad que está más allá de lo evidente. Sin embargo, el lenguaje es lo único con lo que contamos, por ello, señala Paz, la humanidad ha confiado desde tiempos remotos en el lenguaje para tratar de expresar aquello que se experimenta. La disolución de las letras que conforman las palabras no es sino una metáfora que intenta expresar otra metáfora, la del lenguaje poético, una rotación de los signos que se convocan y evocan un sentido más allá de las meras palabras. Así entendido, cuando en el lenguaje paciano se habla de muerte o vacío, se está haciendo referencia a algo que está más allá de la mera muerte, vida más allá de la vida, sin pensar con ello en una vida supranatural, en un más allá extra-mundo, más bien se trata de aquella “otra orilla” que se traslada al presente. Ahora bien, lo que nos lleva a la muerte no es la fatalidad; la destrucción no es provocada por el colapso del mundo que se desmorona a pedazos, el vacío no es consecuencia de un contexto hostil. Para el joven poeta, es el amor lo que nos conduce a la muerte: “el amor nos entrega a la muerte, nos destruye y aniquila en un soplo indecible; pero de tal modo, con tal apasionada, cegadora caricia, que regresamos a la vida por puro placer de morir otra vez” (2004: 147). Es cierto que la idea de la muerte como vida, y la nada como condición para ganar el todo, tiene cierta similitud con la tradición mística; sin embargo, a diferencia de la mística de san Juan de la Cruz, en Octavio Paz el elemento central no es necesariamente cristiano. San Juan de la Cruz enfatiza que la muerte es ganancia (y en ello hay sin duda una raíz paulina, Fil 1, 21), pues efectivamente, dice san Juan de la Cruz, “el que está enamorado se dice tener el corazón robado o arrobado de aquel a quien ama, porque le tiene fuera de sí, puesto

en la cosa amada; y así, no tiene corazón para sí, sino para aquello que ama” (Cántico, 9. 5). Al parecer, en sus primeros escritos, Octavio Paz se acerca a esta noción de despojo y anonadamiento como medio para vencer la soledad y la asfixia existencial, aunque su aproximación no está ya propiamente dentro del contexto cristiano. Si en el místico español el anonadamiento tiene como manantial y cumbre a Dios mismo, en el poeta mexicano, la meta y destino del amor no es necesariamente Dios, sino ese ‘Otro’ que se presenta ante nosotros, a veces sereno, a veces estremecedor y violento, pero siempre amante. Cercano al sentido y a la forma, pero lejano al *quid* ontológico-teológico propio de la mística de san Juan de la Cruz, Octavio Paz apuesta por una tríada propia del surrealismo: la libertad, la poesía y el amor.

Conforme a lo que el poeta va intuyendo y señalando en aquellos tempranos fragmentos, es posible vislumbrar una similitud o cercanía respecto a la crítica nietzscheana a la metafísica, o lo que Heidegger llamaría el problema ontoteológico. En la perspectiva paciana el alejamiento del Dios metafísico implica para el poeta el reto de hacerse cargo de la propia humanidad. El reto de la libertad supone la responsabilidad por los propios actos, la libertad sustituye “el mito totalitario” que nos condena antes de tiempo y nos consuela ante la amenaza acuciante de la muerte con la promesa de la eternidad postergada. ¿Qué nos queda?, la concreción del hoy anunciado a través de la fuerza de la palabra.

El sentido religioso de la poesía

A lo largo de nuestra lectura de la primera parte de las “Vigilias” hemos planteado el interés del poeta por exaltar el sentido de la poesía experimentada como una relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre la voluntad y el deseo, la naturaleza y la cultura, la religión confesional y la religión desinstitucionalizada a la luz de aquellas evidencias que tratan de hablar de la ausencia del Dios metafísico.

Por su parte, el ritmo discursivo del segundo apartado de las “Vigilias” presenta con mayor énfasis un estado de angustia personal en el poeta, así como un intento de búsqueda religiosa que, aunque fuera del credo oficial cristiano, a nuestro parecer sigue siendo un intento de religación con lo divino. A lo largo de los fragmentos que conforman la segunda parte de las “Vigilias” se hace referencia explícita al pensamiento de Søren Kierkegaard, esto para hablar del propio estado de angustia en el que se encuentra el yo poético.

Estas intuiciones kierkegaardianas sirven a nuestro poeta mexicano para elaborar, él también, no sólo una estética literaria sino una dimensión religiosa de la poesía.¹⁰ Al hacer poesía, Octavio Paz está expresando lo propio de la condición humana que S. Kierkegaard (2007) ha señalado con vehemencia: la angustia propia de nuestra condición se presenta como una experiencia de terrible soledad, la cual, paradójicamente manifiesta que, en medio de lo terrible, lo bello acontece. Por lo tanto, el laberinto del ego tiene una salida, aunque ciertamente, según Kierkegaard, el pecado es un obstáculo para encontrarla. No obstante, el pecado al que se refiere Paz no es el mismo al que alude el filósofo danés. Para nuestro poeta, la noción de pecado se vincula al sueño de omnipotencia de la modernidad, la angustia no es sino su consecuencia. Así lo señala el *Diario de un soñador*; sin embargo, la dimensión teológica que el poeta alcanza a vislumbrar se distingue de la reflexión de Kierkegaard. Para Paz no hay arrepentimiento posible en medio de un exacerbamiento racional, y es que, según afirma Paz, la conciencia del mal no redime: “no tienen valor nuestros remordimientos porque no creemos que ellos, por sí solos, nos salven; los sometemos a la razón, a la justificación o a la expiación de la razón, no al perdón de Dios o de nuestros semejantes” (2004: 156). Hasta aquí, la relación con Kierkegaard es semejante; pero la reflexión de Paz no será teológica sino poética, más no por ello dejará de ser religiosa.

A decir de Paz, el mundo moderno ha perdido la noción de la culpa, ha racionalizado el sentido del mal, “hemos substituido el mundo de la salvación —señala el poeta—, el mundo de la gracia, por el mundo moral, por el mundo que explica y consciente, sin perdonar” (2004: 156). Sin embargo, sin olvidar que aun esta sociedad secular tiene raíces cristianas, y a pesar de la humana tendencia por racionalizar el sentido de la culpa, Paz enfatizará:

Acudo a mi razón por una fatalidad de mi apetito, por una condición de mi naturaleza que, puesto que vivo en el cristianismo y he sido bautizado, se siente mal y necesita de la redención... aunque ha perdido la certidumbre de la gracia redentora. Más si ha dejado de creer en lo que redime, no deja de presentir que busca una redención (2004: 156-157).

¹⁰ A principios de la década de los noventa del siglo pasado, a partir de una reflexión sobre el poema “Blanco” —pero con una perspectiva global a la obra de Octavio Paz—, el crítico Eliot Weinberger resaltaré la dimensión religiosa como una nota constitutiva de la obra del poeta mexicano, así lo indicaba el mismo Eliot: “Paz, sobre todo, es un poeta religioso cuya religión es la poesía” (192).

Según Paz el hombre moderno pierde la posibilidad de redención cuando la razón se enarbola como único sustento de la moral. Ya no es Cristo quien nos redime, la modernidad ha intentado usurpar su lugar, aunque sin mucho éxito, señalará el mismo Paz. Por consecuencia, para el joven Octavio Paz, ni la moral secular, ni la teología de la gracia nos pueden seguir hablando de la redención. La función teologal entendida como palabra que nos habla de la experiencia de Dios recae ahora en la poesía. La experiencia, la vivencia de la fuerza poética es la que nos trae la buena nueva. “Se trata pues de la misma fuerza elevada a lo divino o, mejor, humanizada hasta lo divino... Para el místico, para el poeta, todo es motivo de experiencia; todo, hasta las ideas, vuestras ideas, tienen sabor y gracia” (2004: 147). Tomando los elementos propios del lenguaje teológico, por la vía de la analogía, Octavio Paz señala el mismo itinerario que hay en la encarnación del Verbo Divino para hablar de la función teologal que puede tener la poesía. Es necesario insistir que se trata de una vía analógica, de modo que, cuando se habla del verbo creador de la poesía, no se refiere a una relación de identidad con el Verbo Encarnado propio del cristianismo. En un texto posterior al que aquí nos ocupa, Octavio Paz (2010) señalará que el verbo poético evoca “el mundo de lo divino”, de modo que la palabra poética manifiesta lo divino mediante el sacramento —signo sensible— del lenguaje. Manteniendo presente el sentido analógico ya aludido, es posible señalar que el *logos* poético se humaniza, irrumpe en nuestra historia y la revierte, es así como la fuerza de la experiencia poética nos habla de la gracia. ¿A qué gracia se refiere? A ese estado al que nos lanza la experiencia poética, a la oportunidad de ser recreados en la palabra, cuya fuerza eleva nuestra condición humana, llevándonos a tomar conciencia de esas huellas de lo divino que hay en todo lo creado. A través de la palabra poética es posible advertir el salto que nos conduce a “la otra orilla”, y es que, precisamente, lo que la poesía nos manifiesta es la experiencia del amor. Así, el salto de la fe kierkegaardiano en el pensamiento de Paz no es ya teológico-dogmático, sino poético-teologal. Decimos “poético teologal” en tanto entendemos que, efectivamente, en la poesía hay un *logos*. En el contexto de nuestra reflexión podemos decir que la palabra poética nos habla, no del Dios de Jesús, pero sí de la dimensión divina que nos habita y vivifica. En este sentido, al igual que en la teología, el *logos* poético también se orienta al *Theos* —en *lato sensu*—, de ahí que hablemos de una relación poético-teologal. En este sentido, lo que en la poesía acontece como revelación es la manifestación de nuestra condición creatural, nuestra finitud, pero también nuestra apertura a la trascendencia,

así como la manifestación del amor como medio de salvación: “necesitamos de ti, amor, que nos haces tocar la muerte, la nada y las corrientes turbias donde nace lo que ‘no tiene nombre ni medida’” (2004: 147). La poesía nos permite tocar lo intocable, la poesía, por medio de las palabras, construye puentes que nos conducen a “la otra orilla”, es así como la realidad se transforma, es así como tocamos el mundo intocable, “a través de la muerte y el amor, a través del conocer y la Poesía” (2004: 148). Si en Kierkegaard la religión es la dimensión que hace viable, mediante la fe, la posibilidad de dar el gran salto por medio del cual se intenta vencer la “enfermedad mortal”,¹¹ en Octavio Paz será la poesía la que posibilite, mediante la experiencia amorosa —terrible y bella a la vez—, salir de sí en pos de ese Otro que se nos manifiesta. Tanto para Kierkegaard como para Octavio Paz, el cristianismo ha sido una vía por la cual han aprendido a vivir la experiencia de la angustia, para los dos la religión cobra un papel decisivo. Sin embargo, en Octavio Paz, al igual que para los románticos, la religión se trastoca y da un giro; para el poeta mexicano, la poesía es religión.¹² Si bien es cierto, la obra kierkegaardiana es elemento importante para entender la angustia de la condición humana; no obstante, Octavio Paz intenta explorar otras posibilidades. La angustia del sujeto paciano está expresada en la idea de la soledad de aquel sujeto que ha sido arrojado en el mundo, un ser sediento de sí y de otredad.

Llegamos así a los fragmentos que conforman la tercera parte de las “Vigilias”, los cuales, versan sobre el acto mismo de la escritura de un diario, el cual se presenta como un ejercicio de vaciamiento del yo, articulado por el ritmo de la escritura, en donde, por medio de la cadente unión de las palabras, el poeta busca reconfigurar la identidad del sujeto que escribe: “deseo encontrar la voz más honda dentro de mí” (2004: 165). El poeta acude al interior de sí mismo para encontrar lo que afuera no alcanza a vislumbrar;¹³ fuera de sí percibe una sociedad banalizada y desvinculada de todo ámbito sacro. A decir del poeta Paz, la modernidad secularizó la idea de Dios, pero dogmatizó a la fría razón, así, señala el autor, el remordimiento moral del mundo moderno no vincula, no salva, tan solo refleja la “insalvable soledad de la criatura” (2004: 165).

¹¹ Por enfermedad mortal Kierkegaard entenderá el dolor y pesar, propios del ser finito que se sabe pecador (Kierkegaard).

¹² La relación entre poesía y religión será ampliamente abordada por Paz años más tarde, de manera particular en *El arco y la lira* (1956).

¹³ Aquí encontramos una clara cercanía con el sentido intimista de las *Confesiones* de san Agustín.

La insatisfacción del poeta mexicano encuentra cierto consuelo en los escritos de F. Nietzsche, a tal grado que llega a decir: “solo Nietzsche es capaz de reconfortar” (2004: 165). ¿Qué es aquello tan reconfortante que nuestro poeta encuentra en las palabras de aquel filósofo? Si el proceso personal del poeta le llevó a rechazar el sentido escatológico del cristianismo, el filósofo de la sospecha le abre un nuevo panorama soteriológico. En primer lugar, el hecho de que “no hay que avergonzarse”¹⁴ de la condición humana, no hay por qué despreciar el cuerpo o ensañarse en contra del libre fluir del deseo. La conciencia del pecado no debe ser la otrora aflicción del alma atrapada en la carne pecaminosa, antes bien, para Paz, el sentido del pecado es aquel que nos hace conscientes de nuestro frágil existir. De este modo, a la luz de esta nueva conciencia de pecado, la gracia se presenta como la renovada esperanza por la cual el sujeto puede hacerse cargo de sí mismo y del mundo en el que vive. La libertad nietzscheana es entendida por Paz como una libertad para crecer y vivir en libertad y comunión mediante el amor.

A la luz de los textos de D. H. Lawrence¹⁵ —a quien llega a citar en algunos momentos en el texto—, Octavio Paz entiende el sacramento de la comunión desde la perspectiva poética que, a ejemplo del *logos* divino, también toma la carne, y dicho acto encarnacionista, al igual que en el cristianismo, es expresión de un acto revelatorio.

Al hundirme en tus ojos, al tocar este cuerpo vivo, limitado, sediento, de pronto infinito, sin contornos, como el mar, ¿toco tu cuerpo vivo en tus ojos? ¿Qué me revelas de pronto? [...] Contemplo y me contemplan, simultáneamente, la vida y la muerte, lo eterno y la nada, la soledad y la compañía [...] y quedamos desnudos, despojados de todo, vivientes nada más; y sin embargo en este descenso a lo más impersonal, en esta absoluta desnudez, encontramos la única revelación verdadera de nosotros mismos, la revelación total, indecible, de nuestra más escondida, inasible condición (2004: 171-172).

¹⁴ Cita directa que Octavio Paz hace de Nietzsche. Aunque no llega a hacer referencia al texto fuente, creemos que está tomado de la obra *Humano demasiado humano*. “Por qué aun vacilamos y nos entristecemos nosotros mismos por nuestras alegrías. Es indiferente [...] No hay que avergonzarse”. (Nietzsche: 345, el énfasis es nuestro).

¹⁵ Años más adelante, Octavio Paz abordará el sentido de la religión en Lawrence. *La religión solar en D. H. Lawrence*. El texto se publicó en la editorial Seix Barral bajo el título, *Al paso* (1992), y aparecerá recogido en el tomo 10 de las *Obras Completas* editadas por el Fondo de Cultura Económica.

¿De qué revelación está hablando el joven Paz? ¿Cómo se puede revelar algo que es indecible?, ¿cómo profundizar y hacer explícito lo que se oculta en una oscuridad inasible? Lo que el poeta nos presenta es un oxímoron que evidencia lo inexplicable de nuestra condición humana, es decir, la revelación de la que nos da cuenta el poeta mexicano no es propiamente la revelación del cristianismo, sino la revelación que acontece en la poesía, y el contenido de dicha revelación está de algún modo sugerido en el mismo oxímoron: la complejidad de nuestra naturaleza humana, frágil y contradictoria.¹⁶ Aceptar la propia humanidad implica también asumir el contexto en el que nos encontramos, no para lamentarnos de ello, sino para transformarlo. En este ejercicio de aceptar la propia condición humana concretizada en el mundo en el que se da nuestra existencia, se desvela una nueva visión religiosa. A la luz de las reflexiones del *Diario de un soñador* se puede colegir que el mundo secularizado¹⁷ no tiene por qué ser un mundo desacralizado; la voluntad de Dios no es necesariamente la negación del hombre y del mundo: “frente a la voluntad del mundo, la voluntad del hombre —la voluntad de Dios—, que es la negación del mundo” (2004: 175). Octavio Paz parece estar leyendo con mirada atenta, un sentido nuevo de la idea de la negación de sí mismo contenida en el mensaje cristiano.¹⁸ El poeta parece comprender que la voluntad divina no es otra sino el hecho de que el hombre asuma y viva, de la mejor manera posible, la vida que tiene entre sus manos. Sin lugar a duda el instinto vital nietzscheano está presente en Paz, como lo está también, la propia interpretación que el poeta va realizando sobre el mensaje cristiano. Ciertamente hacerse cargo y disfrutar la propia vida no es cuestión sólo de dogmas, sino de pasión y compromiso, empero, el llamado a vivir a pleni-

¹⁶ Es este un anticipo de lo que el poeta maduro expresará con mayor profundidad en *El Arco y la lira* publicado por el Fondo de Cultura Económica en México en el año de 1956.

¹⁷ En este sentido, las orientaciones de John Caputo (2007) refieren al modo en que el mensaje de Jesús implicó un proceso de secularización de las estructuras religiosas de su tiempo, proceso deconstruccionista que, a decir de Caputo, debe también reconfigurar la realidad eclesial contemporánea.

¹⁸ La expresión de Jesús acuñada por Marcos 8, 34, “si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame” es frecuentemente interpretada en un sentido negativo de la condición humana, como si esa negación implicara aminorarnos o culpabilizarnos de “algo” (lectura moralizante). Sin embargo, el sentido de dicha perícopa bien puede entenderse como un ejercicio de aniquilación del ego. En este sentido, quien pretenda seguir a Jesús debe renunciar a todo sueño de militancia bélica o posicionamiento social. El seguimiento no tiene como centro la salvación de uno, sino de los otros; la caridad requiere el deshacimiento.

tud es también una enseñanza cristiana: “yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10).

La via amoris como camino de salvación

La cuarta sección de “Vigilias: Diario de un soñador” continúa con el tono de la tercera parte de los fragmentos, al mismo tiempo, la relación con la mujer amada cobra un papel protagónico en buena parte de esta última sección. En este apartado, el poeta señala que la relación amorosa no es menos compleja que el arte mismo de la escritura del diario: “los verdaderos sentimientos se ocultaban ante los pliegues de una retórica sentimental” (2004: 176). ¿Cuáles son esos sentimientos ocultos? La angustia, pero también el coraje y deseo de violentar al otro en un acto de posesión ególatra: “mi desprecio me llevaba a herirla, para después compadecerla y, así, poder amarla con nueva pureza” (2004: 176). Sólo tras un proceso de introspección y desasimiento, el yo que pretende conquistar al otro es capaz de abandonarse en un acto de gratuidad. La búsqueda desinteresada, la entrega al otro en el amor es el único medio que puede desatar el nudo de la discordia y resarcir el daño causado por la violencia del espíritu conquistador que pretende encorsetar al deseo: “la besé y creí que nuestro amor era divino, que poseía una significación especial [...] y nuestras caricias tuvieron un extraño tinte, ungidas por lo sobrenatural. Poblábamos el mundo con la imagen de nuestro amor” (2004: 176-177). El beso de los amantes¹⁹ transfigura la realidad, es decir, nos proporciona unas lentes nuevas que nos permiten ver con mayor nitidez el panorama que se presenta ante nosotros, luego, la realidad no se limita a la relación sujeto-objeto. Ante la mirada del deseo del yo transfigurada por la dinámica donante, el Otro no puede ser el objeto de nuestros afectos, el Otro convierte el arrebató cosificador de nuestro ego en una relación altérica, en donde la gratuidad cobra un papel protagónico. Es así como en el tocarse de los labios ocurre una revelación imprevista: “existe algo más que mi soledad y que mi sueño [...] Existe, tiene una vida distinta. No es lo que pienso, no es mi creación” (2004: 177-178). La revelación que acontece en los cuerpos movidos por un deseo amoroso despierta la conciencia de que

¹⁹ El beso de los amantes como figura epifánica anticipa ya a la pareja que se besa en la plaza del Ángel, en aquella ciudad de Madrid asediada por la Guerra Civil: “los dos se desnudaron y besaron/ porque las desnudeces enlazadas/ saltan el tiempo y son invulnerables” (*Piedra de Sol*, 2004: 274).

el Otro tiene vida propia, ese Otro es el “ser vivo que nuestra avidez necesita, [y] nos lleva a comprender muchas cosas” (2004: 178). Lo que alcanzamos a comprender no viene a nosotros vía el entendimiento, sino por la comprensión que surge del encuentro gozoso, se trata de una sabiduría que implica el saber (*sapere*) y el gustar, conocimiento que une la lógica de la razón y la lógica de los afectos. Este comprender profundo nos ayuda también a discernir en medio de la oscuridad. Con el tocar de los cuerpos una nueva luz nos ilumina y nos habita de tal manera que, de repente, el mundo “se nos aparece como la gran comunión de las soledades” (2004: 179).

Hacía un concluir sin terminar

A lo largo del itinerario que el poeta nos presenta en las “Vigilias. Diario de un soñador”, es posible atisbar los inicios de lo que será profundizado y expresado a través de su posterior quehacer poético y ensayístico; no obstante, ya desde el temprano texto de las “Vigilias”, el poeta nos presenta una peculiar reflexión que aquí hemos llamado “estética religiosa”. El “Diario de un soñador” da muestra del inicio de un proceso religioso por parte del poeta, en donde la experiencia biográfica se experimenta como una crisis de fe, en la cual, el poeta vive-narra el ocultamiento de Dios entre las ruinas del colapso del mundo (interior y exterior).

Tanto las lecturas filosóficas, así como su especial afecto por los poetas románticos, dieron a nuestro poeta mexicano los elementos para iniciar un proceso de aquello que podemos llamar una “secularización de la experiencia religiosa”. A partir de estos primeros textos la experiencia paciana de lo sagrado se va desvinculando del contexto doctrinal cristiano para iniciar un proceso de búsqueda personal en donde el elemento religioso le lleva a actos de comunión altéricos, en donde el “cuerpo sacramental” habita en la carne viva del Otro, toda vez que, “la relación entre todos los seres de la creación no sólo es una relación causal sino erótica, religiosa” (2004: 184). En este sentido, la gran enseñanza teológica de las “Vigilias”, y de la temática paciana en general, nos anuncia con gozo que, en medio del colapso del mundo, lo divino no ha muerto, antes bien, lo divino acontece en lo humano.²⁰

²⁰ Enseñanza ya acuñada en la entraña del Nuevo Testamento y ratificada por los padres griegos. “Porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la

- CAPUTO, JOHN. *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church*. Michigan: Baker Academic, 2007.
- DE LA CRUZ, SAN JUAN. *Obras Completas*. Editorial Católica. Madrid: Colección Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.
- KIERKEGAARD, SØREN. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza, 2007.
- MÜELLER-BERGH, KLAUS. “La poesía de Octavio Paz en los años treinta”, en *Octavio Paz*. Ed. Alfredo Ruggino. Madrid: Fundamentos, 1979. 53-72.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano demasiado humano. Fragmentos Póstumos*, volumen I. Madrid: Akal, 2001.
- PAZ, OCTAVIO. “La casa de la presencia”, en *Obras completas*, tomo 1. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- PAZ, OCTAVIO. “Obra poética”, en *Obras completas*, tomo VII. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2ª ed., 2004.
- PAZ, OCTAVIO. “Vigilias: Diario de un soñador”, en *Obras completas*, tomo VIII. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2005.
- PAZ, OCTAVIO. *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- PAZ, OCTAVIO. *Las peras del olmo*. Barcelona: Seix Barral, 1985.
- PAZ, OCTAVIO. *Primeras letras*. Ed. y notas de Enrico Mario Santí. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- SANTÍ, ENRICO MARIO. *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- STANTON, ANTHONY. “La prehistoria estética de Octavio Paz. Los escritos en prosa (1931-1943)”, en *Revista de Literatura Mexicana*, 2:1 (1991): 23-55.

filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios” (san Ireneo de Lyon *Adversus haereses* 3, 19, 1). “Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios” (san Atanasio de Alejandría *De Incarnatione* 54. 3).

ULACIA, MANUEL. *El árbol milenario*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999.

WEINBERGER, ELIOT. “Paz en la India”, en *Archivo Blanco*. Ed. Enrico Mario Santí. México: Turner, 1995.

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ GUERRERO

Es Investigador Asociado en la Biblioteca Haas de la Universitat Pompeu Fabra. Es doctor en Humanidades (Mención: Estudios Comparativos en Literatura y Teología) por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, con la distinción *Summa Cum Laude*. Ha realizado estancias de Investigación en Saint Mary’s University of Minnesota, en la Harvard Divinity School en Cambridge Massachusetts y en la Pontificia Universidad de Comillas de Madrid.

Ha sido profesor en la Universidad Iberoamericana de México e investigador invitado en la Pontificia Universidad Católica de Paraná, Brasil. Sus temas de investigación se centran en la literatura hispanoamericana, la filosofía y teología contemporánea, así como la estética y teoría del arte.