

Biografía e identidad en Octavio Paz: la libertad ante las libertades*

Rafael Jiménez Cataño

Pontificia Università della Santa Croce

La poética de Octavio Paz, que es de suyo una antropología, ofrece una visión sumamente dinámica de la libertad humana. El hombre es esencialmente un ser en devenir. ¿Un hombre que deviene? Sí, pero ante todo un ser que deviene hombre: es hombre en la medida en que tiende a ser hombre. Esto introduce en lo más íntimo de su condición una alteridad; *otredad* la suele llamar Paz.

Yo quisiera mostrar aquí de qué manera la reflexión poética de Paz ilumina sus ensayos más inmediatamente culturales, históricos, políticos o sociales, y ofrece con esto una lectura del desafío actual de la condición humana. Aclaro que donde hablo de *libertades* en el título me refiero a las libertades concretas, individuales, la de cada uno: la libertad *de los demás*.

Luces desde la experiencia poética

El paralelismo entre lo humano y lo poético es manifiesto en esa otredad dinámica por la que “ser uno mismo es, siempre, llegar a ser ese otro que somos”.¹ Sin embargo, me parece que hay un punto de contacto más inmediato en la definición, densa pero clara, que Paz ofrece de la condición humana en *El arco y la lira*:

Nuestra condición consiste en no identificarse con nada de aquello en que encarna, sí, pero también en no existir sino encarnando en lo que no es ella misma.²

Cada uno de nosotros es más de lo que de él percibimos, no sólo en el sentido de no agotarse en su cuerpo, sino también en el de no agotarse en lo

* Comunicación presentada en las “IV Conferências Internacionais de Epistemologia e Filosofia. Sócrates, Octavio Paz, Michel Serres e José Saramago. Século XXI: um desafio socrático - como devir humano, uno e múltiplos”, Instituto Piaget, Campus Universitario de Viseu, Portugal, 10-12 de noviembre de 2005.

¹ *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 23ª reimpr. de la 2ª ed. (1ª: 1950), 1984, p. 156.

² México, Fondo de Cultura Económica, 6ª reimpr. de la 3ª ed. (1ª: 1956), 1986, p. 193.

que es en cada momento. Y sin embargo, en cada momento somos de un modo determinado. El poema revela la condición humana porque también él existe necesariamente en el texto, sin agotarse en él. Es lo que lo distingue de la prosa, donde lo expresado se identifica con los significados de las palabras,³ mientras

el poema es lenguaje, pero es algo más también. Y este algo más es inexplicable por el lenguaje, aunque sólo puede ser alcanzado por él. Nacido de la palabra, el poema desemboca en algo que la traspasa. La experiencia poética es irreductible a la palabra y, no obstante, sólo la palabra la expresa.⁴

Esta estructura está presente, en mayor o menor medida, en todas las obras del espíritu. Cuanto se afirma del poema en *El arco y la lira* es válido de otras artes.⁵ Podemos considerar una confirmación de ello lo que el filósofo Luigi Pareyson escribe a propósito de la relación entre una obra y su interpretación:

La obra de arte es inseparable de la ejecución que le da vida, y al mismo tiempo es irreductible a cada una de sus ejecuciones.⁶

El misterio de la persona

Este modo de ser es lo que se llama misterio: aquello que en rigor es inasible y, con todo, de alguna manera lo llegamos a asir; sabemos que está allí, es significativo y forma parte de nuestra vida, pero todos nuestros intentos de explicación naufragan. “El poema es inexplicable, no ininteligible”,⁷ dice Paz. Y nuevamente Pareyson entra en sintonía por su modo de entender las relaciones entre nuestro lenguaje y la realidad. A él no le gustaba concluir, ante la evidencia de lo inefable, que el lenguaje es débil, sino todo lo contrario: que allí el lenguaje se revela como fuerte.

La palabra revela la verdad, pero como inagotable, y, por tanto, es elocuente no sólo por lo que dice sino también por lo que no dice: lo

³ “El lenguaje hablado está más cerca de la poesía que de la prosa; es menos reflexivo y más natural y de ahí que sea más fácil ser poeta sin saberlo que prosista. En la prosa la palabra tiende a identificarse con uno de sus posibles sentidos: al pan, pan; y al vino, vino. Esta operación es de carácter analítico y no se realiza sin violencia, ya que la palabra posee varios significados latentes, es una cierta potencialidad de direcciones y sentidos” (*El arco y la lira*, p. 21).

⁴ *Ibid.*, p. 111. “Para que las palabras nos hablen de esa ‘otra cosa’ de que habla todo poema es necesario que también nos hablen de esto y aquello” (*Ibid.*, p. 189).

⁵ Aquí se incluyen, naturalmente, también los géneros literarios que llamamos “prosa”. Lo que hasta aquí hemos llamado *prosa* como diverso de *poesía* es lo que cabría llamar “prosa pura”, si es que eso existe. Textos cercanos a una prosa pura son quizá los instructivos de uso de aparatos.

⁶ Luigi PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 2ª ed., 1982, p. 71.

⁷ “Recapitulaciones”, en *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 17ª ed. (1ª: 1967), 1988, p. 69.

explícito es significativo a tal punto que aparece como una continua irradiación de significados, alimentada perennemente por la riqueza infinita de lo implícito, de tal modo que comprender significa profundizar lo explícito para captar en él la inagotable riqueza de lo implícito, de la verdad, es decir, no por inadecuación de la palabra sino, precisamente, por su capacidad de poseer un infinito, es decir, por estar preñada de revelaciones, que no por aumentar de número se acercan a una manifestación total, de suyo imposible.⁸

También esto es misterio. Conviene recordar que misterio no es lo mismo que problema. Ante un problema buscamos una solución. Un misterio no es algo que hay que resolver sino algo que hay que vivir. Decía Pareyson que “la palabra revela la verdad, pero como inagotable”. De manera análoga, el texto revela el poema, pero como inagotable; el cuerpo revela la persona, pero como inagotable. Paz expresaba así la turbación que nos produce ese no poder agotar a la persona: “el otro es inaccesible no porque sea impenetrable sino porque es infinito. Cada hombre recela un infinito. Nadie puede poseer del todo a otro porque nadie puede darse enteramente. La entrega total sería la muerte, total negación tanto de la posesión como de la entrega. Pedimos todo y nos dan: un muerto, nada”⁹. Pero ésta es la dinámica del erotismo, no la del amor, esto es como leer un poema con los recursos de la prosa. Tampoco podemos hacer una lectura *total* de un poema; tampoco existe una interpretación musical o dramática que agote todas las virtualidades de la obra.

Unas frases de un ensayo de 1963 sintetizan de alguna manera todo el contenido de lo que 30 años después será *La llama doble*: “El erotismo es una infinita multiplicación de cuerpos finitos; el amor es el descubrimiento de un infinito en una sola criatura”¹⁰. *La llama doble* comienza con la analogía entre la experiencia poética y la amorosa. En las líneas que cito a continuación se habla del fenómeno del *poema* que se abre ante nuestros ojos a través de un *texto*; yo sugiero pensar en la *persona* que se revela ante nuestros ojos a través de un *cuerpo*.

En la conjunción de estas dos palabras [*ver* y *creer*] está el secreto de la poesía y el de sus testimonios: aquello que nos muestra el poema no lo vemos con nuestros ojos de carne sino con los del espíritu. (...) El testimonio poético nos revela otro mundo, el mundo otro que es este mundo.¹¹

⁸ *Verità e interpretazione*, p. 115.

⁹ “El más allá erótico”, en *Los signos en rotación y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1ª reimpr. de la 1ª ed. en “Alianza Tres” [1983; 1ª: 1971], 1986, p. 199.

¹⁰ “El camino de la pasión: Ramón López Velarde”, en *Cuadrivio*, México, Joaquín Mortiz, 1ª reimpr. de la 7ª ed. (1965), 1989, p. 100.

¹¹ *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona 1993, p. 9.

De la otredad a la libertad

Tal vez bastaría este pasaje para justificar lo que dije al principio acerca del alcance antropológico de la poética de Paz. Si al reflexionar sobre la experiencia poética no puedo menos de enfocar también la experiencia amorosa y la religiosa, no es por una exigencia metodológica de situar el objeto en un contexto más amplio o más originario. Es, antes que eso, porque la profundidad de la experiencia artística me abre necesariamente los otros horizontes.¹² “El hombre anda desahogado –leemos en *El arco y la lira*–, angustiado, buscando a ese otro que es él mismo. Y nada puede volverlo en sí, excepto el salto mortal: el amor, la imagen, la Aparición”.¹³ Son las tres otredades: la otra, lo otro, el Otro.

¿Y cuándo hablaremos de la libertad? Lo hemos hecho todo este tiempo. La libertad se revela en esa no identidad entre la existencia fáctica y el infinito que en ella toma cuerpo. Esa experiencia desconcertante de sentirnos ora libérrimos, ora constreñidos, tiene su raíz en el hecho de que la existencia concreta en la que se encuentra la libertad que somos (aquello en lo que encarna nuestra condición) no supone para ésta sólo un límite, sino también una posibilidad real de actuación.¹⁴ La libertad ha sido siempre fuente de experiencias aporéticas, pero parece pacífico afirmar que nuestro tiempo destaca en este punto. Tenemos una relación particularmente crispada con nuestra libertad. Tal vez, no obstante todas nuestras declaraciones de aprecio por la literatura, el arte, el amor, la cultura, el espíritu..., nos empeñamos en leer el poema con los recursos de la prosa, queremos vivir el amor en el horizonte angosto del erotismo,¹⁵ una religiosidad construida con el metro de nuestro paladar.

¹² “Ningún escritor, compositor o pintor serio ha dudado nunca, incluso en momentos de esteticismo estratégico, de que su obra versaba sobre el bien y el mal, sobre el incremento o la disminución de la suma de humanidad en el hombre y la ciudad” (George STEINER, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, pp. 178-179. Orig.: *Real Presences*, 1989).

¹³ *El arco y la lira*, p. 146.

¹⁴ “La reflexión racional y la experiencia cotidiana muestran la debilidad que marca la libertad del hombre. Es libertad real, pero finita. No tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma sino en la existencia en la que se encuentra y que representa para ella, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad” (JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis splendor* [1993], n.86. Corrijo con la versión italiana la española, que contiene un error conceptual).

¹⁵ “La sexualidad es animal; el erotismo es humano. (...) El amor es la metáfora final de la sexualidad. Su piedra de fundación es la libertad: el misterio de la persona” (*La llama doble*, p.106). “Hay una conexión íntima y causal, necesaria, entre las nociones de alma, persona, derechos humanos y amor. Sin la creencia en un alma inmortal inseparable de un cuerpo mortal, no habría podido nacer el amor único ni su consecuencia: la transformación del objeto deseado en sujeto deseante. En suma, el amor exige como condición previa la noción de persona y ésta la de un alma encarnada en un cuerpo” (*Ibid.*, p. 129).

Llamo *misterio* a la libertad –a pesar de ser un término que usamos todos los días– porque en el antiguo sentido de la palabra, es decir, en su sentido religioso, la libertad fue literalmente un misterio. En nuestros días la libertad es un concepto político, pero las raíces de ese concepto son religiosas.¹⁶

¿Por qué nos falta serenidad para *vivir* este misterio? Quizá es que lo queremos ver como problema. Y entonces se busca una *solución*, cuya sede está siempre fuera del hombre: estructuras, legislaciones... No se afrontaban así las aporías de la libertad ni en el mundo clásico ni en el medieval. Tampoco en el liberalismo original.

Lo mismo para los pensadores antiguos que para los modernos, de Aristóteles y Cicerón a Locke y Montesquieu, sin olvidar al mismo Maquiavelo, la salud política de las sociedades dependía de la *virtud* de los ciudadanos. Se discutió siempre el sentido de esa palabra –la interpretación de Nietzsche es memorable– pero cualquiera que sea la acepción que se escoja, el vocablo denota *siempre* dominio sobre nosotros mismos. Cuando la virtud flaquea y nos dominan las pasiones –casi siempre las inferiores: la envidia, la vanidad, la avaricia, la lujuria, la pereza– las repúblicas perecen. Cuando ya no podemos dominar a nuestros apetitos, estamos listos para ser dominados por el extraño.¹⁷

Poner la mira en la virtud significa habérmolas con la libertad en el terreno de nuestra propia condición, pues de toda virtud cabe repetir lo dicho acerca del hombre: se es sobrio, audaz, solidario, en la medida en que se construye en sí la sobriedad, la audacia, la solidaridad.

Nos falta serenidad para asumir nuestra condición porque

la Edad Moderna, desde el Renacimiento, ha sido la de la ruptura: hace ya más de quinientos años que vivimos la discordia entre las ideas y las creencias, la filosofía y la tradición, la ciencia y la fe. La modernidad es el periodo de la escisión. La separación comenzó como un fenómeno colectivo; a partir de la segunda mitad del siglo XIX, según lo advirtió Nietzsche primero que nadie, se interiorizó y dividió a cada conciencia. Nuestro tiempo es el de la conciencia escindida y el de la conciencia de la escisión. Somos almas divididas en una sociedad dividida.¹⁸

Octavio Paz advierte el peligro del individualismo propio de nuestro tiempo y de la insolidaridad que lleva implícita:

A las democracias modernas les falta el otro, los otros. No es necesario hacer otra vez la descripción de la división de las sociedades

¹⁶ “Discurso de Jerusalén”, en *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 8ª reimpr. de la 1ª ed. (1979), 1988, p. 279.

¹⁷ *Itinerario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 132.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

contemporáneas, unas ricas y otras pobres, y aun miserables. En el interior de cada sociedad se repite la desigualdad. Y en cada individuo aparece la escisión psíquica. Estamos separados de los otros y de nosotros mismos por invisibles paredes de egoísmo, miedo e indiferencia. Aludí antes a la uniformidad y al gregarismo de nuestras sociedades. A medida que se eleva el nivel material de la vida, desciende el nivel de la verdadera vida. La gente vive más años pero sus vidas son más vacías, sus pasiones más débiles y sus vicios más fuertes.¹⁹

Esto me hace pensar en la hermenéutica analógica elaborada por el profesor Mauricio Beuchot, de la Universidad Nacional Autónoma de México, que caracteriza el período moderno como el reino de la univocidad, y el posmoderno como reino de la equivocidad. Una instancia que permite evitar ambos paradigmas extremos es la analogía (y yo sé que Paz acudió alguna vez a Beuchot para obtener elucidaciones sobre la noción de analogía). Dice Beuchot que hace quince años era difícilísimo decir algo verdadero, por la exigencia de univocidad que predominaba; hoy, en cambio, lo difícil es decir algo falso: todo es posible, todo cabe, o al menos no nos sentimos nunca en condiciones de excluir algo. El recurso a la pregunta: “¿y por qué no?”, que a veces ayuda a desembarazarnos de inercias conceptuales, parece definir el perfil del “pensador razonable”. Pero esto, que suena a apertura y pluralidad máximas, viene a parar en lo contrario, pues “la dispersión de la imagen del mundo en fragmentos inconexos se resuelve en uniformidad y, así, en pérdida de la *otredad*”.²⁰

Aporías de la libertad garantizada

En el terreno público la libertad está tutelada por la democracia.²¹ ¿Cómo habría vivido Octavio Paz la actual deriva occidental, como se

¹⁹ En “La democracia: lo absoluto y lo relativo”, *Vuelta*, n. 184, 1992, p. 13. En otro lugar afirma: “No me hago ilusiones acerca de la democracia: no nos dará ni la felicidad ni la virtud”, en *Itinerario*, p. 270.

²⁰ *El arco y la lira*, p. 265. “Cruel dilema: la libertad sin fraternidad es petrificación; la democracia sin libertad es tiranía. Contradicción fatal, en el doble sentido de la palabra: es necesaria y es funesta. Sin ella, no seríamos libres ni alcanzaríamos la única dignidad a la que podemos aspirar: la de ser responsables de nuestros actos; con ella, caemos en un abismo sin fin: el de nosotros mismos. Esto último es lo que ocurre en las modernas sociedades liberales: la comunidad se fractura y la totalidad se vuelve dispersión. A su vez, la escisión de la sociedad se repite en los individuos: cada uno está dividido, cada uno es fragmento y cada fragmento gira sin dirección y choca con los otros fragmentos. Al multiplicarse, la escisión engendra la uniformidad: el individualismo moderno es gregario. Extraña unanimidad hecha de la exasperación del yo y de la negación de los otros” (“La democracia...”, p.12).

²¹ “En este gran vacío histórico, lo único vivo es el régimen democrático. Pero la democracia no es una panacea: es una forma de convivencia, un sistema *para que la gente no se mate*, para que los gobiernos se renueven pacíficamente y los presidentes entren en

aprecia en el configurarse de la Unión Europea? Yo creo que no hay nada esencialmente diverso de lo que él ya contemplaba. Escribía, por ejemplo, que

bajo este sistema se puede vivir indefinidamente aunque, repito, no señale ninguna meta a la sociedad ni proponga un código de valores metahistóricos. Pero este sistema no contesta a las preguntas fundamentales que se han hecho los hombres desde que aparecieron sobre la tierra. Todas ellas se cifran en la siguiente: ¿cuál es el sentido de mi vida y a dónde voy? En suma, el relativismo es el eje de la sociedad democrática: asegura la convivencia civilizada de las personas, las ideas y las creencias; al mismo tiempo, en el centro de la sociedad relativista hay un hueco, un vacío que sin cesar se ensancha y que deshabita las almas.²²

Las tres otredades –poética, amorosa, religiosa– son experiencias subversivas, también en la actual proliferación de declaraciones de pluralismo. Pensemos en la vacilación de nuestros instintos democráticos ante la libertad religiosa.

La democracia moderna postula una prudente neutralidad en materia de fe y de creencias. Sin embargo, no es posible ni prudente ignorar a las religiones ni recluir las en el dominio reservado de la conciencia individual. Las religiones poseen un aspecto público que es esencial, como se ve en una de sus expresiones más perfectas: el rito de la misa.²³

¿Qué luces nos ofrece, pues, la poética? Al describir nuestra condición, Paz no sólo niega una identidad: también afirma una encarnación. Somos *eso*, aunque no sólo. El pluralismo no nos permite absolutizar lo que somos, pero tampoco nos pide negarlo. Cada experiencia de otredad nos prepara para ulteriores otredades. Todos nosotros habremos experimentado el estupor de la imagen, o el del amor, o el de la Aparición. Ninguna de esas

el Palacio presidencial por la puerta del voto. La democracia nos enseña a convivir *y nada más.*” Cfr. “En el filo del viento [México y Japón]”, en *Pequeña crónica de grandes días*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 131 (el cursivo no es de Paz). “Aparte de las injusticias y desigualdades que produce, el mercado daña moral y espiritualmente a los hombres pues substituye la antigua noción de valor por la de precio. Ahora bien, las cosas más altas y mejores –la virtud, la verdad, el amor, la fraternidad, la libertad, el arte, la caridad, la solidaridad– no tienen precio”, en *Itinerario*, p. 235.

²² *Itinerario*, p. 126. “Nuestro relativismo es racional o, más bien, razonable. Asegura la coexistencia de los dos principios, el del gobierno de los representantes de la mayoría y el de la libertad de los individuos y de los grupos; al mismo tiempo, le retira al hombre algo que, desde su aparición sobre la tierra, desde las primeras bandas del paleolítico, ha sido consubstancial con su ser: el sentirse y saberse parte de un grupo con creencias, tradiciones y esperanzas comunes. El hombre se ha sentido siempre inmerso en una realidad más vasta que es, simultáneamente, su cuna y su tumba. El anacoreta solitario es una ficción filosófica o novelesca”, en “La democracia...”, p. 11.

²³ *Itinerario*, p. 135.

experiencias –lo otro, la otra, el Otro– es imaginable ni justificable antes de haberla vivido. Haber vivido *una* de ellas nos dispone a esperar las otras; al menos a no descartarlas *a priori*.

Termino con una invitación de Paz que se concentra en la primera otredad y cabe aplicarla a las otras dos: “Los poetas, los novelistas y los pensadores no son profetas ni conocen la figura del porvenir pero muchos de ellos han descendido al fondo del hombre. Allí, en ese fondo, está el secreto de la resurrección. Hay que desenterrarlo”.²⁴

²⁴ “La democracia...”, p. 14.