

Octavio Paz y la Complejidad de la Humana Condición en el Encuentro entre la Poesía, la Revolución y la Religión en el Romanticismo

Por Raúl D. Motta

Todo nuevo refugio es una antigua trampa.
Hermes Clavería

En este artículo se explora la complejidad de la relación entre religión, poesía y revolución que el poeta mexicano Octavio Paz elaboró sobre el Romanticismo, con la finalidad de mostrar cómo su poética expresa la humana condición y su historia, que la fragmentación de las disciplinas modernas, leídas también fragmentariamente, borran o simplemente ignoran.

La compleja vinculación entre el Romanticismo y la religión y entre este movimiento y la revolución francesa es para Octavio Paz, un juego de relaciones ambiguas, porque conforma una dinámica entre afinidad y ruptura de este original movimiento poético con el cristianismo y con el devenir revolucionario (no solo el francés). La mayoría de los escritores 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 Ale-

mania, 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 y la segunda, la ruptura del propio protestantismo con el catolicismo, ambas condujeron a los poetas románticos a romper su vínculo también 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 prelados asociados al régimen de gobierno existente. Reacción también, frente a la miseria de la condición humana del siglo XVIII, que condujo primero, al fervor por la revolución y segundo, a un desencanto 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 reivención 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 contra-

dicciones 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 ¹.

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, siempre 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.

¹ Entiendo por configuración a la creación de una estructura de sentido y significado social real, cuya dinámica obedece a un sistema complejo, 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 sentido no reducible a cuantificadores descriptivos específicos.

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 Napoleón ².

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 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, 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 1988, 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 Siglo 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

² 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.

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: “...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...” (Bloom 11)

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 Swedenborg (1688-1772), el predicador John Wesley (1703-1791) y el revolucionario Thomas Paine (1737-1809)³.

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 apare-

³ 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.

cen 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, producido a mediados de ese siglo, de la tempestad alemana.

Alemania, la nación retrasada que luego llevará sus consecuencias hasta las tragedias mundiales del siglo XX, no es todavía arrasada por la Revolución Industrial, pero existe 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, reciénvenidos expectantes y miserables, maestros de escuela, se hallan a la espera de un 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 particu-

lares, 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” (1980, 91), sin plataforma social, política ni económica. Tal vez, un destino parecido les espere al cognitariado de hoy, situado en medio de las transformaciones sin término de los sistemas de producción, basados en el uso intensivo del conocimiento por medio de los sistemas automatizados y cibernéticos, pomposamente llamados complejos.

Por ejemplo, el hambre extremo en la familia del poeta Jean-Paul (Ritcher era su apellido, cuyos futuros escritos darán mucho que hablar, ver más adelante en este texto.), hace que su hermano Heinrich se suicide. 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.

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 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)

Este proceso se suma al despliegue del proceso de ruptura con la estética objetiva y la tradición impersonal latina, que culmina en la estética romántica, cuya característica central es la absolutización de la subjetividad del artista, proceso que según Octavio Paz es preparado espiritualmente por la interiorización de la experiencia religiosa romana, que el protestantismo configuró a expensas del ritualismo católico.

La interiorización de la experiencia religiosa preparó las condiciones psíquicas y morales para la interiorización de la visión y la experiencia poética, al punto que Octavio Paz afirma que la experiencia religiosa y poética del romanticismo es una negación y a la vez, una pasión por la religión. “Cada poeta inventa su propia mitología y cada una de esas mitologías es una mezcla de creencias dispares, mitos desenterrados y obsesiones personales.

El Cristo de Hölderlin es una divinidad solar y, en ese enigmático poema que se llama “El único”, Jesús se convierte en el hermano de Hércules y 'de aquel que unció su carro con un tiro de tigres y descendió hasta el Indo', Dionisos. La Virgen e Novalis es la madre de Cristo y la Noche precristiana, su novia Sofía y la muerte. La “Aurelia” de Nerval es Isis, Pandora y la actriz Jenny Colon. Religiones románticas: herejías, sincretismos, apostasías, blasfemias, conversiones.” (op. cit. 70-71)

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,

el heredero de todo esto. El “neobarroso” 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, 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)

Su contracara es la obsesión epistemológica de los profesores universitarios, que a modo de un exorcismo metodológico, pretenden expurgar los vértigos que la inestabilidad social y paradigmática de sus disciplinas les producen.

Pero, volviendo al clima romántico, este se va configuran como consecuencia de largos y subterráneos procesos históricos, combinados con procesos locales específicos a los que se suma un acontecimiento fortuito, que al igual que aquel de la peste negra (peste bubónica), que azotó Europa en 1347, servirá para desestabilizar precarios equilibrios o acelerar procesos constitutivos de rupturas y cambios latentes, me refiero al terremoto de Lisboa de 1755, una catástrofe que aunque de menor medida que aquella peste, se transforma en el disparador de la duda y la crisis de fe en los espíritus cristianos.

“Una oleada de escritos defienden la 'justa ira' de la divinidad desencadenada por una humanidad pecadora, de cólera, que se manifiesta en esta justa sanción. La sublevación contra este 'Dios' y esta teología

determina que se reúnan por vez primera, en una Santa Alianza, pensadores y poetas europeos, desde Voltaire y Kant, hasta Goethe (que tiene entonces seis años y que más tarde, manifestaría haber perdido su fe de cristiano, a causa de la impresión que le produjo el terremoto)”. (Heer 88)

Tal vez, sea muy difícil comprender en toda su complejidad la actitud romántica, si no se toma en cuenta que desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII, dos configuraciones imaginarias se vieron enfrentadas, teniendo a los artesanos y a los artistas por testigos privilegiados, estas eran: la economía de la Edad Media (complementada por una semiosis de amparo sostenida por la iglesia cristiana) y la economía mercantil expansiva, que nace como herejía en el seno del cristianismo medieval y crece sostenidamente, hasta consumarse en el capitalismo contemporáneo, transformándose en un sistema global financiero y de producción planetaria.

En la primera, el protagonismo productivo se situaba en los talleres y gremios que, en la medida que se afianzaba la economía de mercado, primero se fosilizan y luego desaparecen o son reemplazados por otras estructuras sociales, las fábricas.

La economía medieval desarrollada entre los siglos XI y XV se basaba en dos procesos complementarios: por un lado, una agricultura feudalizada y; por otro, una economía municipal corporativa reguladora de la mayor parte de la producción, que incluye también, la producción de obras de arte. Es un secreto a voces que el modelo

feudal de organización política fue el factor articulador de la dispersión postromana. Pero si su virtud era la construcción de un tejido social y político, cuya complejidad permitió la consolidación de un equilibrio inestable, compuesto por lealtades entre bandas guerreras fragmentadas, inclusión de campesinos expropiados y de los esclavos fugitivos, su mayor defecto fue la rigidez y el aislamiento de esta organización que le impidió adaptarse a los desequilibrios generados por las transformaciones internas de su tejido, y por la cada vez mayor presión del entorno.

Tres instituciones sostenían el tejido de esta configuración: el castillo, el monasterio y la ciudad. Hay tres aspectos que tienden a romper el equilibrio inestable de este entramado vivo, el reflujo de la interioridad de la naturaleza humana, las transformaciones del contexto geopolítico y la expansión del territorio europeo, a través de la tala de bosques, del avance de las cruzadas y el crecimiento acelerado y desequilibrante de las ciudades.

En relación con los cambios en la vida interior, las transformaciones del vínculo humano y de la mujer pueden verse sintetizadas en las obras “Tristan e Isolda” y en “Abelardo y Eloisa”. La configuración del culto a la virgen María y a la sagrada familia intenta contener la amenaza interior y la mujer se desgarraba entre la cortesana y la sumisa Griselda, dos polos irreconciliables⁴. Este cambio de sensibilidad y transformación de la cotidianidad de la mujer reapar-

rece en el Romanticismo, la novela “Lucinda” de Friedrich Schlegel es un documento valioso para comprender la importancia del problema de la mujer y los antecedentes de las luchas por el reconocimiento del género. En esta novela y en directa relación con la experiencia y acompañamiento de su mujer, Schlegel considera que su sociedad esconde bajo su decencia aparente, una mentalidad que niega la igualdad entre los sexos, contiene un secreto desprecio por la mujer y un fondo de disolución de una posible y verdadera comunicación.

Una sociedad libre señala el poeta, requiere una mujer libre que deje de ser una esclava y una criatura de lujo. Schlegel recibirá numerosos ataques y a pesar de muchos defensores entre ellos, Schleiermacher, no incluyó su “Lucinda” en la edición de sus obras completas.

Con respecto al desequilibrio provocado por el crecimiento de las ciudades es preciso advertir que la sociedad que se desenvolvía dentro de ellas, crecía y se expandía rompiendo con el relativo aislamiento y la escala organizacional del sistema feudal.

Por ejemplo, aquellos que por una felonía eran considerados villanos se escapaban a las nuevas ciudades, porque permaneciendo un año y un día quedaban libres de culpa y cargo. Los mercaderes cobraban cada vez mayor protagonismo dentro y fuera de ellas y el campesinado era más pobre y dependiente de ellos⁵.

⁴ Para un análisis del fenómeno cortesano y las transformaciones de la sensibilidad consultar Laflitte-Houssat (1960), Luhmann (1985), Octavio Paz (1994) y Riquer (2004).

⁵ Para un análisis más detallado de este asunto consultar Le Goff (1982 y 2004)

La ilusión de aislamiento y de autosuficiencia que de alguna manera se parecen a las de las comarcas alemanas e inglesas, en el siglo XVIII, con sus desvelos y temores, primero frente a la revolución y luego frente a Napoleón, se hizo patente en la crisis de autarquía del castillo y del monasterio, en contraste al desarrollo urbano de las ciudades en el complejo contexto que se describe más arriba.

Las actuales revisiones de la periodicidad que comprenden los límites históricos de la Edad Media, han puesto de relieve las dificultades de aquellas tesis que excluyen el concepto de desarrollo urbano en la comprensión del desenvolvimiento de la sociedad medieval entendido como “período oscuro”.

En este sentido, es preciso señalar que la sociedad medieval ha producido creaciones urbanas propias, a partir de las llamadas ciudades episcopales y más tarde, a partir del esplendor de las ciudades que comenzaron un movimiento sostenido de recuperación de sus bases construidas en el siglo VIII y el siglo X, de la mano del desarrollo mercantil.

Este marco histórico es más apropiado para entender el contexto social y económico de Inglaterra y Alemania, cunas del Romanticismo, ya que permitiría visualizar de alguna manera, a estas sociedades dentro de un marco todavía medieval. Para un análisis de la cuestión urbana en la Edad Media y su

incidencia en la periodicidad y en su comprensión consultar Doutour (2005).

En relación a la semiosis de amparo del cristianismo medieval, como un sistema muy sólido de contención psíquica y social, es preciso afirmar que este no consiste solamente en un tejido de símbolos, sistemas de creencias y preceptos, cuya significación se hace muy evidente en esas “Biblias de piedra” que son las catedrales, sino en la capacidad imaginaria y colectiva de investir esas construcciones, los objetos y acontecimientos de la vida cotidiana con ese tejido vivo de símbolos y creencias transformadas en hábitos piadosos. Una red de acciones, normas, y procesos hacían de la iglesia cristiana una entidad viva, de plena presencia en el destino de cada miembro de la comunidad, desde su nacimiento hasta su muerte y en todas los momentos de crisis intermedias ⁶.

“La invención de la iglesia remedió la ausencia de Dios por medio de la constitución de un gigantesco tinglado, a la vez, litúrgico, administrativo y jurídico, destinado a asegurar un encuadramiento a la humanidad, resignada finalmente a permanecer en la espera de un Dios que no acaba de venir. La cultura de occidente se ha visto impregnada en sus más hondas profundidades por esta disciplina totalitaria, que ha ido madurando lentamente en el curso de los años”. (Gusdorf 78)

⁶ Hacia fines del siglo XII la Iglesia de Roma había alcanzado la cúspide de la unidad interna y la influencia externa. En ese siglo se produjo la codificación de la ley canónica: la Iglesia, a partir de entonces, administró justicia a sus numerosos miembros bajo un sistema de jurisprudencia unificada. También se establecieron los siete sacramentos: bautismo, confirmación, ordenación, matrimonio, absolución, comunión y extremaunción. En 1170 la Santa Sede se reservó el derecho de canonizar santos y en 1215, el gran concilio lateranense hizo obligatoria la confesión anual e inicia la persecución sistemática de la herejía.

La Iglesia alimentaba al viajero hambriento, curaba al malherido, solazaba al cansado y al vencido. Bautizaba al recién nacido y coronaba los últimos momentos del que moría con gran dignidad. Ni el peor pecador en ningún momento de su vida estaba fuera del círculo de su sociedad, salvo que hubiera recibido de la Iglesia el más amargo castigo, la excomunión, que era una muerte en vida.

Al menos una vez por semana, cada miembro de la sociedad presenciaban la más alta vida posible: señor y campesino, amo y jornalero, dama y moza, adoraban juntos en el mismo edificio, contemplaban y tomaban parte en la misma procesión, oían los mismos cánticos, contemplaban los mismos iconos, escuchaban los mismos sermones y seguían la misma misa, todos eran iguales a la vista y presencia de Dios. Sobre la tierra su suerte era desigual, evidentemente el orgulloso y el pecador llevaban a veces la mejor parte. Pero, en el cielo, las ventajas y desventajas eran anuladas y la Iglesia misma, por sus mismos ministerios, estaba en calidad de paraíso terrestre, último grado del purgatorio en camino al paraíso.

En ningún momento de su corrupción, perdió del todo su compasiva relación con los pobres, estuvo siempre, más pronta en esas horas de prueba o duelo, cuando los del mundo se apartan y siguen su camino. Solidaridad y belleza eran los grandes dones de la Iglesia, que seguían al hombre medieval al mercado, al ayuntamiento y al taller.

La transformación del orden feudal deterioró, sin llegar a destruir del todo, esta semiosis de amparo, a causa de una

complejidad de factores que abarcan desde el desarrollo del comercio, la transformación de las ciudades, las transformaciones geopolíticas del mundo (que terminan en el descubrimiento de América y el nacimiento de la Era Planetaria), hasta la institucionalización del mecanismo de la salvación y la consecuente acumulación de riquezas.

Este complejo proceso generó paulatinamente, un clima de deterioro de la fe y del equilibrio inestable de su estructura social, que fue creciendo con los años y dificultando la absorción de tremendos impactos provenientes del entorno como la peste negra (peste bubónica), que aniquiló a la mitad de la población europea en 1347, iniciando una metamorfosis del mundo cristiano que termina en la nueva configuración del imaginario moderno de Europa, proceso tan bien analizado por Octavio Paz (1975) y Michel Foucault (1968) en sus estudios en torno a la figura de El Quijote.

El resultado de este proceso en las sociedades del siglo XVIII y en el contexto del Romanticismo está muy bien sintetizado por la siguiente afirmación de Georges Gusdorf: “Las iglesias tradicionales siguen en pie, pero su vitalidad está en baja; el devenir del cristianismo se escapa del control de las estructuras jerárquicas eclesiales. El catolicismo vivo no reside en Roma, y sólo la modestia congénita de los clérigos no romanos les impide observar el papel difuminado de sus dignatarios. El siglo XVIII es la época de las iglesias sin cristianos y de los cristianos sin iglesia. La espiritualidad, la piedad viva, se sitúan fuera del orden establecido, bien en oposición, bien en la indi-

ferencia frente a las apelaciones controladas y las actitudes cerradas”. (Gusdorf 74)

Este largo rodeo sobre el contexto civilizacional de la humana condición, permitirá comprender en profundidad la relación entre el Romanticismo y la Ilustración, y en especial, el conflicto y la ambigüedad en las valoraciones de los poetas románticos con respecto a la religión y la revolución. Actitudes, que como bien afirma el poeta mexicano se extenderá hasta el presente con otros actores pero, en el fondo, con no muy distintos ingredientes, tales son los casos del Simbolismo, el Modernismo Latinoamericano, la Vanguardia y el Surrealismo, y su comportamiento frente a los acontecimientos políticos y las revoluciones del siglo XX.

Este contexto, prepara el arraigo de la crítica moderna a la religión que es, a su vez, la hija del desarraigo y desapego sin retorno, de la operación crítica sin fin ni suelo ni proyecto. En estas circunstancias, señala Octavio Paz, “los poetas se convirtieron en los canales de transmisión del antiguo espíritu religioso, cristiano y precristiano”. (Paz 1974, 96). Parte de este proceso es la presencia de la analogía, la alquimia, el esoterismo, la magia, los sincretismos y las mitologías personales en la composición poética ⁷.

Pero al mismo tiempo, estos poetas están embebidos en la modernidad y, paradójica-

mente, reaccionaron contra la religión y contra sí mismos, blandiendo la daga de la ironía. Así, expresan la paradoja moderna por excelencia: no se puede vivir de creencias y tampoco se puede vivir sin ellas.

Esta situación se transforma en un desgarrro frente a la nimiedad del mundo que continúa en el presente: “Hubo una época en que los hombres podían dirigirse en cualquier momento a un Dios acogedor que enterraba en su Nada los suspiros humanos. Hoy nos hallamos desconsolados por no tener a quién confesar nuestros tormentos. ¿Cómo dudar de que antaño este mundo haya estado en Dios? La Historia se divide en un antaño en que los hombres se sentían atraídos por el vacío vibrante de la Divinidad y un hoy en que la nimiedad del mundo carece de aliento divino”. (Cioran 1988, 25)

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

⁷Para un análisis de este tema consultar Azcuy 1982. Por otro lado, es importante advertir y lamentar el poco espacio que impide desarrollar esto, la permanente omisión del paradigma hermético en las historias de la filosofía, en especial en aquellas que narran el nacimiento de la filosofía moderna como contraste de la escolástica medieval, sin mencionar el enfrentamiento y la rica discusión con el hermetismo, como puede verse en las obras de Descartes y Leibniz y que dificulta aún más la comprensión de aquello que se denominó Humanismo, esta dificultad puede observarse en las interpretaciones racionalistas del Renacimiento derivadas del Neokantismo, por ejemplo Cassirer, de las cuales el mismo Heidegger ha sido influido por ello, a pesar de sus lecturas de poesía alemana, profundamente influenciada por aquel paradigma.

no responde a las necesidades materiales del hombre sino a la emoción, es decir, al amor, al miedo y al asombro 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 1974, 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 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 138)

El siglo XVIII se caracteriza por el relativo fracaso de las jerarquías eclesiásticas, que no consiguen ya controlar las conciencias.

La pérdida de la unidad de la iglesia, las guerras de religión y el protagonismo de disímiles grupos de creyentes, muchos de ellos condenados como herejes, generó un nuevo impulso hacia una vuelta a la autenticidad cristiana oculta bajo revestimientos abusivos.

Para ellos el primer obstáculo era el de la teología, conocimiento que reduce a Dios a ser un objeto del discurso, siendo que su esencia es situarse fuera y más allá de todo discurso.

Entre los distintos grupos se destacó el pietismo. La internacional pietista agrupa, desde finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, a toda una red de afinidades espirituales en la que es preciso reconocer un cosmopolitismo cristiano, que a pesar de todos los entredichos del mapa confesional realiza esa unidad de los cristianos, imposible de reconstruir jurídicamente. El pietismo no es una confesión, ni una secta, sino un estado del alma, que desafía a las clasificaciones de los especialistas de la teología y de la historia de las religiones.

El pietismo alemán, que ha ejercido una influencia considerable en el curso de la cultura germánica, tan considerable incluso, que resulta difícil determinar dónde comienza y dónde acaba, en el caso de unas personalidades como las de Klopstock, Jacobi, Hamann (El Mago del Norte), Kant, Goethe, Novalis o Kierkegaard. Mejor que el metodismo en Inglaterra, el pietismo pudo desarrollarse en el seno de las iglesias establecidas, no sin despertar ciertas sospechas, pero evitando de ordinario la ruptura. El término "pietista" ha sido utilizado posteriormente, por extraños al movimiento para designar a los que participaban en las reuniones de pequeños grupos de fieles (*collegia pietatis*), fuera de los oficios regulares, para la lectura de la Biblia y la edificación mutua.

Lo que los poetas observan es 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 reiterará en el marco del proceso revolucionario del siglo XVIII y más tarde del siglo XX donde sucederá lo mismo con las revoluciones políticas, 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.

Por otro lado, la reducción de la revelación sobrenatural a los límites de la revelación natural, tendrá como consecuencia la disminución, y hasta en muchos casos, la completa eliminación, del misterio religioso. De esta manera, por ejemplo, la antropología religiosa tiende a una desmitificación de la religión, despojada de todos los oropeles que la han ido sobrecargando las pasiones humanas.

Esta desmitificación es obra de unos cristianos convencidos a la luz de los conflictos que presenciaban como testigos, como víctimas y quizá como actores, de la necesidad de una revisión de los valores cristianos a través de un prisma racionalista. Para ellos, la piedad que degenera en fanatismo es una piedad enloquecida, que hay que extirpar de la enseñanza religiosa auténtica. La Ilustración sin rechazar el principio de la inspiración religiosa, desea romper sus compromisos con todos los extremismos de la religión sobrenatural.

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 "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). Por ello el actual miedo a las multitudes y movimientos sociales del presente.

Los espíritus ilustrados del siglo XVIII han constituido de este modo una psicopatología religiosa destinada a garantizar la libertad de conciencia contra los riesgos de la alienación. El filósofo y el libre pensador de la época no es un fanático de la irreligión, sino un cristiano liberal y autónomo cuya afirmación está exenta de toda imposición de influencias ocultas.

El éxito del movimiento masónico en el Siglo de las Luces, particularmente en los países católicos, guarda no poca relación con esta necesidad de un culto desprendido de toda concesión a la imaginación, en donde el hombre puede encontrarse con Dios, en espíritu y en verdad, sin abdicar para nada de las exigencias del pensamiento y controlado racionalmente.

El análisis psicológico racionalista al que se enfrentarán los poetas románticos tiene que comprenderse entonces, a partir de una articulación con el análisis sociológico y político del contexto desarrollado en la primera

parte de este texto, aplicado a la dimensión cultural. Porque muchos pensadores de la Ilustración y muchos poetas del Romanticismo, coincidirán en que esta forma de alienación tiene gran ascendiente sobre la humanidad gracias a la manipulación, y a la obra de individuos lúcidos e interesados que encontraron en esa sinrazón el instrumento de una conquista racional.

Tal es la forma en que es visto el personaje del sacerdote, a los ojos de gran número de espíritus ilustrados y muchos poetas, un manipulador de la credulidad pública que explica de alguna manera el anticlericalismo característico del Siglo de Las Luces. Cuestión que tampoco será pasada por alto por los espíritus revolucionarios y sus propuestas, para la creación de una religión civil de la revolución y acompañada de una nueva modalidad de propaganda popular.

Con respecto a la crítica de la manipulación sacerdotal sobre la conciencia religiosa dice Gusdorf: “La estabilidad eclesiástica lleva consigo un riesgo de degeneración para la inspiración religiosa. El espíritu se siente sofocado por la letra; la iglesia pasa a ser un sistema de instituciones, un estado mayor sagrado, encargado de hacer que se respete la corrección de las liturgias y la administración de los sacramentos. La teocracia lleva dentro de sí el riesgo de olvidarse en medio de sus triunfos, de su razón de ser; se desarrolla buscando unos fines que le son propios. Se encuentra más a gusto en la celebración de un Dios muerto que en la de un Dios vivo, tal como lo manifiesta la parábola del Gran Inquisidor, imaginada por Dostoievski.” (Gusdorf 78)

Estas ideas no son extrañas al antiguo espíritu crítico en materia de religión, tal como lo encarnan un Lucrecio o un Cicerón, sin hablar del radicalismo de los escépticos. Varrón, citado por San Agustín distingue tres teologías: una teología mítica, concreta y colorista, humanizada, desarrollada por los poetas y los hombres de teatro, una teología natural, abstracta y razonable, objeto de las especulaciones filosóficas y, finalmente, una teología civil, de donde proceden los cultos de la ciudad y las ceremonias que consagran la unidad entre los ciudadanos.

La función crítica de la razón, para la crítica moderna, tiene por objetivo hacer fracasar a las potencias oscuras de la angustia y de la esperanza, niega a toda complacencia con la función fabuladora y rechaza la pretensión de los sacerdotes al gobierno de las conciencias. Sin embargo, como muy bien lo señala Octavio Paz, muy pronto surgirán los nuevos sacerdotes de la diosa razón. Los pensadores del siglo XVIII no vacilan en aplicar estos principios a la crítica de cristianismo, del que ya no se admite que pueda gozar de un especial privilegio fundacional que ahora le corresponde a la diosa razón y a sus nuevos sacerdotes.

Como señala Gusdorf, el deísmo se presenta como la culminación de la desmitificación religiosa, una vez que han sido disipados los equívocos del sentimiento y su utilización por parte de unos sacerdotes hábiles que saben captar las conciencias. Los sacerdotes mantienen a la humanidad bajo tutela, y los teólogos ponen el entendimiento al servicio de la revelación, sometiéndolo a ella en virtud de una fuerza extrínseca. El lema

del sacerdote, según Kant, es el siguiente: “No razonéis: creed”. En el terreno religioso, lo mismo que en todos los demás, la edad de las Luces está caracterizada por el magisterio supremo concedido a la conciencia racional.

El deísmo representa una postura media entre la ortodoxia tradicionalista y el ateísmo radical. El radicalismo ateo, encarnado especialmente en Francia, por hombre como Fréret, el cura Meslier y el círculo de Helvetius y de Holbach, prolonga la exigencia racional, hasta llegar a la completa disolución de la religión. Los deístas creen que pueden encontrar en un Dios reducido a la razón una garantía para los valores morales y sociales.

Los radicales, fieles a la exigencia de un mecanismo integral, no ven en esos valores más que unas superestructuras abusivas. La etocracia, el reino de las leyes morales, asegurará la felicidad del género humano en este mundo, sin tener que recurrir a la ficción de un Dios remunerador y vengador. La humanidad adulta se basta a sí misma ⁸.

Si, para el poeta mexicano, Rousseau es una de las columnas principales para re-situar el sentimiento y el lenguaje poético, como el lugar de la fundación de la humana condición, frente a la racionalidad y el negocio de la prosa, las otras dos columnas que permitirán comprender el romanticismo y su

herencia son, por un lado la concepción de la imaginación como dinamis original y protagónica; y por el otro, la crítica elaborada y desarrollada por David Hume, un pensador muy importante para el poeta mexicano y al que vuelve permanentemente, a lo largo de todos sus ensayos. Es también, de este pensador de donde Octavio Paz deriva y desarrolla su propia idea de crítica de la crítica y su relación con el devenir de la modernidad desde la experiencia americana.

En el primer caso, el de la imaginación, a partir de la lectura que el Romanticismo inglés hace sobre Kant y Shelling, y la propia lectura que Octavio Paz realiza sobre ellos, puede afirmarse que tanto William Blake como para Coloridge y Novalis, la imaginación no solo es la condición del conocer, como señaló Kant, sino que también es la facultad que compone la percepción y crea y convierte las ideas en símbolos.

Por esta razón para Coloridge no hay diferencia entre imaginación poética y revelación religiosa, salvo, en que la segunda es histórica y cambiante. Al mismo tiempo, señala el poeta premio Nobel, que mientras la de los poetas cualquiera fuere su creencia, no se reduce a dogma ni a cualquier opinión sectaria. Por ello, dice Coloridge, y repetirá varias veces Octavio Paz, a lo largo de su obra, que la poesía es la religión original de la humanidad. “Los poetas románticos fue-

⁸ El término deísta ya existía en el siglo XVII y fue empleado en oposición al de ateísmo para significar la creencia en Dios. La doctrina de la Iglesia introdujo también el vocablo teísta con parecida acepción. Paulatinamente se fue gestando entre los dos términos una diferencia hasta significar el primero, la aceptación de la existencia de Dios por la vía racional. Para los deístas Dios creó el mundo regido por leyes naturales sin intervención ulterior como una especie de geómetra puesto a dormir. Por el contrario, el teísta sanciona la existencia de un Dios personal y reconoce que éste obra sobre el mundo y el hombre de forma milagrosa. Si el deísta reclama una prueba racional sobre la existencia de Dios, el teísta exige el milagro.

ron los primeros en afirmar, lo mismo ante la religión oficial que ante la filosofía, la anterioridad histórica y espiritual de la poesía. Para ellos la palabra poética es la palabra de fundación. En esta afirmación temeraria está la raíz de la heterodoxia de la poesía moderna tanto frente a las religiones como ante las ideologías”. (Paz 1974, 80-81)

Para el poeta inglés la imaginación es una facultad que expresa mediante mitos y símbolos el saber más elevado. Coleridge, afirma Octavio Paz, despoja a la religión de su cualidad fundamental: la de fundarse en una revelación sobrenatural y la reduce a la intuición de una verdad absoluta que se expresa a través de formas míticas y poéticas.

De esta manera funda la verdad poética-religiosa y la convierte en una forma histórica. Puesto que la religión significa entonces la forma que tiene la poesía de encarnar en los hombres y hacerse rito e historia.

“En esta idea, común a todos los grandes poetas de la edad moderna, se encuentra la raíz de la oposición entre poesía y modernidad. La poesía se proclama como un principio rival del espíritu crítico y como el único que puede sustituir los antiguos principios sagrados. La poesía se concibe como el principio original sobre el que, como manifestaciones secundarias e históricas, cuando no como superposiciones tiránicas y máscaras encubridoras, descansan las verdades de la religión. De ahí que el poeta no pueda sino ver con buenos ojos, la crítica que hace el espíritu racional de la religión. Pero apenas ese mismo espíritu crítico se proclama sucesor de la religión, lo condena “. (Paz 1973, 235)

Para Octavio Paz el poeta William Blake (1757-1827) será el emblema del primer Romanticismo (aunque este no fuera en sí mismo romántico), porque condensa todas sus contradicciones con excepción del culto a la naturaleza que no figura en su obra. Al respecto dice, Harold Bloom que Blake precedió a los románticos pero que nunca se identificó con ellos (Bloom 38). Su crítica al cristianismo no es menos violenta que su denuncia a la superstición de la filosofía y la ideología de la razón.

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 1974, 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 para Octavio Paz, si se quiere comprender exhaustivamente el tema de la “muerte de dios” que no es origi-

nalmente 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: ‘Jesus ¿no tenemos padre?’ Y él responde: ‘todos somos huérfanos’.” (Paz 1974, 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 la del entendimiento ilustrado, pero huér-

fano 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 “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”. (Paz 1973, 241)

Volviendo a la idea de Octavio Paz, sobre las dos columnas que sostienen al enfrentamiento del poesía moderna con el racionalismo, si el protagonismo otorgado por el Romanticismo a la imaginación fue uno de ellas, la otra columna es la idea de “crítica” de la crítica, que el poeta mexicano encuentra en David Hume (1711-1776), y según él no ha sido superada, por lo cual sería bueno aplicarla a muchas de las creencias del presente⁹.

Hume según el poeta, mostró que los filósofos habían colocado sobre los altares vacíos del cristianismo otras divinidades no menos quiméricas, como las ideas de armonía universal y sus fines intrínsecos. En la noción de designio o propósito, dice el poeta siguiendo a Hume, está la raíz de la idea religiosa. A partir de esta idea de designio a la que no están ajenas ni las filoso-

⁹ Entre las obras más importantes de Hume para el tema que aquí se viene tratando se encuentran: el ensayo que lleva por título “De la superstición y del entusiasmo” (1744), recoge las críticas tradicionales de la patología religiosa; la “Historia natural de la religión” (1757) analiza los datos de la experiencia religiosa en el espacio y en el tiempo, junto con los malentendidos que pueden afectar a las prácticas y observancias de este orden en la especie humana. Los “Diálogos sobre la religión natural”, que no aparecieron hasta el año 1779, después de la muerte de su autor, proceden a una revisión metódica de los temas de la apologetica tradicional.

ñas ateas ni materialistas, se produce también, dice Octavio Paz, una secuencia de fenómenos, porque sobre dicha raíz emerge tarde o temprano una iglesia, un mito y una inquisición. El contenido de cada religión puede variar, pero detrás de todas esas creencias encontramos siempre el mismo esquema: “atribuir un propósito al universo y en seguida identificar ese propósito con el bien, la libertad, la santidad, la eternidad o cualquier otra idea del mismo género”. (Paz 1974, 220)

Aquí es preciso recordar, que si bien Hume concuerda con el deísmo al destacar las deficiencias propias de todas las religiones positivas, se opone a dos tesis centrales de esta mentalidad religiosa. Hume se opone a la posibilidad de una religión racional y a la existencia histórica originaria de una religión racional perfecta, de la que las religiones positivas habrían sido posteriores degeneraciones.

Porque si la razón no solo no es capaz de demostrar el nexo necesario entre los fenómenos, sino que demuestra más bien que el concepto de causa es una ficción, entonces ¿cómo es posible que ella misma infiera del mundo la existencia y la naturaleza de esa pretendida causa primera que es Dios? En consecuencia, todas las pruebas tradicionales sobre la existencia de Dios (comprendida la prueba preferida del deísmo, que es la prueba cosmo-teológica fundada en el orden finalista dominante en la naturaleza), no tienen ningún valor demostrativo.

Con ello Hume no pretende excluir la existencia de Dios, ni siquiera que exista en él

algo análogo a lo que es nuestro intelecto. Porque desde el punto de vista de la razón, ésta no es más que una hipótesis, no más plausible que muchas otras hipótesis que se puedan crear.

También es necesario recordar, que para Hume la religión es un hecho natural del espíritu humano, producido no tanto por su necesidad de saber, como por la necesidad práctica de protección y de ayuda frente a lo que la naturaleza y la vida presentan de desconcertante y de angustioso. Los sentimientos de terror y de esperanza por los que está dominado el hombre primitivo, lo impelen a concebir a su dios como dotado de potencia limitada, aunque superior a la suya. El antropomorfismo inicial, del que la imaginación religiosa no puede liberarse, lleva necesariamente al politeísmo.

Y el paso ulterior del politeísmo al monoteísmo se verificó no por necesidad intelectual, sino que fue determinado por la tendencia práctica a considerar al propio dios racional como el más elevado y el más poderoso respecto de todos los demás. Si bien, el monoteísmo responde mejor a las exigencias intelectuales, por más poderoso que sea en el dominio de los sentimientos y de las necesidades prácticas, muy pronto los pueblos monoteístas sintieron la necesidad de un retorno al politeísmo, retorno que se une a los elementos más turbiamente pasionales de la naturaleza humana, con el fanatismo y con la intolerancia.

No es difícil, dice el poeta mexicano, deducir de la crítica del pensador escocés, dos consecuencias fundamentales para com-

prender el presente: “el origen de la idea de la historia como progreso es religioso y la idea misma (de progreso) es parareligiosa”.

Porque se basa en pensar que la naturaleza encierra un designio, que de alguna manera, se reproduce en una segunda naturaleza, que es la sociedad, mediante la idea de progreso y de la marcha de la historia hacia la perfección de la humanidad. Si la historia posee un designio que encarna en las sociedades el transcurrir entonces, se vuelve providencial y señala Octavio Paz, aunque el nombre de esa providencia cambie con los cambios de la sociedad y la cultura y unas veces se llame Dios, otras evolución, otras dialéctica de la historia, reglas del mercado o prospectiva, la operatoria es la misma, una invención que puede terminar en un cruel fanatismo, donde una secta y un iluminado tienen acceso privilegiado a dicho designio, sea este cual fuere ¹⁰.

Para el poeta mexicano la crítica de Hume es decisiva, porque al demostrar que es una operación invariable a lo largo de la historia y la geografía “nos autoriza a sospechar que estamos ante una estructura mental común a todos los hombres” (op. cit. 221), y señala que la crítica de Hume al “instinto religioso” (y el fanatismo), sería continuada mucho más tarde por Freud y Heidegger, pero a pesar de ello, falta una descripción completa de dicho instinto.

Muchos análisis políticos de Octavio Paz obedecerán a este diagnóstico, porque esta crítica es aplicable a todas las filosofías e

ideologías que según él, no dejan de ser “religiones vergonzantes”, ya sea los que creen en la magia de la tecnología o en el progreso de las sociedades liberales o los que “juran por Marx”, en el fondo no dejan de ser pseudoreligiones “sin dioses pero con sacerdotes, libros santos, concilios, beatos, verdugos, herejes y réprobos.”

Para demostrarlo afirma: “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 convertido en Jehová de sectas pedante 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”. (op. cit. 222) ¹¹

Pero, señala agudamente Octavio Paz, que la novedad del Romanticismo no radicaba

¹⁰ Para otro análisis minucioso de este tema consultar el capítulo IV Dios y el mundo en Deleuze (1977).

¹¹ Para un detallado estudio de las mitologías elaboradas en torno a la Revolución Francesa consultar Starobinski (1988).

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 del 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” (op. cit. 90) por ello agrega el mismo Paz: “más que una estética fue una ética y aún, muchas veces, una religión y una política.” (ibid)

En relación con lo anterior señala Harold Bloom: “...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.” (Bloom, 15)

Esta poesía 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 ideas 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 contrarrevoluciones modernas. ¿Qué hacer cuando las creencias no duran y como hoy, vivimos entre sus ruinas? 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.

Bibliografía

AZCUY, Eduardo (1982): El ocultismo y la creación poética. Monte Avila. Caracas.

BLOOM, Harold (1999): La compañía Visionaria. William Blake. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.

CIORAN, Emil M. (1988): De lágrimas y de santos. Taurus. Madrid.

DELEUZE, Gilles (1977): Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo. Gedisa. Barcelona.

DOUTOUR, Thierry (2005): La ciudad medieval. Orígenes y triunfo de la Europa urbana. Paidós, Buenos Aires.

GUSDORF, Geroges (1977): La conciencia cristiana en el siglo de las luces. Verbo Divino. Navarra.

HEER, Friedrich (1980): Europa, madre de revoluciones. 1. Alianza. Madrid.

LAFITTE-HOUSSAT, Jacques (1966): Trovadores y cortes de amor. EUDEBA. Buenos Aires.

LE GOFF, Jacques (1982): Mercaderes y banqueros de la Edad Media. EUDEBA. Buenos Aires.

LE GOFF, Jacques (2004): En busca de la Edad Media. Paidós. Buenos Aires.

LUHMANN, Niklas (1985): El amor como pasión. Península. Barcelona.

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

PAZ, Octavio (1974): Los hijos del limo. Seix Barral. Barcelona.

PAZ, Octavio (1975): El signo y el garabato. Joaquín Mortiz. México.

PAZ, Octavio (1984): Tiempo nublado. Sudamericana-Planeta. Buenos Aires.

PAZ, Octavio (1994): La llama doble. Amor y Erotismo. Seix Barral. Buenos Aires.

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

RIQUER, Martín de (2004): Vidas y amores de los trovadores y sus damas. Acantilado. Barcelona.

STAROBINSKI, Jean (1988): 1789, los emblemas de la razón. Taurus. Madrid.