

José Luis Fernández Castillo. *El ídolo y el vacío: Octavio Paz y las transformaciones de lo divino*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016. 286 pp. 9789876913621.

Reviewed by
Gloria Vergara
Universidad de Colima

El ídolo y el vacío. Octavio Paz y las transformaciones de lo divino, de José Luis Fernández Castillo nos entrega una reflexión profunda sobre la crisis de la divinidad en la poética occidental del mundo moderno, centrándose en el mexicano Octavio Paz, como heredero y continuador de esa crisis, que lo lleva a colocar la palabra poética en el vacío dejado por la ausencia de Dios. El texto, dividido en dos partes y conformado por 7 capítulos, revisa los cuestionamientos y transformaciones de lo divino, así como la crisis de las concepciones religiosas tradicionales en diálogo con la obra paciana.

En el capítulo 1, “El ocaso de los ídolos: Nietzsche y Heidegger”, Fernández Castillo busca comprender el pensamiento occidental frente a la crisis de la divinidad a partir de dos presupuestos: «Dios ha muerto», enunciado por Nietzsche en *La gaya ciencia*, en 1882 y «Hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser», expresado por Heidegger en *De la experiencia del pensamiento*, en 1954. Ambos pensadores, asegura Fernández, son críticos de la ontoteología de lo divino. Nietzsche condena tanto el platonismo como el cristianismo; la muerte de Dios significa para él, la muerte de las verdades metafísicas. En su filosofía, el hombre funda su propia verdad; así, creador de sí mismo, el superhombre “se sostiene siempre en una genuina experiencia del tiempo que [...] llamó [...] “el eterno retorno de lo mismo” (41). Heidegger piensa el ser desde el ser, pero no lo identifica con la divinidad misma. Dios no es necesario; desde su ausencia podemos concebirlo. Este capítulo nos deja ver que Octavio Paz es heredero de estas visiones de Nietzsche y Heidegger en donde Grecia y el cristianismo ceden paso a la experiencia poética como posibilidad de conocimiento y revelación no de Dios, sino del ser; así se plantea la posibilidad de que el vacío dejado por el ídolo sea ocupado por la palabra poética.

El capítulo 2, “Lenguaje y religión: génesis y alteridad de la palabra”, nos coloca frente a la mística como una verdad inefable que no se resuelve en “una mera negación del lenguaje” (59), sino que transforma la conciencia y modifica “la manera de comprender lo real” (59). Aquí, Fernández se apoya en Benjamin y Wittgenstein para revisar los límites del lenguaje frente a lo divino. Si “Dios no se revela en el mundo” (63), como afirma Wittgenstein, entonces “el lenguaje no puede, por tanto, decir nada de Dios” (63).

En “Génesis de la palabra”, Fernández recurre a la tradición judía y hace la diferencia de la palabra cabalística, relacionada directamente con lo divino —como en los libros sagrados de los Vedas, en donde la palabra da origen al propio Dios— y la concepción griega de la palabra como logos que no contiene el sentido de creación, sino que se limita a mostrar la realidad (cfr. 65 y 67). En este sentido, afirma Fernández, “la palabra como principio creador eleva a los poetas al rango divino” (67).

En el apartado “Alteridad de la palabra” destaca el silencio en vez de la negación y se pone de manifiesto cómo el lenguaje busca su propia destrucción “abriendo paso al acallamiento” (71). Con esto, Fernández Castillo evidencia el doble proceso de identidad y alteridad de la palabra en las tradiciones que muestran el desarrollo de la espiritualidad del hombre en su relación con Dios, como ocurre en San Agustín. Y menciona que “identidad y diferencia, interioridad y exterioridad deben ser interpretados como posibilidades expresivas de un núcleo último de trascendencia” (74). Así, uno de los rasgos de la poesía moderna surge de esa exploración sobre las posibilidades últimas del lenguaje “llevado, merced a la crisis de una concepción ontoteológica de lo divino” (75).

En el capítulo tres, titulado “Hitos de la crisis de la divinidad en la tradición poética occidental” José Luis Fernández abre el diálogo del poeta mexicano con Dante, San Juan de la Cruz, Sor Juana Inés de la Cruz, Friedrich Hölderlin, Stéphane Mallarmé, Rainer María Rilke, Juan Ramón Jiménez y Wallace Stevens, siguiendo tres criterios: “la relevancia de la relación entre poesía y crisis de la divinidad; su carácter central en la línea poética de la modernidad; y el vínculo que entablan con Octavio Paz” (78).

En “Unidad y pluralidad en la poesía occidental”, el investigador revisa el presupuesto paciano de tradición y ruptura como un signo de la modernidad, en donde la poesía es concebida como un “«sistema de relaciones» regido por vínculos de «afinidad» y «oposición»” (80). Pero coloca a Dante como una mirada previa en “*La Divina comedia*: antes de la ruptura” cuando alude a la consideración que tiene Paz de esta obra en tanto una “poética de lo divino como totalidad de sentido” (80). Revisa la capacidad de simbolización y figuración del lenguaje” (84) que hacen posible la convergencia de la poesía y lo divino en la obra de Dante.

En “San Juan de la Cruz: el amor como éxtasis transformante”, Fernández marca la diferencia del místico español con Dante, quien accede a lo divino desde “la teología especulativa” mientras que San Juan “lo hace desde la teología mística” (86). A través de la vía unitiva se da una sinergia entre lo espiritual y lo corporal (cfr. 86). Por esto en *Cántico*, de San Juan, visto como una glosa del *Cantar de los cantares*, el amor divino y el amor humano “se interpenetran y se corresponden” (86). Fernández hace palpable la insistencia de Paz en la visión erótico-metafísica de San Juan que se convierte en un claro ejemplo de la reconciliación de opuestos y contrarios.

“Sor Juana Inés de la Cruz: el *Primero sueño* como asedio a lo imposible” propone un “acercamiento gnoseológico a la divinidad” (91) que implica una ruptura espiritual con el medievo, su sistema de conocimiento y su idea del mundo. Este enfrentamiento

de Sor Juana con los límites del conocimiento se compara con la lucha de Mallarmé ante los límites del lenguaje, que guía el pensamiento crítico de Octavio Paz, dice Fernández.

“La ruptura romántica: la divinidad como palabra creadora” expone la muerte de Dios como el origen de lo enigmático del hecho creador. Fernández revisa en *Los hijos del limo* de Paz, la muerte de Dios en el romanticismo como uno de los mayores signos de la modernidad. Octavio Paz ve cómo los poetas románticos se “entregan a la creación de sus mitos y dioses particulares, sea a través de la constitución de una suerte de «cristianismo sin Dios» o bien por medio de un cierto «paganismo cristiano»” (94). Dios desaparece y surge la potencia creadora de la palabra poética (97). Así, es un Dios interior el que hereda Paz del romanticismo, un Dios que es palabra creadora, como en Wordsworth o Novalis, capaz de albergar al universo.

“Hölderlin: morar en la ausencia de los dioses” es un apartado que nos muestra a Hölderlin visto por Paz como un poeta que supo acoger la herencia griega, llevada al extremo en la propuesta de Novalis sobre la reconciliación del poeta y el mundo. En *La muerte de Empédocles*, manifiesta la ausencia de los dioses que llama a la inmólación. Pero “no sólo la ausencia de los dioses puebla la poesía última de Hölderlin: también se producen en ella pasajes de notable fervor epifánico, en los cuales los dioses aparecen” (111), como en una labor sincrética.

“El simbolismo: la divinidad como «sí mismo» de Stéphane Mallarmé” muestra el nihilismo ontológico, la palabra desde una negatividad radical, pues con Mallarmé se consuma la interiorización de la idea de Dios en la poesía (cfr. 126). El poeta francés elimina “todo rastro de presencia exterior de Dios [y] se concentra en el misterio de la letra” (126).

“Hacia un *dios del devenir*: la poesía de Rainer Maria Rilke” revela a Dios en la inminencia poética que conforma a la vez una palabra ética, cuya resolución es palpable en la “interiorización verbal del mundo a través de la poesía” (130). Para Rilke la poesía es búsqueda y la divinidad inagotable se convierte en “horizonte de toda poesía” (134).

“Juan Ramón Jiménez: «Un dios posible por la poesía»” marca una identificación entre la búsqueda estética y la religiosa en donde el poema se convierte en el acceso a lo divino, y “Wallace Stevens: un «dios de alta poesía»” señala el acercamiento de Octavio Paz con los poetas norteamericanos. Paz tradujo a Stevens, para quien Dios no tiene presencia externa, sino que es un símbolo “que puede tomar también otras formas, como por ejemplo la forma de la alta poesía” (Stevens citado 146).

La segunda parte del libro de Fernández, tiene por título: “Octavio Paz: el revés de la palabra” y abarca del capítulo 4 al 7, en donde José Luis Fernández Castillo se adentra en la visión paciana de la divinidad. Así, el capítulo cuarto, “Poesía y religión: ausencia de Dios, supervivencia de lo divino”, nos muestra cómo Octavio Paz intenta “dilucidar los rasgos distintivos del fenómeno poético frente a la experiencia religiosa” (157) en *El arco y la lira* y *Los hijos del limo*. Desde 1943 Paz tenía un claro interés por el tema, como lo demuestra en su ensayo *Poesía de soledad y poesía de comunión*, pero su afán

por liberar lo sagrado de toda apropiación eclesiástica lo lleva a concebir la revelación de la condición original en *El arco y la lira*. Así, Paz ve más allá de cualquier religión y compara la experiencia divina con la experiencia poética.

Luego del recorrido que hace a través de la mirada lectora y crítica de Octavio Paz, el estudioso del nobel mexicano se pregunta por la participación de éste en la crisis de la modernidad, ve cómo afecta su visión de la poesía, y transforma su experiencia de la palabra. Así, propone leer los poemas de Paz no sólo como documentos estéticos, sino como “encarnaciones de un conjunto de vivencias espirituales” (160). Para su estudio, retoma los cuatro periodos que señala Manuel Ulacia en la evolución de la poesía de Paz: La formación hasta 1943, año en que el poeta viaja a Estados Unidos. “Una segunda que culmina con la publicación de *Libertad bajo palabra: obra poética (1935-1957)*. Una tercera etapa signada por la asimilación de la influencia oriental, que termina con la publicación en español de *El mono gramático* en 1974; y una última etapa, que incluirá la publicación de *Pasado en claro, Vuelta y Árbol adentro*, entre otros títulos” (160-161).

Para seguir la trayectoria de la crisis de la divinidad en la poesía de Octavio Paz, Fernández Castillo considera las siguientes etapas: la primera que abarca su obra temprana, de a 1935 a 1947; la segunda de 1943 a 1957; la tercera del 58 al 70 y, la cuarta, de 1974 hasta su muerte. (cfr. 161).

El apartado “Búsqueda de un Dios ausente” nombra la etapa temprana de Octavio Paz como un lector asiduo de Quevedo que “pugna por liberarse de una concepción de la trascendencia propiamente católica” (163), como ocurre en *Calamidades y milagros*. Pero en esa liberación el poeta encuentra el vacío, “la presencia del mundo amenazada por la nada” (165).

El capítulo 5, “Poesía y mito de la ausencia de Dios a la transparencia” inicia con el apartado “«Himno entre ruinas», palabras que son actos”, en donde Fernández señala la segunda etapa de Paz como el periodo en el que se define su universo poético. En este sentido, “Himno entre ruinas”, de 1948, abre camino para comprender la relación entre la crisis de la divinidad y la conciencia del lenguaje poético como experiencia de lo divino. En este poema ya no aparece el ídolo trascendente y la palabra poética ya no busca representarlo, sino que tematiza su propia génesis.

“El mito genésico de la palabra”, es un apartado que nos acerca a *¿Águila o sol?* en donde Paz se rebela contra el orden metafísico-estético. En ese poemario, Según Fernández, Paz retoma la perspectiva mallarmeana “que se desarrolla desde la experiencia de la nada hasta la emergencia precaria de la forma poética como espacio de afirmación creadora” (175). Asimismo, notamos aquí la presencia de Nerval en la imagen del ojo vacío de Dios. Por esto, la poesía de Paz puede verse como “un intento de recomposición de la *imago mundi* en la tradición de la poesía romántica europea: respuesta a la desaparición de una idea unitaria del *mundo*” (176).

Fernández resalta la violencia de la lucha paciana en *Los trabajos del poeta*, como parte de esta ontogenética que genera la capacidad de implementar nuevos órdenes,

llevándonos a una re-generación de la realidad. De igual forma, en *Semillas para un himno, ¿Águila o sol?* y *La estación violenta*, Paz devuelve a la palabra “su originaria función ontogenética”, al apropiarse de los mitos cosmogónicos, de sus esquemas, para alcanzar el tiempo original a través de la experiencia creadora.

En “La poesía como nacimiento: la diosa”, Fernández aborda la “feminización” de la palabra en Octavio Paz e identifica el impulso genésico “con la fecundidad de una diosa o mujer primordial capaz de alumbrar de sí misma la imagen poética” (183). En este sentido, se vuelven claras las referencias mítico-históricas de la mujer como “guardiana del valle de los muertos” y “flor de resurrección, uva de vida” (185). Tanto Deméter como Coatlicue aparecen en esta síntesis mítica que Paz logra en “Piedra de sol”, pues “la diosa como madre primordial de la materia, funda su carácter sagrado y asegura la identidad común de naturaleza y espíritu, cuerpo y alma, inmanencia y trascendencia” (186).

En el apartado “Mito de caída versus mito cosmogónico”, Fernández Castillo revisa en el poema “Fábula” el mito de desmembración, de pérdida de la plenitud. Pero afirma que Paz “rechaza toda tensión escatológica, toda mediación historicista hacia una recomposición final [...] Al mito bíblico de la caída y sus derivaciones judeocristianas contraponen el presente absoluto de la creación cosmogónica. El instante poético se convierte así en el ámbito temporal en el que el fragmento accede a su totalidad de sentido a través de la palabra” (191). Y da continuidad a esta idea el inciso “Fragmento y totalidad”, que destaca la contraposición del tiempo del poeta, frente a la linealidad de la historia y el tiempo circular del mito. Así, el poeta anuncia la búsqueda de la unidad primordial “que funda la experiencia de lo sagrado, el amor y la poesía a través de una composición de pluralidades, en la que cada una de las partes posee la virtud de convertirse en centro” (196).

“Origen y reoriginación” pone de manifiesto la ruptura instantánea de la palabra poética “en la inexorable linealidad de la Historia entendida como ideología del progreso o promisorio escatología” (197), como se ve en “El cántaro roto” de *La estación violenta*. Allí, “frente a la visión de un México ancestral atrapado en las trampas de su pasado histórico, a la palabra poética le corresponde representar la fuerza reviviscente capaz de transformar la realidad operando una resurrección” (198). La palabra poética es así exploración del centro y del origen, provoca una reconciliación de todos los tiempos.

Pero es el apartado “El ser sin nombre”, el que revela la experiencia de la divinidad como una transformación. El poema “Piedra de sol” aparece como el instante mediador entre el ser y el no ser; lo sagrado se identifica con lo erótico, y ambos desembocan en la expresión poética, dando lugar a la unión de opuestos y a una visión de la divinidad como transparencia. De esta forma, en los poemas que van de *Semillas para un himno* a *La estación violenta*, Paz “muestra cruciales transformaciones en la manera de abordar la relación entre la palabra poética y lo divino” (202). Se libera del Dios todopoderoso que destruye lo real y convierte la divinidad en un “estado reconciliador de transparencia que huye del extremismo metafísico, *ser sin nombre*, concebido como

una conciliación entre nada y plenitud, entre totalidad y fragmento, entre *lo mismo y lo otro* que se resuelve a través de la mediación de la palabra poética” (202).

El capítulo 6, “Transparencia: la palabra como aerofanía”, inicia con el apartado “La otredad en la palabra”, en donde Fernández analiza cómo Paz afronta lo divino a partir del impulso reconciliador “que busca la plenitud de la presencia con ese «otro lado del ser» [...] abismático y vacío que la nada representa” (205). La revelación poética se basa en la emergencia de la otredad que convierte la experiencia de lo divino en una reconciliación de opuestos y “en una crítica del propio lenguaje como espacio tensional entre lo uno y lo otro, el ser y el no ser” (207).

En “*Cointidentia oppositorum*” Fernández Castillo habla de *Salamandra* en donde Paz “retoma una de las principales inquietudes del surrealismo: la reflexión en torno al vínculo que une alquimia y poesía” (210), en una tentativa de ir más allá del racionalismo positivista. “La salamandra del poema de Paz se sitúa en la estela de la tradición alquímica en la medida en que actúa como un animal-símbolo que se trasmuta, merced a la imagen poética, en los cuatro elementos básicos (tierra, aire, agua y fuego), y constituye el centro reconciliador donde se encuentran y se funden” (211). La divinidad que ve Paz se resiste a ser catalogada desde el dualismo occidental y combina la alquimia con la mitología azteca.

En “Los límites de la palabra: frente al surrealismo” Fernández destaca que Paz explora, más allá del surrealismo, en el eterno retorno “como *abismamiento* del instante [que] conduce a esa transparencia en la que la propia realidad coincide *ad infinitum* consigo misma en un juego interminable entre mismidad y otredad” (220). Así vemos que la conciliación de contrarios conduce a la aerofanía como transparencia.

El capítulo 7, “La influencia oriental”, de Fernández Castillo describe cómo la India ofrece a Paz la posibilidad de profundizar en la transparencia a través de la negación. “Paz utiliza la referencia a una conocida fórmula de los *Sutra de la Prajñāparamita*, base esencial de la literatura del budismo mahayana, que designa la perfecta sabiduría: esa «otra orilla» que corresponde al ámbito de la realidad trascendental” (226). En la visión orientalista de Paz vemos que “la divinidad no es el dios, sino que el dios se ofrece como símbolo de la divinidad” (237). La influencia budista le permite enfrentar desde la vacuidad la experiencia poética.

“*Blanco: Paz y Mallarmé*” expone la culminación de la etapa oriental de Paz. En ésta el poema es contemplación y la palabra se considera como “un proceso continuo, inacabable e inacabado” (241) que nos lleva a la transparencia. Así pues, *Blanco* representa la realización verbal del silencio, el espacio vacío de los dioses y lo divino; la materia sonora que aspira a lo indecible y que “elimina la posibilidad de todo nombrar definitivo” (245). Allí, “la reflexión sobre la palabra se convierte en una reflexión sobre el cuerpo, pues el propio poema constituye un cuerpo respirado, encarnado / desencarnado en la lectura” (245).

En “*El mono gramático: lenguaje e imposibilidad*”, Fernández Castillo refiere cómo Paz continúa su búsqueda del “acallamiento de la palabra” cuando “somete a

prueba al lenguaje y a sus contradicciones” (250) a la manera de Wittgenstein. “El lenguaje, como el propio dios Hanuman, es un mediador entre la conciencia y el mundo [...] La palabra es así un continuo desmontaje de lo expresable, en aras de lo inexpressable, de aquello que está más allá del sentido convencional del lenguaje” (253). *El mono gramático* es “la negación de un origen primordial” y nos ofrece una visión dialéctica entre reconciliación y liberación, logra un equilibrio entre la unidad y la pluralidad. Allí, “la palabra es mediadora, sutura y desgarrar al mismo tiempo, desde la totalidad instantánea” (255).

En “El dios sin nombre: de *Pasado en claro* a *Respuesta y reconciliación*” marca el sentido de exploración del poeta mexicano en el poemario *Pasado en claro* y encuentra que la palabra poética contiene “esa suerte de éxtasis en el cual aparece la mención a la divinidad confundida con un estado de plenitud reconciliatoria” (257). Allí Paz alcanza la liberación total y profunda de la palabra al prescindir de los “fundamentos metafísicos, del ídolo y de su parálisis tranquilizadora, para aceptar la precariedad y la libertad de la palabra poética en toda su hondura” (262).

A modo de conclusión, Fernández afirma que Octavio Paz define “su experiencia poética de la crisis de la divinidad como un proceso de destrucción del ídolo” (263) en donde la poesía se convierte en la vía de la reconciliación con lo real. Revisa la experiencia poética de lo trascendente en los autores con los que Paz establece un diálogo crítico, en el esquema tradicional que la modernidad puso en crisis. “De este modo, la trascendencia que proyecta la poesía de Paz es una trascendencia verbal, ajena al dualismo ontoteológico” (269), que da lugar a una conciencia autorreflexiva del lenguaje. “Contra la amenaza de endiosamiento de las palabras en la idea, teológica o meramente ideológica, [en la obra poética de Octavio Paz] la mostración de lo negativo desinstrumentaliza el lenguaje y lo centra en la extrema intimación con lo real” (271).

Es así que José Luis Fernández Castillo nos lleva en un recorrido profundo y detallado por las ideas, voces y momentos que transformaron la visión paciana de lo divino, que cambiaron el vacío del ídolo por la potencia creadora de la palabra. El lector que se adentre en esta investigación terminará sin duda, apropiándose de las huellas románticas, surrealistas, místicas, de la Cábala o de la negación budista que llevaron al poeta a la transparencia de la palabra para retornar al grito palidesciente de lo real en la otra orilla.