

## La otredad en *El arco y la lira* de Octavio Paz

Fredrik Sörstad<sup>1</sup>

**Resumen.** El objetivo de este artículo radica en realizar un estudio de la teoría de la otredad en tres ensayos del libro *El arco y la lira* de Octavio Paz: “La otra orilla”, “La inspiración” y “Los signos en rotación”. Como se trata de un problema filosófico de larga tradición, se optó por incluir un marco teórico con el fin de exponer un trasfondo, postular una metodología y formular una hipótesis acerca de las particularidades de la teoría de Paz. La hipótesis resalta una cierta afinidad con la dialéctica de Hegel en el sentido de que para Paz la búsqueda del otro es un proceso dialéctico entre el ser y el no-ser, entre el yo y el no-yo (el otro), y luego se comprobó esta suposición en el análisis. Además, se llegó a la conclusión de que en los tres ensayos examinados se pueden encontrar tres visiones sobre la otredad que se complementan: en “La otra orilla”, Paz argumenta que la revelación poética se asemeja a la religiosa en la medida en que supone “precipitarse en el otro” (sumergirse en otra realidad); en “La inspiración”, adopta la perspectiva surrealista, según la cual la experiencia poética implica la “fusión con el otro”; y, por último, en “Los signos en rotación” es donde más coincide con Hegel al sostener que el otro no debe asociarse con la muerte, sino con “el ser que cambia”.

**Palabras clave:** Octavio Paz; otredad; dialéctica; trascendencia; conflicto existencial.

### [en] Otherness in *El arco y la lira* by Octavio Paz

**Abstract.** The aim of this article is to carry out a study on the theory of otherness in three essays from the book *El arco y la lira* by Octavio Paz: “La otra orilla”, “La inspiración” and “Los signos en rotación”. Given that the otherness is a philosophical problem that dates back to ancient times, a theoretical frame was included in order to expose a background, adopt a methodology and formulate a hypothesis regarding the characteristics of Paz’ theory. The hypothesis suggests that a certain affinity can be found with Hegel’s dialectics in that for Paz the search for otherness is a dialectical process between being and non-being, between the self and the non-self (the other), and later on this supposition was confirmed in the analysis. Furthermore, three different and complementary visions on otherness were found in the three essays: In “La otra orilla”, Paz argues that the poetic revelation is similar to the religious one insofar as it entails an act of “plunging into the other”; in “La inspiración”, he adopts a surrealist perspective, according to which the poetic experience implies a “fusion with the other”; and, finally, in “Los signos de rotación”, most similarities with Hegel were disclosed, especially when Paz suggests that the other should be associated with “being as change”, rejecting the traditional idea of “death”.

**Keywords:** Octavio Paz; otherness; dialectics; transcendence; existential conflict.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. El problema del otro. 3. La otra orilla. 4. La inspiración. 5. Los signos en rotación. 6. Conclusiones.

<sup>1</sup> Universidad de Medellín, Medellín. Colombia.  
E-mail: lfsorstad@udem.edu.co

**Cómo citar:** Sörstad, F. (2019) La otredad en *El arco y la lira* de Octavio Paz, en *Anales de Literatura Hispanoamericana* 48, 315-329.

## 1. Introducción

Indudablemente, el tema del otro es uno de los más dominantes en la obra de Octavio Paz, tanto en su poesía como en sus ensayos. Se trata de un problema filosófico que se ha debatido desde el nacimiento de la filosofía occidental, y lo interesante en el caso de Paz es que vincula sus meditaciones a la esfera de la poesía, formulando de este modo un razonamiento poético-filosófico (discurso mixto). Por ejemplo, en *El mono gramático* (1996)<sup>2</sup> se puede observar que el otro es percibido como el doble de sí mismo, o sea, como un *alter ego*, y ampliando su perspectiva, Paz reflexiona también sobre el concepto de “lo otro”, entendido como el reverso del lenguaje, el origen del pensamiento y el paraíso perdido. Sin embargo, en este artículo se ha optado por dar un paso atrás en el tiempo y examinar el tema de la otredad en tres ensayos de *El arco y la lira* (1992)<sup>3</sup>: “La otra orilla”, “La inspiración” y “Los signos en rotación”. La justificación es que *El arco y la lira* (1992) constituye el punto de partida de la poética de Paz y que las meditaciones sobre el otro en dicho libro son más extensas que en *El mono gramático* (1996). Además, al tratar de deslindar el problema del otro, es necesario considerar una serie de conceptos afines, en particular los de “alteridad”, “trascendencia”, “inmanencia”, “cogito”, “conciencia”, “yo”, “sujeto”, “objeto”, “persona”, “sustancia” e “hipóstasis”, para lo cual se acudirá al *Diccionario de filosofía* (2004) de José Ferrater Mora. Luego, en un segundo paso, se enfocará la teoría de Hegel (2004) sobre el otro con el objetivo de llamar la atención sobre ciertas similitudes con la visión de Paz en *El arco y la lira* (1956); es decir, antes de llevar a cabo la investigación, se explicarán con más exactitud las particularidades del problema y la metodología.

## 2. El problema del otro

Como subraya Ferrater Mora (2004: 2668), desde la Antigüedad hasta el presente, los filósofos se han interesado por el problema del otro que, inicialmente, emergió con la pregunta por el “prójimo” y que generó las preguntas más específicas por la solidaridad, la amistad, la convivencia, etc. Pero, según veremos más adelante, esta concepción no concuerda con la de Octavio Paz. En las reflexiones del poeta mexicano, el enfoque se sitúa en la presencia del otro en el sentido de desdoblamiento del yo y, por extensión, como una condición y razón de ser del yo que da testimonio de su capacidad de trascendencia, de su aspiración a traspasar continuamente los límites de su ser, en sintonía con el pensamiento de Hegel (2004). De acuerdo con Paz, el problema del otro se traduce en hacer abstracción de la existencia. Y sin abstracción o, lo que viene a ser lo mismo, sin trascendencia, no será posible el surgimiento del yo, de modo que estamos ante una dialéctica que

---

<sup>2</sup> La primera edición data de 1970.

<sup>3</sup> La primera edición data de 1956.

aparenta abordar el problema del otro, pero que, en el fondo, busca dilucidar la esencia del yo. Asimismo, esta afirmación puede definirse como una hipótesis preliminar que requiere más contextualización y, para empezar, se ha elegido partir de la premisa de Ferrater Mora (2004: 2669) de que “tomado en toda su generalidad, el problema del otro es más amplio que el del “prójimo””, lo cual implica que no puede derivarse de tal problema la abundancia de aspectos metafísicos, gnoseológicos, éticos, etc., tratados en la época moderna. Ha habido varias tendencias, y para el propósito de este artículo, es significativa la que califica la realidad del otro como una especie de *encuentro* con el yo, fundamentado en el diálogo y la comprensión. Entonces, cabe preguntarse, ¿qué se entiende por “el yo”?

En la historia de la filosofía, se ha empleado la expresión “el yo” para designar “una realidad, o una forma de realidad, equivalente a la persona, a la conciencia o a la identidad personal” (Ferrater Mora, 2004: 3791), y esto pone en evidencia que el concepto clave de “el yo” se amplía incluyendo a otros conceptos íntimamente ligados a él. Si seguimos con la revisión de los significados del yo, para luego comentar los otros conceptos, importa esclarecer que este fenómeno se ha definido como un centro o núcleo que subyace a las percepciones o, más concretamente, a una serie de actos intencionales. De ahí que haya prevalecido la concepción del yo como una sustancia que permanece, que conserva su identidad, o, mejor dicho, como hipóstasis (sustancia primera, sustancia individual), según la teoría de Aristóteles (1999). No obstante, también se ha cuestionado esta definición de “el yo” con el argumento de que no hay nada que pueda llamarse “una sustancia”. En tal caso, el yo se reduce a un conjunto de actos intencionales que desempeña un determinado papel, de modo que se comprende funcionalmente en vez de sustancialmente. Por otro lado, a raíz de este debate, se ha resaltado la necesidad de distinguir entre tres tipos de yo: el psicológico, el epistemológico y el metafísico. El psicológico es el descrito arriba (conjunto de actos intencionales), el epistemológico se perfila como una sustancia cognoscente que recoge, organiza e interpreta el contenido de los actos intencionales, y el metafísico, por último, se equipara con “hipóstasis” o “sustancia individual” e, incluso, con el alma, que es “más fundamental que toda realidad psicológica o epistemológica”. Por supuesto, estos tres tipos de yo pueden combinarse en una teoría, siempre que seamos conscientes de que se trata de niveles distintos. Con respecto a la visión de Paz, se advierte que predomina el interés por el yo metafísico y epistemológico, y es algo que se pretende demostrar en los apartados del análisis indicando varios ejemplos de *El arco y la lira* (1992).

Pasemos ahora al concepto de persona que extiende y matiza la anterior discusión sobre el yo (Ferrater Mora, 2004: 2759-2763). Una definición de alta relevancia es la del filósofo Boecio de la Edad Media que, además de adoptar el significado básico de “máscara”, sostiene que la noción de persona designa “una sustancia individual de naturaleza racional”. Esto implica que la persona se distingue como “una sustancia que existe por derecho propio, *sui juris*, y es perfectamente “incomunicable””, es decir, al igual que el yo, la persona se vincula al concepto de hipóstasis en calidad de “una sustancia intelectual completa que no depende de otro supuesto”. Lo interesante, sin embargo, es que aquí se introduce un aspecto nuevo: la distinción entre “individuo” y “persona”. Mientras que la

noción de individuo se define negativamente, al constatar que alguien es individuo cuando no es otro individuo, la de persona se interpreta positivamente, en la medida en que es “una entidad fundada en una realidad psicofísica” (el individuo), pero no reducible a ella. Como apunta Ferrater Mora (2004: 2762), “[e]l individuo está determinado en su ser; la persona es libre y aun consiste en ser tal”, lo que hace pensar en la tesis del existencialismo de que “el hombre se hace a sí mismo”.

La libertad inherente a la persona conduce después al fenómeno de la trascendencia, pues ser libre supone trascenderse a sí mismo en diversos sentidos. A este respecto, cabe precisar que, si bien la trascendencia a menudo se asocia con intenciones religiosas (la trascendencia hacia Dios, por ejemplo), no siempre tiene por qué ser un hecho tan complejo y enigmático:

Trascenderse a sí mismo no significa, empero, forzosamente una operación de carácter incomprensible y misterioso; quiere decir el hecho de que la persona no se rige, como el individuo, por los límites de su propia subjetividad. [...] En las varias filosofías contemporáneas de la persona, especialmente las que han subrayado los aspectos metafísicos y éticos de la personalidad, se puede advertir una oscilación entre la insistencia en la “trascendencia”, por un lado, y la insistencia en la “autenticidad” y el “ser sí mismo”, por el otro (Ferrater Mora, 2004: 2763).

En el caso de Paz, como ya se ha señalado, el énfasis de las reflexiones acerca del otro recae sobre la trascendencia, y ahora podemos añadir que, probablemente, estas apuntan a la “autenticidad” y al “ser sí mismo”. Como se sabe, la trascendencia va de la mano de la inmanencia en tanto que se oponen y complementan, con lo cual se interpreta la primera en función de la segunda, y viceversa, para así captar mejor su significado (Ferrater Mora, 2004: 3566-3568). En este sentido, se ha considerado lo inmanente como algo más completo, perfecto y autónomo que lo trascendente, a la vez que se ha mantenido lo contrario, que lo trascendente es superior a lo inmanente. La explicación de la primacía de lo trascendente se puede rastrear en los argumentos de que “Dios trasciende lo creado” y que “Dios *es* trascendencia”. Resulta que lo trascendente o lo trascendental se suele entender como “sobresalir” o “estar más allá de algo”, y esto es experimentado como algo más positivo que “estar confinado” y “no sobresalir” (lo inmanente). Más aún, ya hemos notado que la persona (o el yo) se define como una entidad espiritual que continuamente está en proceso, que el hombre se hace a sí mismo, con la mirada puesta en “el otro”.

Lo que venimos revisando tiene que ver con “el yo metafísico”, y en cuanto al punto de vista epistemológico (o gnoseológico), se debe tener presente que el yo se centra en el significado de la relación “sujeto-objeto” dentro del marco de la trascendencia: “¿Quién es el otro?”, “¿Qué supone la trascendencia?”, “¿Cuál es su finalidad?”, etc. De esta manera, el sujeto (la persona, el yo) se convierte en una “realidad percipiente”, capaz de trascender y mediar al mismo tiempo en un proceso epistemológico. Ahora bien, ¿qué clase de conocimiento se puede obtener? Aquí, por lo general, estamos frente a un enigma. Al llegar a este punto del tema, Ferrater Mora (2004: 3568) informa que varios filósofos existencialistas han intentado dar una respuesta al respecto:

La trascendencia es insondable, pero todo filosofar se encamina a ella. Jaspers indica que la pregunta “¿Qué es la trascendencia?” no se puede responder mediante un conocimiento de la trascendencia, el conocimiento es solo indirecto y se da a través de una aclaración del carácter incompleto del mundo, de la imperfección del hombre del “fracaso universal”. En suma: la trascendencia es lo que completa lo incompleto y lo que le otorga sentido. La trascendencia es lo Comprensivo absoluto.

Quizá Hegel y Paz no simpaticen con la idea de Jaspers sobre el “fracaso universal”, pero de todas formas esta cita es importante porque pone de relieve que el tipo de conocimiento implicado en la trascendencia es intuitivo (indirecto) y no declarativo (directo). Además, se infiere que es un conocimiento que, debido a las propiedades de su naturaleza, no se detiene ni se consume. No hay punto final.

Seguidamente, acabado el repaso de varios conceptos clave en torno al problema del otro, será oportuno fijar la atención en algunos rasgos distintivos de la dialéctica de Hegel en su obra *Fenomenología del espíritu* (2004) y, en primer lugar, en términos generales, puede afirmarse que lo característico de la teoría de Hegel es que, a semejanza del río de Heráclito, se encuentra en constante movimiento. Con esto Hegel parece sugerir que el ser es “ser siendo” (idea que luego es retomada por Heidegger en su obra *El ser y el tiempo* (2007)), es decir, el ser nunca es algo estático, inmóvil, pues siempre se trastoca en su contrario (el otro), formando una síntesis que, a su vez, desencadena otra tesis, y así sucesivamente. En consecuencia, la negación (la antítesis) se vuelve un componente esencial del ser. Paradójicamente, según Hegel, el ser es no-ser<sup>4</sup>. Veamos un ejemplo:

Si llamamos *concepto* al movimiento del saber y *objeto* al saber, pero como unidad quieta y como yo, vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. O bien, si, de otro modo, llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí* y objeto a lo que es como *objeto* o *para otro*, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el *en sí* es la conciencia; pero es también aquello *para lo que* es otro (el *en sí*); y es para ella para lo que el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo (Hegel, 2004: 107).

Al comienzo de este marco teórico, se adelantó la hipótesis de que, considerando el énfasis en la trascendencia en las meditaciones de Paz sobre el otro en *El arco y la lira* (1992), hay razones para plantear una cierta afinidad con el pensamiento de Hegel (2004). Y en lo que se refiere a estudios previos, interesa mencionar sobre todo el artículo “Octavio Paz’s poetic reply to Hegel’s philosophical legacy”, de Hugo Moreno (2005), que ha explorado la incidencia del pensamiento de Hegel en

---

<sup>4</sup> En el contexto de la otredad, esta afirmación se traduce en “el yo es el no-yo”, “sí mismo como otro”, en palabras de Ricoeur.

la obra de Paz, así como los artículos “Octavio Paz: Poetik und Praxis der *otredad*”, de Henning Teschke (2007), y “Os outros do outro: o espaço da alteridade no pensamento de Octavio Paz, Emmanuel Lévinas e Jean-Paul Sartre”, de Rodrigo Guimares (2011). Hay bastantes estudios que comentan el tema de la otredad en la obra de Paz (cfr. Flores, 1974; Rodríguez Padrón, 1975; Wilson, 1980; Schärer-Nussberger, 1989; González, 1990; Santí, 1997, 2009; Pastén, 1999; Ulaia, 1999), pero a diferencia de los artículos Teschke (2007) y Guimares (2011), no ofrecen una profundización. Por último, para redondear la discusión terminológica, es instructivo poner en claro que la “alteridad” puede tratarse como un sinónimo de “otredad” (la alteración entre el yo y el otro, “sí mismo como otro”), que la “conciencia” se vincula con “el yo”, en cuanto el yo presupone una conciencia, y que la noción de *cogito* o, más precisamente, *cogito ergo sum* (“Pienso, luego existo”), de Descartes (2006)), designa la conciencia de uno mismo (autoconciencia) como prueba irrefutable de la existencia del ser humano.

### 3. La otra orilla

En este ensayo, Paz busca establecer una analogía entre la revelación religiosa y la revelación poética con enfoque en el fenómeno de la otredad, y para realizar este objetivo, se sirve de la expresión “la otra orilla” que alude a una especie de “salto” al otro lado de la existencia, a un instante de comprensión de la esencia del ser, de desconexión de la temporalidad, de fusión de la vida y la muerte. Con frecuencia, dicho tema figura en la filosofía oriental, que se asocia con la religión, pero también se puede encontrar en la filosofía occidental, por ejemplo, en el concepto de “salto cualitativo” de Kierkegaard (1979). Las reflexiones sobre la otredad desde una perspectiva religiosa, junto con las de carácter antropológico y psicoanalítico, sirven de preámbulo para la presentación, hacia el final del ensayo, de una poética de la otredad que, como ya se ha indicado, constituye el objeto de estudio de este artículo. Veamos, entonces, en qué radican algunos de los pensamientos de Paz sobre la otredad.

Resalta la fascinación de Paz por la religión (el Budismo), la antropología (Levi-Strauss) y el psicoanálisis (Freud), entre otras creencias y ciencias, y por eso suele adoptar un punto de vista bastante amplio en sus ensayos; sin embargo, a la hora de dar su opinión personal, se limita a transmitir una visión poético-filosófica. En “La otra orilla”, considera pertinente basarse en una definición de la otredad para luego exponer varios ejemplos de la literatura universal y desarrollar su razonamiento. La definición, tomada de la teoría de Rodolfo Otto (1928), sugiere que en “su forma más pura y original la experiencia de la “otredad” es extrañeza, estupefacción, parálisis del ánimo: asombro”; es decir, “lo Otro es algo que no es como nosotros, un ser que es también el no-ser”. Lo que agrega Paz (1992: 133) al respecto es que lo Otro despierta, a la vez, fascinación y repulsión: alegría, asombro y delicia, por un lado; temor, horror y vértigo, por el otro. Y la conclusión más importante: “Ese Otro es también yo”. Sí mismo como otro, la gama de sentimientos que experimentamos al enfrentarnos con nosotros mismos como otro, ajeno, desdoblado. Esto puede parecer trivial, algo así como una obviedad o tautología, pero no lo es si lo contemplamos a la luz de la observación de los

filósofos existencialistas de que el ser humano, gracias a su lenguaje y facultad imaginativa, es el único animal que es consciente de su persona y temporalidad, lo que, inevitablemente, provoca angustia.

En la introducción, se señaló que en *El mono gramático* (1996) se puede observar que el concepto de “lo otro” se entiende como el reverso del lenguaje, el origen del pensamiento y el paraíso perdido, y en *El arco y la lira* (1992), hay un fragmento que sustenta esta idea:

La experiencia de lo Otro culmina en la experiencia de la Unidad. Los dos movimientos contrarios se implican. En el echarse hacia atrás ya late el salto hacia adelante. El precipitarse en el otro se presenta como un regreso a algo de que fuimos arrancados. Cesa la dualidad, estamos en la otra orilla. Hemos dado el salto mortal. Nos hemos reconciliado con nosotros mismos (Paz, 1992: 133).

Ahí tenemos una alusión indirecta al paraíso perdido: “el precipitarse en el otro se presenta como un regreso a algo de que fuimos arrancados”. Luego, en conexión con esta idea, Paz (1992: 133) empieza a delinear varias similitudes con la poesía sugiriendo que el asombro ante el otro puede entenderse como una revelación poética. En concreto, plantea que, en ocasiones, todos hemos experimentado que de repente un objeto en la vida cotidiana —por ejemplo, un árbol que se encuentra en el camino al trabajo— se nos antoja extraño, diferente, como si lo viéramos por primera vez. Los poetas y teóricos de la literatura denominan a este fenómeno “el instante eterno”, esto es, un momento en que el tiempo se anula y el objeto es percibido en su esencia, en su pleno ser. De igual manera, se habla de epifanía, teofanía o aparición, palabras que normalmente se usan en un contexto religioso y que, en este caso, apuntan a la analogía entre la revelación religiosa y la revelación poética. Como señala la paradoja “instante eterno”, se trata de una experiencia que nos parece muy breve, brevísima, de modo que raya en lo atemporal, en lo infinito, y cuando la aparición se desvanece, sentimos cierta añoranza. Para resumir, agrega Paz (1992: 133) que tal fenómeno se puede relacionar con el “precipitarse en el otro”, en el sentido de que la aparición representa “lo Otro”: adivinamos que somos de este mundo y también de otro mundo.

Hacia el final de “La otra orilla”, Paz enfoca sus meditaciones en el hecho de que “el hombre es un ser que no es, sino que se está siendo, un ser que nunca acaba de serse”, y esto incita a comenzar el análisis de la semejanza entre la poética de la otredad de Paz y la dialéctica de Hegel en diálogo con el artículo citado de Moreno (2005). El objetivo de Moreno (2005: 33) consiste en mostrar cómo Paz adopta y transforma la dialéctica de Hegel para presentar una forma alternativa de comprender e interpretar el mundo desde el punto de vista de la poesía. Y para llevar a cabo este proyecto, Moreno (2005: 34) destaca la afirmación de Rorty (1989) de que, fundamentalmente, en el siglo XX ha habido tres respuestas a la manera en que se debe concebir nuestra relación con la tradición filosófica de Occidente: la respuesta husserliana (científica), la respuesta heideggeriana (poética) y la respuesta pragmática (política). De estas tres opciones, Moreno se centra en la respuesta poética de Heidegger, y aclara al respecto que los “filósofos poéticos” se distinguen por poetizar la filosofía creando metáforas que vitalizan y renuevan el pensamiento tradicional. Como resultado, el enfoque del artículo de

Moreno se sitúa en la naturaleza de dos discursos que a menudo se contraponen: el filosófico y el poético, con el fin de indagar los pensamientos de Paz en su libro de poemas *Libertad bajo palabra*, pero también incluye varias referencias al tema de la otredad que figura en el libro de ensayos *El arco y la lira*.

El estudio de Rorty (1989) asimismo es relevante en la medida en que se interesa por la dialéctica de Hegel no como un procedimiento argumentativo, sino como una habilidad literaria, lo que significa, entre otras cosas, que los problemas tratados no se resuelven definitivamente y que lo único que se obtiene es una manera distinta de ver las cosas: nuevos matices, ángulos, comprensiones, etc. Lo que Rorty (1989) busca enfatizar es que, después de todo, el discurso filosófico y el literario no son tan distintos y contrapuestos, conclusión que lleva a Moreno (2005: 35) a formular la siguiente tesis acerca de la posición de Paz:

Unlike Rorty, Paz clearly believed that philosophy and poetry were two entirely different modes of approaching actuality and being in the world. While Rorty has sought to question the traditional divisions between philosophy as the realm of “human reason,” and poetry as the realm of “pure creativity,” Paz was quite comfortable with such a distinction. Nonetheless, when we analyze the logic of Paz’s discourse and reflect on the source of his most recurrent philosophical metaphor — freedom — it becomes evident that Paz wanted to realize the same ideal that dialectical philosophers from Hegel to Marx to Leopoldo Zea have privileged. However, for Paz, poetry, not argumentation, presents the most effective means of keeping and renewing the force of the idealist metaphor of freedom.

Concretando el asunto, Moreno (2005: 36) añade que, a diferencia de la dialéctica de Hegel, que se caracteriza por el despliegue paulatino de la razón con vistas a alcanzar la libertad en el sentido de comprensión, Paz se propone hacer lo mismo mediante la revelación de la naturaleza de la palabra, finalidad que implica el regreso a su estado puro, a su origen (el logos), desprovisto de la necesidad. A partir de allí, Moreno (2005: 37-45) empieza a formular una crítica (desarrollo y defensa de la tesis) que eventualmente desemboca en la conclusión de que la poética de Paz es inconsistente, sobre todo porque considera la palabra como una entidad aislada de su contexto histórico. Sin embargo, cabe aclarar que esto solo es correcto en tanto que Paz distingue entre realidad y ficción, o entre realidad y mito, y que, por ello, se podría cuestionar el argumento de Moreno (2005: 39) de que Paz ignora el hecho de que el lenguaje que se usa en una descripción poética es un producto y una extensión del lenguaje empleado en una descripción común y corriente (lenguaje cotidiano). La prueba al respecto se encuentra en varias partes de *El arco y la lira*. Un ejemplo: “nadie ‘está en la historia’, como si esta fuese una ‘cosa’ y, nosotros, frente a ella, otra: todos somos historia y entre todos la hacemos” (Paz, 1992: 165). Y una precisión: “El poema no es el eco de la sociedad, sino que es, al mismo tiempo, su criatura y su hacedor, según ocurre con el resto de las actividades humanas” (Paz, 1992: 165). Es decir, lo que Paz argumenta es más bien que la dimensión histórica es inherente a las palabras, no separada de ellas. En cuanto al tema de la otredad, se puede notar que Moreno

(2005) lo asocia con los fenómenos de la “condición primordial” y la “otra orilla”, pero estos son relegados a un segundo plano, puesto que la intención es, en primer lugar, determinar la esencia de la dialéctica de Paz como respuesta poética y alternativa a la dialéctica racional de Hegel (análisis discursivo)<sup>5</sup>.

#### 4. La inspiración

En comparación con el artículo de Moreno (2005), el presente, si bien contempla el aspecto discursivo, favorece el tema del otro y, a continuación, se ampliará el panorama analizando una selección de fragmentos del ensayo “La inspiración”. Al igual que en el ensayo anterior, Paz comienza exponiendo un trasfondo histórico-literario bastante extenso sobre el tema tratado, seguido por una discusión sobre la otredad, esta vez en relación con el surrealismo (cambio de perspectiva). La inspiración es definida como creación poética, acto que conlleva el desdoblamiento del poeta: sin imaginación de uno mismo y un mundo circundante, no hay inspiración. Más aún, en la imaginación-inspiración, sujeto y objeto se fusionan, y es ahí donde cobra relevancia la teoría del surrealismo. En este sentido, Paz (1992: 171) explica que, según el surrealismo, lo que se llama “realidad” es la experiencia en la que desaparece el duelo entre sujeto y objeto:

Para los antiguos el mundo existía con la misma plenitud que la conciencia y sus relaciones eran claras y naturales. Para nosotros su existencia asume la forma de disputa encarnizada: por una parte, el mundo se evapora y se convierte en imagen de la conciencia; por la otra, la conciencia es un reflejo del mundo. La empresa surrealista es un ataque contra el mundo moderno porque pretende suprimir la contienda entre sujeto y objeto.

Dicho de otro modo: se trata del encuentro con el otro. ¿En qué medida se desintegra el sujeto y se realiza el encuentro con el otro? El Paz surrealista sugiere que “el poeta se transforma en poema, lugar de encuentro entre dos palabras o dos realidades” (Paz, 1992: 171), proporcionando una especie de “tercera vía” o “término medio” que evita la contradicción y el solipsismo. En consecuencia, ya no hay mundo ni yo. Solo hay imaginación. Y, en el fondo, inspiración, que se manifiesta en imágenes.

Ahora bien, es evidente que lo que se acaba de destacar puede dar la impresión de apoyar la tesis de Moreno (2005) de que Paz corta los lazos con la Historia, negándose a reconocer la historicidad del lenguaje, y por eso se hace necesario indicar una breve aclaración. Lo que sucede es que Paz adopta la misma actitud que Husserl (1993), es decir, realiza una *reducción fenomenológica*, lo que implica poner la realidad empírica entre paréntesis con el propósito de examinar una serie de actos intencionales en su esencia. Pero esto no supone negar la realidad exterior

---

<sup>5</sup> Un detalle que merece un comentario es que Moreno (2005: 45) termina refiriendo más la teoría de Rorty que la de Hegel, con lo cual da la impresión de que, en última instancia, el objetivo fue justificar el pensamiento de Rorty: “While Rorty’s poetic reply achieves its goal when it reminds us that all language is historically contingent, Paz’s poetic dialectics aim is to escape the historic contingency of language that he sees as a plague on philosophy”.

en beneficio de la realidad de la conciencia (solipsismo). La existencia de una u otra realidad no es el asunto aquí. Lo que importa es partir de lo que hay —nuestras ideas— y *reflexionar* sobre sus posibles significados. De modo que ambos, Husserl y Paz, se mueven en una dimensión epistemológica y, más adelante, se indagará cómo esta observación concuerda con la teoría de los tres tipos de yo: el psicológico, el epistemológico y el metafísico (Ferrater Mora, 2004: 3791), prestando especial atención a los dos últimos tipos.

Otro ejemplo de argumento de Paz a favor de la historicidad del lenguaje, tomado del ensayo “La inspiración”, sugiere que la palabra poética es, simultáneamente, personal e histórica: por ser personal, “todos los poemas dicen lo mismo” (la condición del hombre en general), y por ser histórica, “cada poema dice algo distinto y único, pues cada uno alude a su mundo, recrea un mundo” (Paz 1992: 178-179). Luego relaciona esta observación con el tema de la inspiración:

La inspiración es una manifestación de la “otredad” constitutiva del hombre. No está adentro, en nuestro interior, ni atrás, como algo que de pronto surgiera del limo del pasado, sino que está, por decirlo así, adelante: es algo (o mejor: alguien) que nos llama a ser nosotros mismos. Y ese alguien es nuestro ser mismo. Y en verdad la inspiración no está en ninguna parte, simplemente *no está*, ni es algo: es una aspiración, un ir, un movimiento hacia adelante, hacia eso que somos nosotros mismos. Así, la creación poética es ejercicio de nuestra libertad, de nuestra decisión de ser. Esta libertad, según se ha dicho muchas veces, es el acto en el cual vamos más allá de nosotros mismos, para ser más plenamente. Libertad y trascendencia son expresiones, movimientos de la temporalidad. La inspiración, la “otra voz”, la “otredad” son, en su esencia, la temporalidad manando, manifestándose sin cesar. Inspiración, otredad, libertad y temporalidad son trascendencia. Pero son trascendencia, movimiento del ser ¿hacia qué? Hacia nosotros mismos.

Es de suma importancia la aseveración de Paz de que el encuentro con el otro es una “aspiración”, un “ir hacia algo” y que ese algo es “nosotros mismos”, pues ahí establece un diálogo con el existencialismo respecto al problema del otro. Más exactamente, plantea que el deseo de encontrarse con el otro —que se traduce en el encuentro con el yo (sí mismo como otro)— tiene que ver con la búsqueda de *autenticidad*, concepto clave en las teorías existencialistas (Kierkegaard, 1979; Heidegger, 2007; Sartre, 2005). Y los otros conceptos comentados también forman parte del ideario del existencialismo: la trascendencia, la libertad y la temporalidad. Entonces, ¿cuál sería el aporte de Paz? Obviamente, si se hubiera limitado a resumir lo que ya han problematizado diversos filósofos, *El arco y la lira* habría tenido poco éxito. La contribución, como en el caso de las similitudes con la dialéctica de Hegel, que se revisaron en el apartado anterior, consiste en aplicar un razonamiento sobre la existencia del ser humano en general a un fenómeno algo más concreto: el poeta y su relación con la poesía. Si retomamos el análisis de la semejanza con Hegel, se puede añadir que Paz comparte con él la actitud poco común en la tradición filosófica de que el objetivo último no es llegar a una conclusión, sino generar una serie de perspectivas que matizan el problema. En otras palabras, importa sobre todo el medio, el camino, el proceso. La síntesis hegeliana (tesis-antítesis-síntesis) no es una conclusión en sentido estricto, sino un

momento que propicia otra tesis. La dialéctica nunca termina, el problema nunca se resuelve, pero al realizar los intentos hemos aprendido algo. Por eso, más arriba se destacó que Paz se mueve en una dimensión epistemológica, que también es metafísica, dado que concibe el yo como hipóstasis (sustancia individual), como el fundamento o núcleo que posibilita las meditaciones sobre el ser-en-el-mundo en un proceso de trascendencia del yo hacia el otro y cuya finalidad es dar el paso del individuo (entidad psicofísica) a la persona (espíritu).

Miremos un ejemplo de aplicación del razonamiento que Paz adopta de la dialéctica de Hegel y del existencialismo de Kierkegaard, Heidegger y Sartre:

La voz poética, la “otra voz”, es mi voz. El ser del hombre contiene ya a ese otro que quiere ser. “La amada —dice Machado— es una con el amante, no al término del proceso erótico, *sino en su principio*”. La amada está ya en nuestro ser, como sed y “otredad”. Ser es erotismo. La inspiración es esa voz extraña que saca al hombre de sí mismo para ser todo lo que desea: otro cuerpo, otro ser. La voz del deseo es la voz misma del ser, porque el ser no es sino deseo de ser. Más allá, fuera de mí, en la espesura verde y oro, entre las ramas trémulas, canta lo desconocido. Me llama. Mas lo desconocido es entrañable y *por eso sí sabemos, con un saber de recuerdo, de dónde viene y adónde va la voz poética* (Paz, 1992: 181).

A propósito de esta conexión, otredad-poesía, será conveniente ampliar el análisis incluyendo algunas anotaciones de Teschke (2007: 2), autor del artículo “Octavio Paz: Poetik und Praxis der *otredad*”. Teschke (2007: 2) subraya la variedad de tipos y niveles de otredad en la obra de Paz: como hermenéutica de la imagen de sí mismo, como experiencia erótica, como una singularidad antropológica, como concepto dialéctico, como una idea poético-religiosa, como inmanencia y trascendencia y, antes que nada, como *límite* del ser y del lenguaje. Además, basándose en esta observación, Teschke (2007: 2) sugiere que estamos frente a un principio diferencial que califica la existencia en términos de *conflicto*<sup>6</sup>. El hombre o, mejor dicho, el poeta, según el pensamiento de Paz, se encuentra en constante disputa consigo mismo. La palabra poética, como se evidencia en la cita arriba, es una especie de llamado de otro mundo, es la voz del deseo, a la vez interior y exterior, conocida y ajena, y con la esperanza de poder discernir esa “otra orilla”, el poeta recurre a imágenes que recrean el encuentro con el otro en un instante eterno, de modo que el poema cristaliza algo que es y no es. El problema es que estas cristalizaciones no dejan de ser tentativas, aproximaciones, atisbos...

---

<sup>6</sup> Este artículo adopta una perspectiva muy amplia en torno a la otredad: hace referencia a la obra de Octavio Paz en su totalidad y analiza dicho tema desde una perspectiva histórico-literaria, antropológica, filosófica, política, religiosa, etc. Y el último apartado versa sobre la historia de México. Puede decirse que se trata más bien de un ensayo, puesto que contiene pocas referencias bibliográficas y no expone el estado de la cuestión de la investigación sobre el tema del otro en la obra de Paz.

## 5. Los signos en rotación

El último ensayo, que cumple la función de epílogo, es el más original de *El arco y la lira*, en la medida en que reduce la intertextualidad a favor de las ideas propias de Paz, y antes de profundizar en el tema de la otredad, se hace necesario explicar a qué se refiere Paz con “signos en rotación”. Como de costumbre, Paz (1992: 253-260) empieza por ubicar al poeta y la creación poética en un escenario multifacético que ahora gira en torno a determinadas transformaciones radicales (de ahí los “signos en rotación”), en especial a las políticas —el marxismo, el secularismo, la muerte de Dios— que han influido en el rumbo de la Historia durante los siglos XIX y XX:

Se desplazó el centro del mundo y Dios, las ideas y las esencias se desvanecieron. Nos quedamos solos. Cambió la figura del universo y cambió la idea que se hacía el hombre de sí mismo; no obstante, los mundos no dejaron de ser el mundo ni el hombre los hombres. Todo era un todo. Ahora el espacio se expande y disgrega; el tiempo se vuelve discontinuo; y el mundo, el todo, estalla en añicos. Dispersión del hombre, errante en un espacio que también se dispersa, errante en su propia dispersión (Paz, 1992: 260).

Y la dispersión del hombre, a su vez, ha traído consigo otra consecuencia: la pregunta por el yo y el otro. A juicio de Paz (1992: 160), este problema apunta hacia el monólogo (el yo) y el diálogo (el tú, el otro), y, por extensión, hacia la identidad y la pluralidad, integrando una discordia característica de la poesía contemporánea. Bajo esta mirada, la poesía ofrece un redescubrimiento del mundo como fragmento y dispersión, en el cual el poeta busca darle presencia al otro, por lo que la poesía puede calificarse como *otredad* (Paz, 1992: 161). Sin embargo, esta conclusión, aunque sólida y convincente, se debe matizar y, además, contrastarla con otras ideas.

En el transcurso del análisis, hemos experimentado la obsesión de Paz por el salto a la “otra orilla” que implicaría el regreso al estado original del hombre, la reivindicación del logos y la evaporación de los contrarios, lo que hace pensar en la muerte. Para llegar a formar parte del ser y alcanzar la anhelada autenticidad, necesitamos aniquilar quienes somos: el ser es no-ser (Hegel). Sin embargo, más adelante en el ensayo “Los signos en rotación”, Paz (1992: 269) aclara que su intención es otra, que, a fin de cuentas, su poética de la otredad no aspira a la muerte en el sentido de “salvación o perdición personal”, sino que enfatiza “el ser que cambia”. Es más, argumenta que no le preocupa “la *otra vida* allá sino aquí”, y aplicando de nuevo su pensamiento a la poesía, concluye que esta “no se propone consolar al hombre de la muerte, sino hacerle vislumbrar que vida y muerte son inseparables: son la totalidad” (Paz, 1992: 270). Así que la teoría al parecer bastante lúgubre de Paz resulta ser vitalista y, de hecho, la negación de Hegel, que constituye el punto de partida de la poética de Paz, es la razón de ser del cambio, el devenir y el existir. Sin negación, no hay nada. O solo habría un mundo atemporal fuera del alcance y la comprensión del hombre.

Por lo que se refiere al cotejo de diferentes perspectivas sobre el problema del otro, importa destacar el artículo “Os outros do outro: o espaço da alteridade no

pensamiento de Octavio Paz, Emmanuel Lévinas e Jean-Paul Sartre”, de Guimares (2011), y con esto se finaliza el diálogo con estudios previos. Si bien la revisión de la poética de la otredad de Paz en este artículo es muy breve y no añade algo nuevo (Guimares, 2011: 247-248), el análisis comparativo ofrece observaciones agudas y acertadas que enriquecen la discusión:

Certamente que a concepção do Outro, nesses autores, não se encontra no mesmo diapasão semântico ou filosófico, e cada uma deles construiu suas próprias janelas, seus amanhã, mas em todos eles denota-se um campo de gravitação comum, qual seja uma visão antiessencialista do mundo, em que a linguagem é vista como um conjunto de instrumentos (às vezes transcendentais) e não como representações da realidade, evidenciando, assim, o desfalecimento da ordem ontológica (a presença do si a si da certeza). No entanto, ao soletarem a dessubstancialização dos seres e ao sustentarem a interrupção da resposta que diz respeito á possibilidade de circundar o Outro, cada autor jugou em diferentes tabuleiros, inaugurando uma reflexão filosófica que se faz nos textos literários ou que a eles dizem respeito (Guimares, 2011: 247).

Puede decirse que la visión de Paz es antiessencialista si se considera que el encuentro con el otro siempre se nos escapa entre las manos. Cuando intuimos que lo hemos apresado en un instante, se disipa y nunca llega a materializarse. De ahí la “desustancialización”. El otro se vuelve un fantasma. En cambio, como ya se ha demostrado, el yo que se trasciende a sí mismo en busca del otro se caracteriza como una sustancia (hipóstasis) que da origen al yo epistemológico. Además, es interesante señalar en qué sentido la teoría de Paz difiere de las de Lévinas y Sartre. Lo que distingue a Lévinas, explica Guimares (2011: 250), es la concepción del otro como un amigo, el amado, el país o, más frecuentemente, como la epifanía de un “rostro” que se asocia con la presencia de Dios. Es decir, para Lévinas, al igual que en la época de la Antigüedad, la pregunta por el otro es la “pregunta por el prójimo” que trae consigo los aspectos de la solidaridad, la amistad, la convivencia, etc. La concepción de Sartre, a su vez, a diferencia de la de Lévinas, se acerca a la de Paz en tanto que postula un sistema con tres entidades: el “en-sí”, el “para-sí” y el “ser-para-el-otro”, las cuales pueden traducirse como “hipóstasis”, “autoconciencia” y “conflicto” (el otro se esfuma, no se deja atrapar). Según informa Guimares (2011: 255-258), Sartre subraya que estas tres instancias se imbrican la una en la otra sin integrar una jerarquía, es decir, no hay una instancia que se someta a las otras o que tenga primacía sobre las demás. De manera que, en lo esencial, Sartre coincide con lo que propone Paz, pero de nuevo hay que tener presente que Paz adopta una perspectiva poético-filosófica.

## 6. Conclusiones

En este artículo, se ha comprobado la hipótesis de que se pueden rastrear ciertas similitudes entre la poética de la otredad de Octavio Paz en su libro de ensayos *El arco y la lira* (1992) y la dialéctica de Hegel que figura en *Fenomenología del espíritu* (2004). En concreto, se planteó que en las meditaciones del poeta

mexicano, el énfasis se sitúa en la presencia del otro en el sentido de desdoblamiento del yo que pone de manifiesto su trascendencia, esto es, su aspiración a rebasar constantemente los límites de su ser. Y dado que se trata de un problema filosófico de larga tradición, se juzgó necesario incluir un marco teórico (Ferrater Mora, 2004) antes de realizar el análisis para poder explicar, a modo de contraste, en qué reside la posición de Paz.

Se optó por examinar tres capítulos de *El arco y la lira* (1992): “La otra orilla”, “La inspiración” y “Los signos en rotación”, que exponen diferentes puntos de vista y que juntos conforman la poética de la otredad de Paz. En “La otra orilla”, Paz argumenta que hay una similitud entre la revelación religiosa y la revelación poética en tanto que la segunda supone “precipitarse en el otro” (sumergirse en otra realidad); en “La inspiración”, adopta la perspectiva surrealista, según la cual la experiencia poética conduce a la “fusión con el otro” y, en consecuencia, se disuelve el yo, dando lugar a otra dimensión poblada por la imaginación; y, por último, en “Los signos en rotación” es donde se acerca más a Hegel al concluir que el otro no debe asociarse con la muerte, sino con “el ser que cambia”, mostrando así una actitud vitalista. Al mismo tiempo, aparte de la afinidad con Hegel, fueron detectadas varias similitudes con el ideario del existencialismo, especialmente una analogía entre la trascendencia hacia el otro y la búsqueda de autenticidad que da origen a reflexiones sobre la libertad y la temporalidad. Paz identifica dicha “autenticidad” con “la otra voz” y “el llamado de la otra orilla” en su poética de la otredad; es decir, el poeta, al sentirse inspirado, se deja guiar por estos fenómenos. Como se destacó al comienzo del marco teórico, al formular la hipótesis, las ideas de Paz sobre el otro apuntan reiteradamente a la esencia del yo (sí mismo como otro), por lo que se decidió incluir la teoría de tres tipos de yo (el psicológico, el epistemológico y el metafísico) en el análisis y se pudo constatar que Paz se mueve sobre todo en un plano epistemológico, que también es metafísico, pues entiende el yo como hipóstasis, es decir, como el fundamento que posibilita las meditaciones sobre el ser-en-el-mundo en un proceso de trascendencia del yo hacia el otro para dar el paso del individuo (entidad psicofísica) a la persona (espíritu).

En cuanto a estudios previos y la revisión del estado de la cuestión, se constató que Moreno (2005) adopta una perspectiva predominantemente discursiva al comparar la poética de Paz con la dialéctica de Hegel, favoreciendo el estudio de dos tipos de discurso: el poético y el filosófico, pero aun así, las conclusiones señaladas sirvieron para ampliar la discusión hacia el tema del otro en Paz y Hegel. Asimismo, se resaltó el ensayo de Teschke (2007) que informa sobre la pluralidad de perspectivas sobre la otredad en la obra de Paz y, en particular, se consideró valiosa la definición de la otredad como un principio diferencial que apunta hacia la naturaleza conflictiva del hombre (el ser es no-ser). Por último, se citó una comparación de las teorías de Paz, Lévinas y Sartre sobre el otro que figura en el artículo de Guimares (2011) con el propósito de esclarecer con más detalle la posición de Paz en la filosofía occidental. Específicamente, se concluyó que Paz se acerca a Sartre, que concibe el problema del otro como un conflicto existencial, y se aleja de Lévinas, que identifica el otro con el prójimo y, en última instancia, con Dios.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Física*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones, 1999.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, 4 vols. Barcelona: Círculo de Lectores, 2004.
- Flores, Ángel. *Aproximaciones a Octavio Paz*. México: J. Mortiz, 1974.
- González, Javier. *El cuerpo y la letra. La cosmología poética de Octavio Paz*. México: FCE, 1990.
- Guimaraes, Rodrigo, “Os outros do outro: o espaço da alteridade no pensamento de Octavio Paz, Emmanuel Lévinas e Jean-Paul Sartre”, *Revista de Letras*, vol. 51, n. 2, 2011, pp. 245-263.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: FCE, 2004.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México, D.F.: FCE, 2007.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: FCE, 1993.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa, 1979.
- Moreno, Hugo, 2005 “Octavio Paz’s poetic reply to Hegel’s philosophical legacy”, *Hispanofila*, n. 145, 2005, pp. 33-46.
- Otto, Rodolfo. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente, 1928.
- Pastén, J. Agustín. *Octavio Paz: crítico practicante en búsqueda de una poética*. Madrid: Pliegos, 1999.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. México, D.F.: FCE, 1992.
- El mono gramático*. Barcelona: Seix Barral, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Rodríguez Padrón, Jorge. *Octavio Paz*. Madrid: Júcar 1975.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Santí, Enrico Mario. *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*. México: FCE, 1997.
- Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica*. México: UNAM, 2009.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Schärer-Nussberger, Maya. *Octavio Paz. Trayectorias y visiones*. México: FCE, 1989.
- Teschke, Henning, “Octavio Paz: Poetik und Praxis der *otredad*”, *Iberoromania*, n. 64, 2007, pp. 113-131.
- Ulacia, Manuel. *El árbol milenario. Un recorrido por la obra de Octavio Paz*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.
- Wilson, Jason. *Octavio Paz. Un estudio de su poesía*. Bogotá: Pluma, 1980.