

fue sustituido por el verbo "llorar", lo cual representa un cambio ideológico y estético bastante notorio.

Desde luego, por muy bueno que sea el trabajo de edición, éste nunca va a explicar el éxito de una obra. Así se nos plantea, para terminar, la pregunta fundamental: ¿qué ofrece la poesía de Altolaguirre a un lector de hoy? En su prólogo Milagros Arizmendi intenta dar respuesta a esta pregunta. Reconoce que esta obra tiene muchas facetas; que el "código místico", por ejemplo, no excluye cierta ansia de solidaridad humana. Pero, a pesar del interés que cobran muchos de sus comentarios (la comparación que hace entre Altolaguirre y Salinas es especialmente buena), no creo que llegue a deslindar el verdadero eje alrededor del cual gira esta poesía, elemento estructurante que tiene que ver con la forma en que el poeta dramatiza su experiencia. Al señalar la vertiente impresionista de esta obra, Arizmendi habla, por ejemplo, del deseo de Altolaguirre de "proyectar tristezas e inquietudes para lograr que la naturaleza, humanizándose, se convierta en el único posible interlocutor de un monólogo dolorido". La autora, es cierto, hace una aclaración importante al señalar que esta proyección se da, a su vez, en función de un anhelo de conocimiento: explica cómo, a través de la imagen poética, el poeta llega a conocerse a sí mismo y al mundo; a fijar la vida en su esencia, en su "realidad invisible". Pero lo que no señala Arizmendi, y es algo que explicaría la modernidad de esta poesía frente al romanticismo decimonónico de muchos de los poetas impresionistas, es la distancia que asume Altolaguirre con respecto a su propia imagen. Si bien en ciertos momentos de inspiración el poeta se pierde en su propia creación, en otros momentos ese poeta se retrae y queda extrañado ante su propio reflejo. De esta manera se da una dialéctica entre el poeta como creador de sí mismo, por una parte, y como lector de sí mismo, por otra; dialéctica que se resuelve en burla, en ironía. Y es esta ironía la que libra la poesía de Altolaguirre de lo que, sin ella, sería muchas veces una carga excesiva de autocomplacencia sentimental.

Esta dialéctica se ve claramente desde el principio de su carrera hasta el final. En "Desvelo", por ejemplo, poema

publicado en 1917, el poeta le narra a su amada cómo, buscando por los recovecos de su memoria, había encontrado finalmente una imagen de ella:

Y un yo dentro de mí contigo hablaba.
Y al veros a los dos en el diálogo,
me transformé en estancia silenciosa.

Mientras que "un yo" se proyecta, otro queda atrás observando. Es decir, lo que se dramatiza es una disociación interna: no sólo el vuelo de la imaginación sino también la conciencia que lo observa y lo recrea, la distancia entre los dos dando a la expresión su característico perfil visionario. Y esto se mantiene como un elemento permanente hasta los *Últimos poemas* del poeta. Véase, si no, "Cielo interior", poema en que Altolaguirre expresa su temor de perderse en este laberinto de voces y reflejos:

Yo soy aquél de quien hablo.
¿Desde dónde me contemplo?
¿Cuál mi presente? Soy una
nebulosa de momentos.

La imagen del poeta no es una cosa estática, sino algo que se va transformando conforme se va buscando y creando ("Yo soy éste que veo/ brotar de mí, sobrepasarme", escribe el poeta en "¿Te acuerdas?"). Desafortunadamente, la mayoría de los críticos no se han fijado en este aspecto dinámico de la poesía de Altolaguirre. En lugar de respetar la necesaria interrelación entre cuerpo y alma, han querido reducir esta poesía solamente a su parte angelical y así robarle su tensión esencial. El hombre, decía Pascal, no es "ni ángel ni bestia" y "quien quiere hacer de ángel, hace de bestia". Esto lo sabía Altolaguirre y de ahí su lucha por rebatir esta interpretación unidimensional de su obra. Si algo quiso plasmar en su poesía, fue más bien lo que en el poema "Gracias a ti" llamó "la compañía/ más difícil del hombre./ la que consigo mismo tiene". Esto, por lo menos, es lo que hace de su poesía una poesía verdaderamente moderna: un diálogo entre imaginación y conciencia crítica, y no la simple proyección de una imposible figura angelical.

James Valender

TOLERANCIA Y PIEDAD

Cuando hace muchos años descubrí ese pequeño libro de Jean Rostand titulado *El hombre y la vida*, uno de los más hermosos que haya escrito científico alguno, comencé a dar forma a una indignación que de modo intuitivo ya gestaba, frente al evidente desinterés que la gran mayoría exhibe por lo que Lévi-Strauss llama el estudio de las constricciones que hacen al hombre. Lo que la etología, la biología, la física y la psicología en su visión más especulativa han dicho, unido al repetido choque con la violencia, al estéril desgaste de las confrontaciones donde las agudezas, la multiplicidad y la razón en su más amplio sentido no tienen cabida, logró calmar esa indignación.

Hoy, un libro de Eduardo Cesarman convierte lo que de ella queda en la emoción de un encuentro entrañable. Como él, llegué a sentir que es más fácil comprender a un hombre que trata de negar su propia muerte y la de su especie —asumo con esta interpretación la lucidez de Ernst Becker— concibiendo ingenuamente a Dios y la Vida Eterna, que a aquellos que utilizan fragmentos de la verdad científica para construir verdaderas camisas de fuerza del pensamiento. Pero, ¿no será que estamos lejos de los fosos construidos por los papas y que los lamentos de las doncellas decapitadas no llegan hasta nuestros días? Hoy sé que la violencia es compañera inevitable de la mentira, que ninguna generalización puede ser piadosa y que la esperanza, tan frágil, genera más violencia que cualquier otra ofensa concebida. Sí: en un acto de profunda repugnancia hacia la verdad, olvidamos la repetida presencia de lo emergente: el cerebro de reptil que preservamos, los fantasmas que nos habitan a partir de nosotros mismos, los hacedores de cultura, y por ende los más graves emisarios de un destino que se cumple en la generación de la entropía. Nosotros, pobres renunciadores del deseo irrenunciable, estamos constreñidos para siempre, tal como somos, a una perpetua batalla con nuestra propia naturaleza.

A partir de esta triste conciencia es

▲ Eduardo Cesarman: *Orden y caos*. Diana, México, 1982.

posible sentir una inmensa piedad hacia todo lo viviente: una pequeña célula, un insecto, los animales desaparecidos hace siglos. Todos, como nosotros mismos, han esculpido en la morfología de la tierra el devenir de su determinismo biológico. Como nosotros mismos, pero además sin esa conciencia de la vida y la muerte que parece caracterizarnos —conciencia que quizá también es ritual. Conciencia condenada a verbalizarse y a escribirse en la memoria— no plasmación sensible del instinto que se sucede en el tiempo. Conciencia que hace de la especie humana la más desdichada de cuantas conocemos.

Es esa piedad amorosa, junto con una inmensa tolerancia, la que se percibe en el autor de *Orden y caos*. Si *Hombre y entropía* es una excelente exposición razonada del determinismo cósmico en que el hombre está inserto, *Orden y caos*, al continuar esa línea, es la conclusión brillante. Casi todo lo que la ciencia ha aportado hasta el momento y todo lo que de ella necesitamos saber, está en él, ubicando al hombre dentro del contexto de lo que a éste le ha sido posible develar, y está sin pretensiones de ciencia nueva, sin combi-

naciones pobres, con los tres requisitos que todo escritor y hombre de ciencia debe cubrir: inteligencia, medida y pasión.

Orden y caos es propiamente, como el mismo autor quizás lo definiría, la plasmación de una visión interdisciplinaria, la demostración de la multiplicidad, de la fatalidad del universo del conocimiento que parece extenderse como el universo mismo y en el que la síntesis concebible es más muerte que esencia. Nunca ha sabido el hombre tanto como ahora, pero lo que sabe nos acerca a Ionesco. Pensemos en un rompecabezas. En este pequeño fragmento es posible imaginar las ramas de un árbol; en este otro las rojas tejas de un techo de dos aguas; acá el hilo de un arnés o de un papalote; nube, cola de avión, ojo humano o animal... Trátemos de unirlos, de ver la totalidad del paisaje: lo ininteligible surge allí como en el mensaje de *Las sillas*: balbucesos de perplejidad. Hombre al que el espejo del conocimiento no devuelve un sentido —sólo formas.

La forma no es necesariamente imagen de la función. Destino sustituye nuevamente a sentido. Nos negamos a

identificar destino con esencia. Antes era condena a la naturaleza sin freno y hoy condena a la historia incontrolada. La historia como una gran "necesidad" se constituye en destino. Nos negamos a renunciar, como acertadamente dice Monod, a una teleología. Y si antes era Dios, a imagen y semejanza del hombre, la esperanza del futuro, ahora es el hombre llevado de la mano por la historia el futuro Dios. Sucumbiremos, como sostiene Ciorán, junto con la historia y continuaremos ciegos y sordos a este final. No habrá ninguna diferencia.

Cesarman está más cerca de Rosstand que de los biólogos moleculares por su profundo humanismo, por la multiplicidad de sus horizontes, porque se acerca a la poesía y esencialmente porque su cólera se ha convertido en dolor, final inevitable de una inteligencia ejemplar. Su enemigo, el enemigo de Eduardo Cesarman, es todo lo que niegue la verdad. ¿Cómo medir la magnitud de este enemigo? El científico lo llama simplismo: "el simplismo de la racionalización, la idealización del pensamiento mágico, la seudociencia. Una curiosa mezcla de verdades a medias, reducciones, generalizaciones, analogías, metáforas, descomposiciones y alteraciones del pensamiento racional. El simplismo es impaciente, radical, vulgar, oportunista, infundadamente optimista, supuestamente progresista y manipulador de las conciencias..." El enemigo es pues algo que está en los hombres: ya forma parte de su fatalidad. Por eso, mientras Monod y Jacoba arremeten violentamente contra la dialéctica dando pie a fanáticos —y a no tan fanáticos—, a respuestas que obligan al silencio, Cesarman no da lugar a ellas. Aquí recordamos, entre otras, la respuesta de Canguilhem frente a un Jacob que se refiere a la tendencia de los organismos vivientes de crear estructuras cada vez más complejas: "...suponemos que Jacob tiene una respuesta a punto para el momento en que algún lector marxista acuda a preguntarle si la integración no es el nombre burgués de un proceso dialéctico". Cesarman no se entrega a pequeñas luchas inútiles —tiene, para golpearlos, demasiadas pruebas de la fatalidad. Nos invita a lo que la realidad nos condena: ver y esperar. Ver en muchas direcciones. Esperar sin esperanzas, pero sí con asombro. Como es la vida misma, como es este universo que desco-



Eduardo Cesarman

DE SOCIOLOGÍA

AMÉRICA LATINA: ¿QUÉ PROYECTOS DE SOCIEDAD?

nociendo a Sartre nos ofrece, junto con el triunfo de las consumaciones, lo que potencialmente encierra y conjuga en el infinito número de las probabilidades. No se sabe, expresa Cesarman, si la evolución es el resultado de procesos casuales y sujetos al azar, o si bien obedece a un determinismo que surge de la información de los sistemas o de una adaptación a los cambios ambientales, si ha sido un proceso dialéctico, si todo obedece a una finalidad o si, simplemente, se trata de una gran broma. Sí: ignoramos si la realidad de la ciencia o de la naturaleza es resultado de una dialéctica, de un designio o de un azar, de la misma manera que no podemos distinguir entre causalidad y casualidad y la relación entre éstas se parece a uno de esos juegos de palabras cuya posible racionalidad nos hace reír de la importancia de la inteligencia.

La ciencia nos da sorpresas que no pasan de serlo. Es decir, no necesariamente conducen a "alguna parte". Hasta allí llega y devuelve a un Hegel irrecognocible, por ejemplo. Allí tenemos a la generación espontánea, desechada por mágica, por irracional. Pasan los años y se descubre que era cierto y posible, que ahora no hay nada y de repente sí hay. ¿Espiral hegeliana? No. Esto sucede en otro universo, el universo donde el tiempo no existe. ¿Qué es el antes y el después? Este universo no es el universo de Hegel. El conocimiento actual, sobre todo a partir de Bohr y Heisenberg, es un insulto para los amantes de la certidumbre, los planificadores del futuro, los propagadores de los mesianismos, los científicos populares, los que no acumulan sino borran, los que se aferran a las metodologías para asegurar la dirección del pensamiento y evitar los errores. Y a pesar de todo ello, nos dice Cesarman —y es cierto— sería tan sencillo marcar las fronteras que separan la metafísica del pensamiento racional, aceptar que una concepción objetiva del universo es multidisciplinaria, que la homogeneidad es la muerte, que la muerte es la gran síntesis, y que una ética verdadera es un esfuerzo conciente por luchar cuesta arriba, a contra corriente, por la vida, que es mucho más improbable que la muerte.

Los análisis sociológicos de las realidades y procesos latinoamericanos muestran una fidelidad escasa con la ocurrencia y resolución —sobre todo— de los fenómenos políticos producidos por la realidad que pretenden explicar. Con esta afirmación me sitúo inmediatamente en la perspectiva de quienes analizan las potencialidades de cambio profundo (económico, social, ideológico, político) que portan en su seno los particulares tejidos sociales de las naciones latinoamericanas. Pareciera que aquellos análisis, fundados en distintos cuerpos teóricos, son portadores de una precaria capacidad de previsión en el mediano y largo plazo. En otras palabras, ¿cuál o cuáles estrategias teóricas (penetradas *antes*, *en* y *después* por los propios fenómenos político-sociales, y por tanto estrategias que son simultáneamente teóricas y prácticas) han resultado fructuosas en la anticipación explicativa —no "adivinatoria"— de lo que políticamente está ocurriendo en América Latina? Pienso que ninguna: ni los análisis cepalinos —aun en sus recientes *mea culpa*— ni las teorías de la modernización, o del dualismo estructural, ni las teorías de la dependencia, ni los enfoques que describen regímenes burocrático-autoritarios. Es como si la explicación de la ocurrencia histórica sólo fuese posible *ex-post facto*.

¿Es que las realidades no pueden aprisionarse en el molde de las teorías o es que su utilización crea contradicciones que las superan? La respuesta a la segunda parte de la pregunta es afirmativa: si el tejido social, sus actores y aparatos son esencialmente no estáticos, siempre propondrán nuevos desafíos a las teorías. La respuesta a la primera parte de la pregunta es mucho más compleja: si la explicación teórica de las realidades acentúa el análisis de los fenómenos estructurales (esos que son más persistentes, más afectados en el tiempo histórico y menos en el co-

yuntural), tiene mayores probabilidades de un *diagnóstico* acertado, aunque menos posibilidades de un *pronóstico* acertado porque en éste penetra directamente la potencialidad de la coyuntura y los actores sociales como forma de resolución de los "momentos" críticos. Y ello ocurre porque, aceptando que la sociología pueda ejercer un mínimo de previsiones, tanto los análisis elaborados desde una perspectiva socialista como los elaborados desde una perspectiva reformista —con diferencias, claro está— han manejado presupuestos históricos desconsiderando o no teniendo una clara idea de cuáles serían los actores —protagonistas o secundarios— capaces de realizar el cambio y mantener el poder cohesivo de una sociedad en transformación o transformada. Si en el pasado no muy lejano podíamos responder que tales actores eran el proletariado y las masas con o a través del Estado, hoy necesitamos volver a preguntarnos qué significa el término "proletariado" en las sociedades actuales, quiénes son las masas y qué peso tienen o pueden tener ambos. Y más: cuáles son sus respectivos proyectos de sociedad. Al mismo tiempo, y también: quién es hoy el Estado, qué sectores son los que en él mejor se realizan, qué régimen político lo anima, qué fuerzas sociales encarnan en su seno en Nicaragua, en México, en Chile. Si en los años cincuenta el Estado podía ser instrumento de cambio del sistema y podía dar un paso adelante, hoy sabemos que no es así: *dentro del sistema* su margen de autonomía para la reducción de las dramáticas desigualdades sociales —nacionales e internacionales— es escasísimo; *fuera del sistema*, un cambio por la mediación del Estado implicaría su propia transformación cualitativa. ¿Qué hacer, entonces? Puede intentarse el bosquejo de algunas proposiciones. Proposiciones, añádase, que *no eliminan* la acumulación histórica del conocimiento de las distintas realidades latinoamericanas ni, mucho menos, las experiencias de triunfos y derrotas de los proyectos populares para la construcción de sociedades menos brutales, más justas, más autodeterminadas, aun en el contexto inescapable de la disposición mundial del poder.

Son proposiciones o líneas por las que tiene que discurrir una reflexión sociológica fértil, que por "aprendizaje y