

al desarrollo cerebral, pero que tal herramienta sería resultado de un *pensar técnico* que no implica todavía la existencia del lenguaje; estaría en el umbral de lo humano. Es decir que acepta un estadio pre-humano de la herramienta, del mismo modo que acepta un estadio pre-humano de la organización biológica. La herramienta sería la prolongación del cuerpo antes de llegar a ser la del espíritu. Esta etapa pre-humana, pero homínida, sería la del *Australopithecus*.

El lenguaje, en sus orígenes, queda todavía y quizá para siempre, ignorado; es un problema que la paleontología no puede resolver. El hombre es el único animal en posesión de un lenguaje articulado, que exige la previa modificación de ciertas características anatómicas en la laringe. La aparición del lenguaje articulado debió coincidir con el surgimiento de la reflexión. *Preguntarse cómo y cuándo comenzó el hombre a hablar es preguntarse cuándo y cómo comenzó a ser hombre.*

Transcribe de Lumley (1972) una cronología absoluta del pleistoceno, incluyendo las glaciaciones Donau y Biber, fijando el límite inferior de esta última en 4 millones de años; todavía en libros recientes la duración del cuaternario no alcanzaba más de 1500.000 años.

Los Australopitécidos habrían vivido hasta los 700.000 años, en tanto que el *Homo* (especie *Homo erectus*, o sea los pitecantropus, sinantropus, atlantropus, etc.) surge hacia 1 400.000 y perdura hasta los 300.000 años. El hombre de Neandertal ocuparía el período entre 120.000 y 35.000 años, en tanto que la especie actual (*Homo sapiens*) se conoce desde hace unos 40 a 50.000 años. Tales fechamientos deben interpretarse en su justo valor, es decir como edades geológicas sujetas a una amplia variabilidad.

Por exigencias de espacio nos limitamos a señalar los puntos de mayor importancia acerca de la primera etapa en la evolución homínida. Los niveles evolutivos de Arqueantropos u *Homo erectus*, Paleoantropos (Neandertales) y Neoantropus (*Homo sapiens fossilis*) ocupan gran parte de la obra no sólo en cuanto a información sino también a interpretación. En los capítulos finales plantea las interrogantes de *¿Porqué hay hombres?* y *¿Hacia dónde va el hombre?*, *¿cuál es su destino?*.

En verdad, Piveteau ha hecho una excelente aportación paleoantropológica; este volumen es modelo de síntesis científica y de clara exposición didáctica. Se esté o no de acuerdo con algunas de sus conclusiones, debe leerse la obra. Y, de ser posible, habría que traducirla al castellano.

Piveteau, Jean. *Origine et destinée de l'homme*, Masson, editor. París, 1973. XVI + 174 pp. y 58 figs.

EL SIGNO Y EL GARABATO O ¿ENTRE UN NUEVO ESCILA Y CARIBDIS?

por Manuel Mejía Valera

El hombre contemporáneo es para Octavio Paz un naufrago que se debate en medio de un escollo y un torbellino, nuevo Escila y Caribdis, en el que oscila entre signos que, para su desconcierto, se convierten en intraducibles garabatos.

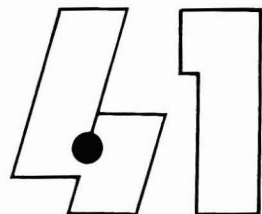
Estas distorsiones originadas en la limitación humana para apoderarse de la realidad, alejan a Octavio Paz de la lógica —que estudia las significaciones— considerada como parte de la Teoría de la Ciencia (que sólo analiza nociones dotadas de eficacia cognoscitiva) para hacerlo concebir una lógica plena de sentido metafísico. Una lógica metafísica, una ciencia del logos que a la postre se confunde con la ciencia misma del ser, la cual, además, para el autor de *El signo y el garabato* es temporal e ideal, es decir, histórica.

Así, en "La Nueva Analogía: Poesía y Tecnología" —a nuestro entender el más importante de los ensayos del volumen— dentro de su obsesivo análisis del quehacer poético, Paz hace un recuento histórico de las imágenes del mundo que, como es comúnmente aceptado, hunden sus raíces en las estructuras inconscientes de la sociedad y se sustentan en una concepción particular del tiempo. En este repaso minucioso, aunque sin citarlo, coincide con Dilthey cuando asegura que el hombre no considera el tiempo —en realidad a sí mismo— como un mero suceder sino como un proceso intencional. Sabido es que para Dilthey la categoría esencial de la vida es su dinamismo: nuestra existencia es esencialmente *teleológica* e histórica; en suma dinámica y no contemplativa. Además, la vida espiritual se

caracteriza por una perpetua transformación de carácter acumulativo, lo más distante de la pura y vacía transformación.

Pero acorde con su sincretismo sui generis, Paz (más cercano a Nietzsche) se aleja de Dilthey, cuyo afán, como se sabe, es construir una teoría del conocimiento espiritual (así como Kant intenta fundar una teoría del conocimiento natural), basada en una nueva concepción de la psicología. El mundo histórico, para Dilthey, y todo lo que se halla alrededor de nosotros se refleja en nuestras vivencias: al ahondar en nosotros mismos, ahondamos y aprehendemos el mundo objetivo. Para Paz, en cambio, las nociones que del tiempo tuvieran todas las civilizaciones, han encarnado —y reencarnado— en esas imágenes que llamamos poemas. En suma, se llega al conocimiento identificándonos con la concepción del mundo de nuestra época, a través de la poesía, que viene a ser una superestructura de las diversas experiencias del tiempo, siempre en movimiento. No es el factor económico sino la imagen del mundo en perpetuo cambio la que crea esa superestructura. Por supuesto, la teoría de la comprensión histórica de Dilthey no acompañaría al autor de *El arco y la lira* en ese desordenado imperialismo (o totalitarismo) poético, que le lleva a afirmar que no cree en la omnipotencia de la historia, sino en la soberanía de la poesía, cuya sustancia es tiempo puro. Y en otro lugar: "El hombre es lo inacabado... él mismo es un poema".

La sociedad actual se halla profundamente alterada por la técnica —la ciencia considera al tiempo sólo una coordenada—, al extremo de amenazarnos con la negación de la imagen del mundo: etapa apocalíptica que para Paz conlleva un doble riesgo: el mundo puede acabar de súbito por una catástrofe cósmica o por una hecatombe atómica, provocada por el hombre. Esta sociedad, repetimos, ¿se ha transformado en realidad en un garabato? ¿es insalvable —o intraducible— este mundo escindido por





fronteras, clases, castas, jefes y clanes ideológicos?

Tanto en "Los signos de rotación" como en *El signo y el garabato*, Octavio Paz no contesta directamente estas interrogaciones, puesto que en ambos ensayos el tema central es una reflexión sobre el poema. Por suerte, como en toda la obra de Octavio, estas meditaciones no tienen una ordenación sistemática por lo que aquí y allá advertimos fisuras que nos ayudan a analizar su pensamiento sobre los mencionados temas que, en el fondo, no son sino, como diría Heidegger, "la experiencia del pensar, a partir del diálogo con la tradición del pensar y al mismo tiempo a partir de la inteligencia de la presente época del mundo" (*¿Qué es esto, la filosofía?*)

Para Paz, si bien nuestra época permite la utilización poética de los medios científicos, la técnica, que es nuestro sustento y significación máxima, comienza por ser una supresión de la imagen del mundo y acaba en una imagen de la destrucción del mundo. Abolición censurable que ni siquiera mitiga la aceleración del tiempo histórico que trae consigo la cibernética. De paso, subrayaremos la valerosa oposición de Paz a la tecnología irreverente ante las imágenes que en el poeta, y sólo en el poeta, danzan como olas y conceden la dádiva de un pedernal a nuestros propios ojos. Para Octavio el "computer" no elimina al poeta como no lo suprimen ni los diccionarios de la rima, ni los tratados de retórica, pues la auténtica poesía es la "irrupción de lo inesperado e imprevisible, quiebra del procedimiento, fin de la receta."

Octavio afirma que el marxismo ha penetrado tan profundamente en la historia que todos, de una manera u otra, y a veces sin saberlo, somos marxistas. Pero el propio autor de *Los signos de rotación* se contradice al decir que "la noción del proletariado como agente universal de la historia, la del Estado como simple expresión de la clase en el poder, la de la cultura como 'reflejo' de la realidad social, todo esto, y muchas otras cosas más desaparecerán". Estas conclusiones, que provienen del ejercicio de la recta razón, en realidad eliminan la totalidad del materialismo histórico. Lo que para Octavio prevalecerá es el impreciso anhelo (que alguna vez fue llamado utópico) de los hombres de todas las épocas: la creación de "una sociedad en la que se borre la distin-

ción entre el trabajo y el arte". Anhelo en el que no pocos han persistido —entre ellos el propio autor de *El laberinto de la soledad*— enfrentándose a incomprensiones, sinsabores, angustias, desdenes y sacrificios sin fin.

¿Y el materialismo dialéctico? Casi no es necesario repetir que el marxismo se aniquila a sí mismo al aceptar "que todo pasa, se niega, deviene, es decir, que no hay verdades eternas en el conocimiento del hombre". Por lo demás, el materialismo dialéctico se basa en una concepción de la materia que hoy ha sido superada por la relatividad eiseniana, y el propio determinismo está cuestionado por Heisenberg, Dirac, Niels, Bohr, etc., quienes han revolucionado las nociones de materia, energía, masa, velocidad, espacio y tiempo. (La concepción) de Marx corresponde a la ciencia física de Newton y si el marxismo apoyó su negación dialéctica del hegelianismo en la ciencia del siglo XIX, el materialismo dialéctico debe ser negado por la ciencia del siglo XX.

Fascinante aparece el paralelo que el autor establece entre *La Divina Comedia*, representativa de la sociedad cristiana y su noción del tiempo, y *Don Quijote*, reflejo fidelísimo del mundo moderno. Confrontación más meritoria si tenemos en cuenta que para muchos críticos sólo pueden hallarse en ambas obras vaguísimas semejanzas y muchos más antagonismos. Pero disenti-mos de Octavio cuando tan someramente y tan de pasada afirma que "las negaciones sucesivas de la subjetividad fueron otras tantas tentativas para anular la escisión entre la palabra y el mundo, es decir, fueron la búsqueda de un principio universal suficiente e invulnerable a la crítica. Este principio fue la crítica misma". Indudablemente el autor se refiere a una teoría del conocimiento, puesto que cita a Kant, quien a su juicio "se enfrentó a un problema que no es esencialmente distinto al de Cervantes: entre los nombres y la realidad hay un espacio abismal y aquél que lo traspasa se precipita en el vacío, se vuelve loco".

No dudamos que en su pertinaz vagabundeo Don Quijote crea una visión distorsionada del mundo y que al recuperar la razón acepta sus limitaciones de hijodalgo, que difícilmente podrían equipararse a un reconocimiento de sus limitaciones cognitivas. En el caso de Kant —si aceptamos el cotejo o más bien el contrapunto— todo



sucede exactamente al revés. En una de sus primeras aventuras intelectuales —*La crítica de la razón pura*— sostiene que la metafísica es consustancial con la naturaleza del hombre, pero que "a su alcance no se encuentra". En suma, la metafísica —la realidad noumenal— es imposible como ciencia. Desde luego, esto lo angustia, pero no lo enloquece. Más adelante, en otra de sus salidas elabora *La crítica de la razón práctica* —que podría llevar como irónico subtítulo: "Que cuenta de la noticia que se tuvo de cómo se habían de desencantar las cuatro antinomias y otros graves y graciosos sucesos..."— donde considera que los principios metafísicos —el ser en sí— son postulados. En suma, sin reconocimiento tardío de locuras, "disparates y embelecos" completa su obra, no la rectifica.

Sin duda Octavio Paz reconoce sus dudas con Heidegger, cuando afirma que nuestra situación histórica se caracteriza por el *demasiado tarde y el muy pronto*: "Demasiado tarde: en la luz indecisa, los dioses ya desaparecidos, hundidos sus cuerpos radiantes en el horizonte que devora todas las mitologías; muy pronto: el ser, la experiencia central saliendo de nosotros mismos hacia el encuentro de su verdadera presencia".

Más diluída, pero no menos evidente es la influencia de Ernst Cassirer. Como en la anterior hermosa cita, con espontaneidad jubilosa, Octavio vacía en un molde ajeno —esta vez del autor de *Antropología filosófica*— la carga de sus espejismos, lo entrafía-ble de sus meditaciones. Recordemos que Cassirer define al hombre no como un animal racional, sino como un animal simbólico que se diferencia de los seres inferiores en que éstos se relacionan por medio de signos, mientras que el hombre lo hace por símbolos. Dice Paz "...la otredad se confunde con la religión, la poesía, el amor y otras experiencias afines. Aparece con el hombre mismo, de modo que puede decirse que si el hombre se hizo hombre por obra del trabajo, tuvo conciencia de sí gracias a la percepción de su radical otredad: ser y no ser lo mismo que el resto de los animales".

Tampoco hay motivo para dudar que Octavio, rebasando todos los límites de la especialización, haya asimilado cabalmente las ideas de Max Scheler (mucho más presentes en *El signo y el garabato* que las de



LAS FUERZAS ARMADAS Y EL GOLPE DE ESTADO EN CHILE DE PIO GARCIA

por Jorge Witker

Bataille), sobre todo las contenidas en *La esencia y las formas de la simpatía*, que aparecen en su comentario a *Farabeuf o la crónica de un instante* (1965) y *El hipogeo secreto* (1968) de Salvador Elizondo, las cuales nos conturban blandamente, sin obstaculizar con un efecto violento la índole literaria del discurso.

Para Octavio, la crítica que de la realidad y del lenguaje hace Elizondo, no se origina en la razón o en la justicia, sino en una evidencia inmediata, directa y agresiva: el placer. En seguida añade: "no hay más absoluto que el del deseo ni más eternidad que la del instante". Recordemos que Scheler habla del "sentir lo mismo que otro", refiriéndose a la crueldad que a su vez comprende la satisfacción de atormentar: la intensidad del dolor de la víctima acrecienta el goce del dolor ajeno. Lo mismo ocurre con la llamada venganza de sangre, tan ejercitada en épocas primitivas: chinos, aztecas y aun antiguos peruanos. La "fusión mutua" es otra forma de relación estudiada por Scheler que explica aquel concepto de Paz "no hay más absoluto que el del deseo", y de paso también explica la danza primitiva y el baile contemporáneo, formas de identificación de los yo individuales que no hacen perder nuestra conciencia dentro de un azoro que bien puede ser el placer vital o la sugestión del ritmo.

Ni fácil ni lúcida —más que a un claro signo próximo a un distorsionado dibujo, a un garabato— termina esta crítica con la anunciación de un anhelo, de una imagen del mundo, que lo es también del autor del libro comentado: aunque para muchos en la actualidad la historia no tiene sentido, o es inaccesible para la conciencia, vislumbremos una sociedad que reconcilia al poema y al acto, que sea palabra viva y palabra vivida, creación de la comunidad y comunidad creadora. En suma, el hombre navegando sin escollos ni torbellinos, abolidas las Escilas y Caribdis del conocimiento, tan sólo con la libertad en los extremos, en lo infinito de la fe.

La obra del sociólogo y economista chileno Pío García recientemente editada en México sobre los trágicos episodios que vive Chile, reviste un compendio documentado indispensable para el cientista social que incursione por el sui-generis proceso chileno: Si bien su estructura básica está formada por un conjunto de artículos escritos esencialmente por los protagonistas de los hechos y bajo la temperatura del Gobierno del Presidente Allende, su hilación, concatenación y coherencia interna, va dando al lector la imagen real de lo que la prestigiosa revista de la era allendista "Chile Hoy" iba detectando y percibiendo de ese apasionante proceso político latinoamericano.

El tema elegido por el autor para la selección de los textos es el rol, naturaleza y presencia de las Fuerzas Armadas chilenas y las percepciones histórico-políticas que tuvieron de ellas tanto el Gobierno de Unidad Popular como el propio mandatario mártir. Sin embargo, este eje central, necesariamente va implícito en una realidad social, realidad social, como afirma el propio autor, que en el caso de Chile revestía

un particularismo histórico que se escapó en mucho a los cánones rígidos con que ciertos teóricos de las revoluciones congelan los procesos políticos.

A un año del brutal corte en la historia del país austral y a la luz de los nuevos antecedentes que se van conociendo en relación a la intervención externa durante los tres años de gobierno allendista, dan al libro que comentamos una vigencia y actualidad científica de primer orden, pues los hechos allí registrados se enlazan en el juego de los conflictos que fueron minando las bases de consenso colectivo que respaldaron los incios del Gobierno constitucional chileno y, que conectados a los intereses norteamericanos a nivel mundial, predeterminaron el curso dramático de una experiencia que asombró al mundo y rompió esquemas.

Además es fácil encontrar en la obra de García, particularmente en el prólogo, ciertos perfiles originales en la participación y vinculación socio-políticas de los militares chilenos en las décadas que precedieron a Allende y que los definieron con cierto apoliticismo profesionalizante y un tanto neutral en materia política. Sin embargo, tal concepción personificada en Schneider y Prat sucumbe ante el contenido radical de un Gobierno cualitativamente distinto que agita y desarrolla el conflicto social, como instrumento de movilización y cambio. Ante ese conflicto, abiertamente desatado en la arena social chilena, la mayoría de los militares prefirieron conservar un orden tradicional antes de alinearse en una aventura histórica y popular.

En síntesis, "Las Fuerzas Armadas y el Golpe de Estado en Chile" es un registro histórico, escrito en un lenguaje periodístico y ágil que tiene el gran mérito de ser real testigo de su tiempo y que para el analista y cientista social latinoamericano es obra de necesaria consulta para explicar esa fugaz "vía chilena al socialismo" que sellara con heroísmo y consecuencia ejemplar el Presidente Allende.

