

Scholar@UPRM

Elegía a la muerte sin sonido

Item Type	Poem
Publisher	Centro de Publicaciones Académicas, Facultad de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez
Download date	2025-05-21 14:54:31
Link to Item	https://hdl.handle.net/20.500.11801/3129

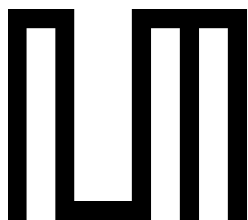
ATENEA

FACULTAD DE ARTES Y CIENCIAS

Año XVIII

3ª Época

Número 1



UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
RECINTO UNIVERSITARIO DE MAYAGÜEZ
ENERO 1998

Revista ATENEA
Facultad de Artes y Ciencias
Universidad de Puerto Rico
Recinto Universitario de Mayagüez
Mayagüez, Puerto Rico

INFORMACIÓN A LOS AUTORES

*La Junta Editora de la Revista **ATENEA** acepta, para publicación, artículos relacionados con las Artes y las Ciencias, escritos en español, inglés, francés o italiano, y deben regirse por las normas estipuladas en la última edición del manual del Modern Language Association of America (M.L.A.).*

Para la publicación de cualquier artículo debe enviarse original y copia a la siguiente dirección:

*Director de Publicaciones
Revista **ATENEA**
Decanato de Artes y Ciencias
Universidad de Puerto Rico
Recinto Universitario de Mayagüez
PO Box 9010
Mayagüez, Puerto Rico 00681-9010*

URL site: <http://mayaweb.clu.edu/artssciences/atenea/atenea.html>

*La Junta Editora de la Revista **ATENEA** no se hace responsable de las opiniones emitidas por los colaboradores y se reserva el derecho de publicación.*



ATENEA

Revista de la Facultad de Artes y Ciencias
de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez

RECTOR INTERINO

ANTONIO SANTOS CABRERA

DECANO INTERINO

ISMAEL SCOTT LEBRÓN

EDITORES

NANDITA BATRA

RAFAEL COLÓN OLIVIERI

CONSEJO CONSULTIVO EDITORIAL

MARÍA TERESA BERTELLONI

DORIS RAMÍREZ

WADED CRUZADO

ENEIDA B. RIVERO

FRANCISCO GARCÍA-MORENO BARCO

JUAN A. RIVERO

MIRIAM GONZÁLEZ

HILDA M. RODRÍGUEZ

JAIME GUTIÉRREZ

LINDA RODRÍGUEZ

ANTHONY HUNT

LOREINA SANTOS SILVA

CONSULTOR

LEÓN F. LYDAY, DIRECTOR

DEPARTMENT OF SPANISH, ITALIAN AND PORTUGUESE

THE PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY

UNIVERSITY PARK PA 16802

ADMINISTRADOR

ELOY MORALES PÉREZ

ATENEA se publica dos veces al año por la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez.

Dirección editorial:

ATENEA
Recinto Universitario de Mayagüez
PO Box 9010
Mayagüez, Puerto Rico 00681-9010

Precios de suscripción

Puerto Rico y Estados Unidos:

Año (2 núms.) 6 \$ USA

Número atrasado 4 \$ USA

Otros Países:

Año (2 núms.) 8 \$ USA

Número atrasado 5 \$ USA

No se devuelven los artículos de colaboración espontánea ni se sostiene correspondencia acerca de ellos.

Derechos de propiedad literaria reservados

© 1998 Universidad de Puerto Rico

Recinto Universitario de Mayagüez

Diseño de Portada: Gladys Otero

Ilustrador Digital: Reinier Munquía

Tipografía: HRP Studio

ÍNDICE

Carta súplica del reo de muerte Alfonso de Alyseda a Su Majestad Imperial don Felipe el Segundo <i>Francisco García-Moreno Barco</i>	7
Mayagüez, Exile / Permutation <i>Davide Stimilli</i>	15
Elegía a la muerte sin sonido <i>Francisco García-Moreno Barco</i>	17
Ángel Crespo en su tiempo <i>Luis López Álvarez</i>	19
Eros femenino en la poesía española contemporánea <i>Matilde Albert-Robatto</i>	31
Dos comedias de José López Rubio: acercamiento a su teatro <i>Catalina Oliver Prefasi</i>	51
La importancia de las Ciencias Sociales <i>Generoso Trigo</i>	57
Baseball as Harvest: <i>Field of Dreams</i> <i>George Grella</i>	73
¿Identidad cultural o autonomía? <i>Marcos García de la Huerta</i>	79
La realidad política detrás del humor: dos cuentos de Ana Lydia Vega <i>Miriam M. González-Hernández</i>	93
Ateísmo, agnosticismo y teísmo	
A. ¿Qué es el Agnosticismo? <i>Erich Freiberger</i>	99
B. De asombro y ateísmo como el nombre de uno de los caminos que recorre el curso de Introducción a la Cultura de Occidente <i>Héctor José Huyke</i>	109
C. Más allá de la historia y la ciencia: un argumento práctico para el teísmo <i>Daniel J. Stollenwerk</i>	121

The Circumambient Air: or, Several Attitudes about Breathing <i>Davide Stimilli</i>	131
La preselección del sexo <i>Juan A. Rivero</i>	139
Writing for the Ear: Yeats and Dramatic Speech <i>David Richman</i>	149
RESEÑA: John Horgan. <i>The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age</i> <i>Halley D. Sánchez</i>	161
Colaboradores	165

**CARTA SÚPLICA DEL REO DE MUERTE
ALFONSO DE ALYSEDA A SU MAJESTAD IMPERIAL
DON FELIPE EL SEGUNDO EN DONDE SE NARRA
CÚYO FUE Y DE SUS FORTUNAS Y ADVERSIDADES
HASTA ACABAR EN LAS PRISIONES DEL
SANTO OFICIO DE LA CIUDAD DE LLERENA**

Francisco García-Moreno Barco

Al muy ilustre señor don Felipe el Segundo, emperador de las Españas y las Américas e de los otros reinos, señoríos, marquesados y condados que en Su Ilustre Persona recaen, para que se apiade de un ignorante al que no hubo causa de ser aprehendido e condenado por los tribunales del Santo Oficio.

Pues es sabido que el rey padre ha de ser de todos sus vasallos, y como a tal os considero os ruego escuchéis las últimas palabras de un pobre cretino condenado a morir en la hoguera para que le prestéis toda vuestra bondad y le ayudéis a salir de tan mal trance.

De toda Castilla es conocido cómo en vuestros reinos aquende e allende los mares andan los inquisidores buscando e quemando ciertos libros blasfematorios que atacan la santa labor de evangelización que su Ilustrísima y los santos padres evangelizadores llevan a cabo en las Indias occidentales para mayor gloria del Altísimo. E como quiera que fui aprehendido e condenado por la Inquisición por relacionarme con la fechoría de uno de esos libros de lo cual nada sé e fui arrojado en estas prisiones hará un año, ahora por San Miguel, en donde paso grandes calamidades por ser ésta celda fría y lóbrega y hedionda porque en ella nos hacinamos al menos treinta condenados y sobre todo que veo que me ha de llevar, contra mi gusto, a la pira de fuego de donde no he de salir más que para abonar las violetas del camposanto, me atrevo a narrarle la estoria de mi vida ayudado por un mi amigo, el cual fue en mejor vida escrivano, para que, teniendo en cuenta los servicios prestados en pro de Su Ilustrísima y de Nuestro Señor Jesucristo acceda a interceder por mí ante este tribunal.

Yo, Señor, para que lo sepa de una vez me llamo Alfonso de Alyseca y fui a parar a los reinos de Su Majestad allende los mares por seguir no sé qué conseja que mi padre, cristiano viejo y de rancio abolengo, hidalgo ilustre del lugar que llaman el almendralejo, en los reinos de Castilla, ovo a bien darme por guiarme en la senda del servicio a Vuestra Majestad y de Nuestro Señor Jesucristo. Sería yo de edad de trece años cuando don Juan, que esa es la gracia de mi señor padre, al verme mozo regalado, tercerón, sin oficio ni beneficio ni más diversión que la de seguir mozas y castrar gatos a pedradas, y ateniéndose a la costumbre de que el primer hijo ha de llevar mayorazgo, el segundo hábitos y el tercero a Indias, decidí que yo habría de seguir el honroso oficio de descubridor de nuevas tierras allende los mares oceánicos para beneficio del Altísimo y de Su Majestad Imperial. Y fue así que dióme algunos ducados que escondía bajo una losa y endilgóme hacia Sevilla de donde partían los navíos de Su Majestad hacia las Nuevas Indias Descubiertas. Mi madre, que tal vio que se le iba un tercio de su fortuna, que un hijo es a una madre lo que un tesoro a un avariento, dio en llorar y gritar y clavándose de finojos ante mi padre le rogó y le suplicó mil veces que impidiera tal desafuero a lo cual mi padre respondió: “Mujer necia ¿y es que acaso conoces adónde se dirige tu hijo? Pues has de saber que han hallado nuevo mundo donde la leche corre en ríos, el pan crece en los árboles y las montañas son de oro y plata. Lugar es éste de tanta riqueza que han venido a llamarle “El Dorado” por el brillo de su lustre.” Mi madre, que no había oído hablar de lugares tan fantásticos más que en los amadises y palmerines que en la plaza del mercado recitan los ciegos en sus romances por un mendrugo, así se reconfortaba como que le comieran las entrañas; y entre llorar y arrastrarse por los suelos barrió y fregó la recámara de mi padre que era donde la plática se llevó a cabo sin conseguir un tanto así de la voluntad de mi padre.

Y fue así como una mañana de invierno quisieron mis hados, o por mejor decir mis pecados, que a menudo las buenas intenciones son pagadas con malaventuras, que el bueno de Celestino, el porquero del señor conde de Torremexía, a quien Dios dé salud por muchos años, me vio pasar enjaezado en mis mejores galas, subiéndome el camino del altozano y dispuesto a no regresar si no fuera al menos cubierto con un marquesado, que la labor no quiere miserias.

Escuso aburrir a Vuestra Ilustrísima con el relato prolijo de lo acaecido en aquel viaje hasta que llegamos a la ciudad de Sevilla, y de las penurias y adversidades que hubimos de pasar, siendo mozo aldeano y sin dineros, porque Sevilla, ciudad es que quiere astucia

donde no hay talegos llenos. Y yo, malhaya tenga mi fortuna, ni de lo uno ni de lo otro andaba sobrado, que las pocas monedas que tenía, tiempo había que se habían gastado, pues entre el camino y los cuatro meses que hube de esperar en la Casa de Contratación hasta ser enrolado, tiempo tenían de ser perdidos, no digo ya los pocos ducados recibidos de mi padre, sino todo el mayorazgo de la familia.

En el viaje venía un gallego casquivano, bebedor y pendenciero que decia llamarse don Álvaro Suárez de Figueroa y apodarse Pedro de Urdemalas, y según nos las hacía a los demás era de creer. El era narizcorvo, patilargo y pelirrojo, que no hay más que decir al que sabe el refrán y entre los cortes de este tal amigo y los que el estómago, a falta de ejercicio, nos lanzaba de cuando en cuando, llegamos, tras un mes de viaje, a la isla de San Juan del Puerto Rico, donde habíamos de repostar antes de reemprender la marcha a la búsqueda de El Dorado.

El puerto en que atracamos se llamaba de Guayanilla que, según creo, fue bautizado así en honor al río que divide las estre-maduras y que un día fue divisorio de los reinos cristianos y marra-nos hasta que Sus abuelos, que Dios tenga en su gloria, para bien de la cristiandad, recuperaron del Islam y limpiaron de descreídos e idólatras. Éste, como digo, puerto de Guayanilla se hallaba en una entrada de mar natural de amplia cobertura y capaz para guardar al menos trescientos navíos. Lugar bien guardado y limpio si no es que los enemigos de Su Majestad Imperial, franceses e ingleses y unos indios que diz que se alimentan de carne humana, y que por aquí llaman caribes, se llegan de cuando en cuando y, aprovechando la escasa guardia de la villa, entran y roban y queman no dejando títere con cabeza, lo que es de gran perjuicio para la cristiandad y para Vuestro Imperio y ha de ser reparado a como dé lugar.

En este puerto hubimos de quedarnos más tiempo del que quisiéramos, a pesar de haber repostado víveres y descansado del viaje y fue la causa dello unas lluvias torrenciales que descargaban diariamente con enorme fuerza y gran cantidad de rayos por lo que el capitán no se atrevía a hacerse a la mar. Y quiso el diablo, que bien dicen en Castilla, que no duerme nin de noche nin de día, que dieran en atacar a la villa un grupo de indios, de éstos que llaman caribes que llegaron en unas chalupas alargadas, que ellos dicen canoas desde la isla próxima de la Dominica y, aprovechando la oscuridad de la noche y la embriaguez de los marinos, que, a falta de mejor diversión se entregaban en los brazos de don Baco, entraron en el navío, mataron a los centinelas, robaron los víveres y destrozaron el barco de forma y manera que lo que de él quedaba al día

siguiente no era más que un cascarón medio hundido y destrozado. Allá fueron los gritos del capitán al ver su barco destrozado. Allá fueron los nuestros al ver a nuestros compañeros degollados. Don Juan, el capitán, tras haber reflexionado, decidió hacer los arreglos que fueren pertinentes y salir cuanto antes de aquella tierra ingrata que de tal forma nos trataba, y salir en busca del valle de los ríos de leche y las montañas de oro. Mas esto, que desde aquí parece fácil, en aquellas tierras no lo es tanto. La lluvia no cesaba e impedía que los trabajos prosperasen. Los indios caían enfermos y se agotaban con facilidad. Los meses transcurrían sin que viéramos que las obras mejorasen. Yo, lacerado de mí, que nunca he sido listo ni trabajador, que si vine a estas tierras fue por no desairar a mi padre, que si algo de bueno hay en mi persona es el respeto hacia los mayores, comencéme a retrasar y a acercar cada vez más a la vida del pueblo y a dejar de frecuentar el puerto. Al principio, me echaban de menos y me cubrían de vergüenza. Me llamaban traidor, perezoso, mujeriego..., pero al ver que tal se me daban sus insultos se aburrieron y me dejaron en mi desidia.

Había entre las mozas del servicio, una india de estas que llaman taínas a la que continuamente golpeaba e insultaba la ama de llaves. Yo, que la veía indefensa y sola, perdida en un mundo que no era el suyo, a pesar de ser su tierra, completamente aislada aunque estuviese rodeada de otras criadas, de alguna manera me sentí identificado con ella. No piense Vuestra Ilustrísima que no sé distinguir entre las almas de Dios y estas criaturas sin alma que, aunque ignorante, conozco bien los preceptos de la Santa Madre Iglesia. Se me hace que fue como encapricharme de un perrillo de esos que andan realengos por las calles, la piel pegada a los huesos y los ojos brillantes pidiendo cariño. Como quiera, quiso mi piedad y mi atrevimiento que me acercara a ella más de lo debido, ofreciéndole mi amistad, ignorante como entonces era, del daño que podría hacerme. Confieso que, pobre pecador, llegué a sentir cierta atracción física hacia ella y que, aunque no conocía su lengua al principio, dejándome llevar por su candor fui reconociendo algunas palabras y giros de su habla, que entre ellos llaman nagaual.

Hubieron de pasar al menos diez años que yo moré entre aquellos salvajes, aprendiendo su lengua y conociendo sus costumbres, cuando llegó a la villa un cortejo con varios monjes, buscando a aquél que hablaba la lengua de los indios y vivía con ellos. Yo, ruin de mí, que vi en ello un presagio del castigo a mis pecados y el fin de mi vida regalada, di en correr tanto como pude y por los lugares más recónditos, hasta asegurarme de que nadie me hallaría. Mas, bien

es sabido que no hay lugar que el Todopoderoso no vea ni escondido adonde las leyes de Su Majestad no lleguen. Y así fue que me fueron convenciendo de que no me harían mal alguno y de que les ayudase, pues lo que querían hacer era en bien de Dios y de la grandeza del Emperador. Figúrese Vuessa Merced, que al ver a aquellos padres dominicos con su santa prestancia y sus trajes immaculados no se me podía imaginar que, tras las galas, se escondiera el diablo tentador. Y algo debí haber sospechado pues salía de su boca un hedor a azufre que en esos días, dada mi juventud y mi ignorancia, no supe interpretar. Había con ellos un tal Rodrigo Lozano, que decía venir de las tierras del Perú y que estaba escribiendo una “Historia natural y moral de las Indias occidentales” que recogía las ideas de los indios en materia de religión y me pidió que le ayudara en lo que se refería al conocimiento de los indios con los que yo trabé amistad. Y a fe mía que logró embaucarme, pues no sabiendo sus intenciones reales y viéndole en aquel piadoso traje y rodeado de tantos y tan respetables monjes, creí en su palabra y le conté cuanto sabía de las costumbres de los indios en lo tocante a su religión y a sus costumbres religiosas no sólo de los de esta época, sino también las de sus antepasados, antes de la llegada del Almirante.

Engañado por sus preguntas, le indiqué, entre otras muchas cosas, que sí era cierto que creyeran en la venida de un hombre que no tenía huesos ni coyunturas que había llegado del Septentrión y que, pujando y levantando, había creado las montañas y los llanos y que creó también los pájaros de los montes y los peces del mar y que pensaban que era el Creador. Y, asimismo, creían que antes de todo hubo un diluvio, y que cuando vino, se escaparon las gentes en grandes cuevas que para ello habían hecho en las muy altas sierras llenas de todos bastimentos, y tapadas las pequeñas puertas que tenía, por manera que la lluvia no les pudiese entrar, y que cuando creyeron que ya las aguas abaxaban echaron fuera los perros, y en tanto que mojados y limpios venían, entendían que las aguas no avían menguado, y hasta que llenos de lodo tornaron, no osaron salir de las cuevas. Y es cierto que les dije que ellos tienen noticia que ha avido diluvio, sino que como no saben que en el Arca se escapó Noé con las siete personas que regenerarían el mundo, imaginan y fingen, que en las cuevas se escaparon. E otrosí les dixé que estos indios tienen gran pavora de que el mundo a de aver fin, mas que primero ha de aver una gran seca, que no llueva en muchos años. E también les fablé de las Guacas o ídolos del Sol y la Luna a quienes veneran y cuyos sacerdotes visten de blanco y toman paños blancos en las sus manos quando a los ídolos han de llegar y que

guardan en sus templos tinajones llenos de niños secos que han sacrificado y de piezas de oro y de plata y báculos y mitras como de obispos al propio, y algunas figuras de palo que tenían mitras en las cabeças puestas como pudieron verlo muchos españoles que a veces profanaron sus templos buscando el oro y la plata y piedras preciosas. Y es cierto que cuando llegase el obispo a santificar estas tierras los indios, al ver el báculo y la mitra y las ropas blancas, preguntaban si era Guaca. Pero yo de eso nada sé.

Lo que sí sé de cierto es que nunca insinué que hubiera alguna relación entre estos indios de estas tierras y la sétima tribu de Israel perdida, que yo de teología nada sé, que ni fui a escuela ni atendí sermón de cura, con lo que maldita la idea que pudiera tener de sétima ni otava tribu, que eso debió de ser invención de aquellos doctos padres y si no de aquel otro obispo que llaman Las Casas. Éstos y el tal Rodrigo Lozano fueron, que no yo, quienes inventaron ese cuento de que los indios son descendientes de esa tribu de judíos que debieron haber venido a parar a aquellas tierras y que debían haber conocido la palabra de Dios y que por eso sabían del diluvio y de los obispos y de los báculos y mitras y que ya estaban cristianizados antes de que el Almirante y los santos padres que le acompañaban llegasen. Y por ello se me condena, injustamente, a mí en vez de a ellos. Y todo porque ellos buscan el desprestigio de Su Corona Imperial, la cual Dios mantenga muchos años sobre Su augusta cabeza. Ellos, que son letrados y conocen las Santas Escrituras y las leyes humanas y divinas. Ellos, y no yo, pobre pecador iletrado, que por no saber no sé ni tan siquiera leer. Ellos, ayudados de los enemigos de Su Majestad, los franceses y los holandeses, y de ese tal Guillermo de Croy, ambicioso y nefasto. Ellos fueron los que levantaron la calumnia de que los indios no tenían que ser cristianizados pues, como descendientes de la tribu perdida de Israel, ya lo habían sido anteriormente, sino que lo habían olvidado. Ellos, y no yo, fiel protector de Su Dignidad por aquellas tierras lejanas, ellos fueron quienes alzaron el revuelo en contra de la evangelización de los indios y del sistema encomendero y de su protección y la de Nuestro Señor Jesucristo sobre estas tierras y estos indios. Y todo ello aludiendo a supuestas razones humanitarias que diz que los indios tienen alma e son iguales a los cristianos y que deben ser tratados como humanos y no como bestias. Yo, Su Señoría Imperial, bien sé que estos pobres infelices animales son que no humanos, bestias sin alma y no cristianos son. Yo, que he vivido con ellos durante largos años y que he visto sus atroces sacrificios humanos y sus costumbres disolutas que ningún cristiano tendría.

Por eso pido a Vuessa Merced se apiade de este pobre inorante sin más culpa que la de su inorancia ni más pecado que su atrevimiento, que se dejó engañar por el diablo vestido de monje, como le ocurrió a San Ildefonso. En cuya voluntad jamás hubo intención alguna de dañar a Su Ilustrísima ni a Sus intereses y le ruego, por Nuestro Señor Jesucristo que ha de estar viendo esta injusticia, que interceda por mí ante este Tribunal del Santo Oficio que intenta achacarme culpas que no poseo e intenciones que nunca tuve. Y a fe mía que, de seguir mucho tiempo en estas prisiones, he de confesar en contra mía mal que me pese, que he oído hablar de los tormentos que se gastan en estas prisiones y yo, que soy débil, no creo que he de aguantar mucho. Sobre todo que anoche abaxaron a uno de los compañeros de celda y toda la noche la pasamos oyendo gritos y lloros y ya es al alba y aún no lo han regresado.

Pido a Dios Nuestro Señor me socorra en este trance de angustia y a Vucencia sepa apiadarse de este pobre inorante que salió un día de estremadura en busca de mejor fortuna y de dar servicio a Su Señoría y regresa ahora cargado de prisiones y condenado a la foguera.

Cárcel del Santo Oficio de la Inquisición de la muy noble cibdad de Llerena de Estremadura a quince días del mes de octubre del año de mil y quinientos setenta y cinco de la era de Nuestro Señor.

Fdo. Adefonso de Alyseda
Escrivano. Hernando Ortiz.

Francisco García-Moreno Barco
Departamento de Estudios Hispánicos
Universidad de Puerto Rico
Recinto Universitario de Mayagüez

MAYAGÜEZ
Idillio

Dalle ventane
senza vetri
o persiane
grate
o veneziane
trae
un aliento
senza mutamento
un alito di vento

Fuori
all'aliseo
sventola
la banderuola.

MAYAGÜEZ
Idyll

From the windows
with no panes
or latticework
no Persian
or Venetian blinds
a breeze
blows
without varying
a breath of wind

The flag
without
waves
at the trade-wind.

Exile/Permutation

...non giustamente esilio, ma permutazione
chiamar dobbiamo quella che, o costretti o
volontari, d'una terra in un'altra facciamo...
Boccaccio

Né più mai toccherò le sacre sponde
Foscolo

No more to touch
what we once touched
and nothing else to touch

nor to be touched again
once we have been touched

Davide Stimilli
 Department of French and Italian
 Northwestern University

ELEGÍA A LA MUERTE SIN SONIDO

A Carmelo en su vacío

Cuando las palabras no lleguen
a los pies del dolor
el silencio
ha de anegar de verdades la memoria.
Cuando los sufrires golpeen
tan fuerte
el yunque añado de la conciencia
como un oficio abnegado
persistente
laborioso
desquiciado
todas las paredes han de pintar de blanco sus fachadas
y el cielo
ha de cubrirse mansamente de oquedades.

¡Qué dolor tan grande el del vacío,
Carmelo!
¡Qué silencio que ensordece
el vuelo de palomas!

Toda la mar se agacha
y contempla, absorta,
el paso oscuro de tu silencio,
el peso hueco de tu mirada.

A buscar el mar,
sentencia sumida de sudario
sábanas azules al viento.

Si hoy te quedara
un hálito
de sentimiento, llorarías
la fuga sin sonido
de aquél
que un día creíste concebir.

Y en tanto acoge consolado
“Sit tibi terra levis”
la norma clara del latino.

Francisco García-Moreno Barco.
Octubre 1997.

ÁNGEL CRESPO EN SU TIEMPO

Luis López Álvarez

Nacido en 1926, en Ciudad Real, en la comarca de La Mancha, en Castilla la Nueva, pasa su adolescencia en el pueblo de Alcolea de Calatrava, donde desde 1962 existe una calle que lleva su nombre. Ángel Crespo fue maestro nacional, que es como se denominaba en España al profesor de enseñanza primaria, Licenciado en Derecho por la Universidad de Madrid, Doctor en Filosofía por la Universidad de Upsala, en Suecia. Muy pronto ejerce la profesión de abogado en Madrid donde fue co-fundador en 1960 de la revista *Poesía de España*. Residió en Italia y Brasil antes de afincarse en 1967 en Mayagüez donde ejerció en el recinto de la Universidad de Puerto Rico de esta ciudad como profesor de Literatura comparada. A su regreso a España, pasó los últimos años de su vida en Barcelona. De su tránsito por la vida, hasta fines de 1995, nos dejó 28 poemarios —entre títulos originales o revisados—, más de doscientos ensayos de crítica literaria y una ingente labor de traductor del latín, el italiano, el francés, y esencialmente del portugués de la que sobresalen sus versiones de *La poesía latina clásica*; *La Divina Comedia*, de Dante; el *Cancionero* de Petrarca; las *Memorias de España* de Giacomo Casanova, los *Poemas* completos de Fernando Pessoa así como de su heterónimo Alberto Caeiro; una *Antología poética* de Eugenio de Andrade, otra *Antología Poética* de Antonio Osorio; *Gran Sertón: Veredas* de João Guimarães Rosa; dos antologías de la poesía de lengua portuguesa; una completa *Antología de la Poesía Brasileña*. Estos son los rastros numéricos que nos deja el tránsito por el mundo de un poeta que vivió, acaso más que otros, como un constante viajero en el tiempo o el espacio.

Antes de tratar de cernir su ubicación respecto a sus coetáneos oigámosle situarse él mismo al enumerar sus empatías:

...debo decir que los poetas que más han influido, o así me parece, en mi obra son los que, contándose entre los más renovadores e inventivos, no han roto sin embargo con la tradición poética occidental. Citaré, en este sentido, a Juan Ramón Jiménez, a Jorge Guillén y a Pedro Salinas, así

como también a Juan Larrea, Gerardo Diego, Vicente Aleixandre y Rafael Alberti, en lo que tienen de creacionistas y surrealistas y, por supuesto, a Eduardo Chicharro y a Carlos Edmundo de Ory, en lo que de postista y simbolista hay en sus obras.¹

Ya vemos cómo él mismo hace hincapié sobre sus afinidades: los poetas que siendo renovadores e inventivos no hayan roto sin embargo con la tradición occidental, o los grandes poetas de la generación del 27 en lo que tuvieran de creacionistas y de surrealistas, y “por supuesto” —como él dice— Eduardo Chicharro y Carlos Edmundo de Ory con los que alcanzó a compartir la aventura vanguardista del postismo.

Tradicción, continuidad e innovación, o si se prefiere, innovación sin ruptura serán sus inclinaciones naturales, pero en perpetua oscilación entre la norma clásica y la experimentación. La primera inclinación le llevará al estudio y frecuentación de los clásicos de la tradición grecolatina, o la familiaridad llevada hasta la traducción de los grandes poetas del Renacimiento italiano, la segunda inclinación le empujará a integrarse —allá por la década de los cincuenta— siendo aún muy joven, en los últimos años del movimiento postista, hijo tardío que le había salido en España al surrealismo en los años cuarenta.

De su fidelidad a esa militancia juvenil dan fe las palabras de Ángel Crespo que acabamos de citar ya que, en 1989, unos 40 años después sitúa a Eduardo Chicharro y Carlos Edmundo de Ory, promotores del postismo, junto a algunos de los grandes poetas del 98 o del 27, como entre los que más influyeran en su poesía.

En 1960, Ángel Crespo funda, junto con el poeta palentino Gabino Alejandro Carriedo, una revista de poesía. Quisieron llamarla “Frente de Poesía”, pero la censura oficial imperante en la época prohibió ese título, ya fuere por las intenciones que los censores atribuían a los fundadores catalogados, en función de su preocupación social o porque en sus oídos resonara aún el eco altamente reprochable del Frente Popular. La revista vería finalmente la luz con el título de *Poesía de España* lo que, visto con la perspectiva de la época no dejaba de tener la ambigüedad semántica propia de la verdadera poesía. A los censores eso de “Poesía de España” debió parecerles, en efecto, una reconversión patriótica de los fundadores. A éstos, la palabra “España” debía sonarles más bien, al igual que a tantos

¹ Crespo, Ángel: En respuesta al cuestionario “Ser o no ser del 50”, en *El Urogallo*, Madrid, junio de 1990.

otros poetas de entonces, como un término reivindicativo de una patria distinta a la que les había tocado vivir.

Pero dejemos que el propio Ángel Crespo nos explique el propósito que les animaba en aquel entonces: “Aunque tanto Carriedo como yo procedíamos de la vanguardia postista, y pese a que mi poesía, a la que Federico Muelas había dado el nombre de ‘realismo mágico’, se encontrase casi en los antípodas de la poesía social que se estaba escribiendo en aquel entonces, tanto Carriedo como yo nos sentíamos solidarios de los poetas sociales en su oposición a la dictadura. En consecuencia, y en lo que a mí respecta, me había propuesto escribir unos poemas cuya materia social —de carácter realista, mágico o no, y coyuntural por naturaleza— fuese tratada con la mayor dignidad estética posible en contraposición a la negación de la belleza poética proclamada por algunos de los iniciadores de la poesía comprometida y asumida por la mayoría de sus muchos seguidores”.²

De la revista “Poesía de España”, —efímera como suelen serlo las revistas de poesía—, se logró publicar entre 1960 y 1963 nueve números. En su obra *Las revistas poéticas españolas (1939-1975)*, Fanny Rubio señala como características de la publicación que la misma “tendría esta doble vertiente: el humanismo universal y la participación en la experiencia poética de la realidad histórica”.³ En ella aparecieron poemas de algunos de los poetas principales de la generación del 27 —tales como Rafael Alberti, Emilio Prados, Jorge Guillén o Dámaso Alonso—, así como poetas que por su edad media se situaban entre la del 27 y la propia de Ángel Crespo, o sea Gabriel Celaya, Garcíasol, Victoriano Crémer, Leopoldo de Luis.

En ella publicarían también sus versos la mayor parte de los poetas de lo que años más tarde se denominaría generación o promoción poética de los años cincuenta o del medio siglo, tales como Ángel González, José Manuel Caballero Bonald, Alfonso Costafreda, José Ángel Valente, Luis Agustín Goytisolo, y Jaime Gil de Biedma. Esta aparición en torno a la revista liderada por Gabino Carriedo y Ángel Crespo, la resalta Fanny Rubio al escribir: “aparecía al frente de *Poesía de España* una generación distinta de la que había sido en los cincuenta abanderada del realismo, y, dentro de lo que permitían condiciones externas y las suyas propias, se colocó a la defensa

² Crespo, Ángel: *Ídem*.

³ Rubio, Fanny: *Las revistas Poéticas españolas (1939-1975)*, Ed. Turner, Madrid, 1975.

de una corriente intelectual que tuvo trascendencia”.⁴

Antes que apareciese en antologías españolas, la poesía de Crespo figuraba ya en antologías portuguesas y en una antología que bajo el título *Ocho Poetas españoles* publicaba en Buenos Aires Rubén Vela.⁵ Sólo después le incluyen en España: Leopoldo de Luis en su *Antología de la poesía social*⁶ y Manrique de Lara en el libro *Poesía española de testimonio*.⁷ En 1966 se publicaba en París bajo el título de *Poesía española, siglo XX* una antología cuya existencia Ángel Crespo no debió llegar a conocer puesto que no figura en la bibliografía general sobre su obra que consultada con él se publicó en Barcelona en 1989. La antología de París se debió al hispanista francés Pierre Darmageat, especialista en Antonio Machado, asistido en la tarea por el español José Corrales Egea. Y es precisamente en la nota introductoria a su poesía donde mejor vemos resumida lo que había sido su trayectoria hasta aquel entonces. Vale la pena recogerla:

Ángel Crespo (1926), Manchego, de Ciudad Real. En 1950 publica el primer libro, *Una lengua emerge*, al que seguirá dos años más tarde la primera edición de *Quedan señales*. Esta obra, junto con *Todo está vivo y Junio feliz* (1956 y 1959) contribuyó a confirmar su renombre. En 1960, junto con Gabino Alejandro Carriedo fundó la revista *Poesía de España* que, en cierto modo, recogía y continuaba la tradición de Espadaña, desaparecida nueve años antes. Como en el caso de Cabañero (otro manchego poeta, cuatro años más joven) la presencia de la tierra natal se percibe en el fondo en casi toda su obra, siendo incluso, a veces, tema de la misma. A diferencia de aquel, sin embargo, todo ello le sirve sólo como mero punto de arranque hacia una especie de misteriosa y pánica simbología de los seres y las cosas, que se nos aparecen como presencias mágicas que obedecen a designios arcanos.⁸

Si a esta apreciación, referida a las raíces telúricas de la poesía de Crespo, añadimos otra formulada por Andrew. P Debicki, sobre su interpretación de la realidad más inmediata (“podemos ver —nos dice— su constante esfuerzo por descubrir y crear sentidos relevantes a partir de lo cotidiano”)⁹ tendremos resumida desde hace ya

⁴ Rubio, Fanny: *Ídem*.

⁵ Vela, Rubén: *Ocho poetas españoles*, Ed. Dead Weight, Buenos Aires, 1965.

⁶ Luis, Leopoldo de: *Poesía social española. Antología (1939-1968)*, ed. Alfguara, 2a edición, Madrid-Barcelona, 1969.

⁷ Manrique de Lara, José Gerardo: *Poesía española de testimonio*, ed. E.P.E.S.A., Madrid, 1973.

⁸ Corrales Egea, José y Darmangeat, Pierre: *Poesía Española - Siglo XX*, Librería Española, París, 1966.

⁹ Debicki, Andrew P.: *Poesía del conocimiento, La Generación española de 1956-1971*, Ediciones Júcar, Madrid.

más de un cuarto de siglo lo que era y seguiría siendo la poética de Ángel Crespo. No obstante, ese reconocimiento no sería generalmente compartido en su país, o lo sería tardíamente.

Carlos Bousoño suele afirmar que lo importante no es pertenecer a determinada generación, sino vivir plenamente, en determinadas fechas o entre determinadas fechas. Lo que pudiera muy bien aplicarse a Ángel Crespo y le dispensaría de aparecer antologizado junto con los poetas que generalmente acaparan la denominación de poetas de la generación del 50 o del medio siglo.

Un poeta como él, que publicó 28 poemarios, realizó la traducción de más de sesenta obras del latín, el italiano, el francés, el inglés, y sobre todo del portugués, (traducciones entre las que se cuentan nada menos que *La Divina Comedia*, el *Cancionero de Petrarca* y toda la obra de Fernando Pessoa,) autor de no menos de 200 ensayos, prólogos y ponencias de crítica literaria, que dirigió revistas como *Deucalión*, *El Pájaro de Paja*, *Poesía de España* y *Revista de Cultura Brasileña* no puede decirse que resultara desconocido para nadie en el mundo cultural español, y sin embargo no siempre fue reconocido como debiera haberlo sido.

Siendo Ángel Crespo un poeta de la generación del 50 que desempeñó un papel determinante en su promoción a través de la revista *Poesía de España*, Juan García Hortelano, en su libro *El grupo poético de los años 50*,¹⁰ ni le incluye ni le cita; Antonio Hernández, en su obra *Una promoción desheredada: La poética del 50*,¹¹ le cita para decir que no le incluye por no considerarle verdaderamente representativo; Francisco Ribes, en su *Antología Consultada*,¹² le desconoce; José Batlló, en su *Antología de la nueva poesía española*¹³ prescinde de él; José Olivio Jiménez en *Diez años de poesía española*,¹⁴ ignora su existencia... Y, en 1985, cuando la Universidad de Granada organiza el primer gran coloquio sobre la generación del 50 —cuyos trabajos serían recogidos un año después

¹⁰ García Hortelano, Juan: *El grupo poético de los años 50 (Una antología*, ed. Taurus, Madrid, 1978.

¹¹ Hernández, Antonio: *Una promoción desheredada: la poética del 50*, ed. Zero-Zyx, Madrid, 1978.

¹² Ribes, Francisco: *Poesía última*, ed. Taurus, Madrid, 1963.

¹³ Batlló, José: *Antología de la nueva poesía española*, col. El Bardo, ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

¹⁴ Jiménez, José Olivio: *Diez años de poesía española, 1960-1970*, ed. Ínsula, Madrid, 1972.

en un voluminoso número de la revista *Olvidos de Granada*—¹⁵ nadie se acuerda de invitar a Ángel Crespo o de comentar su obra.

Había nacido, sin embargo, un año después que Ángel González, el mismo año que Caballero Bonald y que Alfonso Costafreda, dos años antes que Carlos Barral y José Agustín Goytisolo, tres antes que Jaime Gil de Biedma o José Ángel Valente; poetas todos ellos constantemente reseñados como miembros de su misma generación y a los que él había publicado en sus revistas.

¿Como es posible que algunos críticos o autores, a sabiendas de su existencia pudieran silenciarlo? Cabe pensar que sus decisiones obedecieran a motivaciones subjetivas que pudieron tener como factor común el hecho de que Ángel Crespo fue un poeta difícilmente clasificable. La categorización generacional suele ser cómodo encasillamiento para el que ni se precisa conocer la totalidad de la obra de un poeta. No entraña la dificultad o el trabajo que exigirían hondos estudios estilísticos o estéticos.

Entre las motivaciones subjetivas de los silencios que rodearon buena parte de la trayectoria de Ángel Crespo se me ocurre pensar además que, siendo un poeta orientado hacia lo trascendente, no se contentó con ser mero reflejo de la metafísica anglosajona como lo fueran tantos epígonos de Luis Cernuda para los que el poeta de Ocnos fue a manera de astro lunar. Poeta culto, jamás fue culturalista por impregnación superficial como otros llegados después de él, porque en su poesía las referencias culturales son trasunto de una herencia grecolatina y renacentista muy interiorizada y asumida. También pienso que la exaltación de la palabra en tanto que única realidad poética por muchos de los críticos al uso en las décadas de los años sesenta y setenta, se hacía a menudo en detrimento del mensaje conceptual. El continente se habría erigido a un nivel, según ellos, de independencia total del contenido lo que, obviamente, no era nunca el caso de la poesía de Ángel Crespo quien, si bien supo, como todo gran poeta, obtener nuevas vibraciones de viejas palabras que permanecían como estáticas hasta entonces, jamás prescindiría de los contenidos.

Esos tres factores hacen pensar que Ángel Crespo pudiera haber sido víctima del sectarismo de los secuaces de ciertas escuelas de pensamiento que tanto deformaran a menudo el criterio de los críticos literarios en esta segunda mitad del siglo XX. Recordemos, los dictados y dictaduras sucesivas del integrismo religioso, de la

¹⁵ “Palabras para un tiempo de silencio. La poesía y la novela de la Generación del 50”, número extraordinario de la revista *Olvidos de Granada*, Granada, 1986.

escuela psicoanalítica, del pensamiento marxista, o de la crítica estructuralista, cuyos criterios fueron esgrimidos en su momento como verdades absolutas que sólo el transcurso del tiempo hoy relativiza.

A mediados del siglo que ahora acaba, era larga la nómina de poetas y escritores españoles desperdigados por el mundo. Unos hubieron de exiliarse como consecuencia de la Guerra Civil, otros en razón de la represión que siguiera después, algunos movidos por el deseo de conocer nuevos horizontes. Formaban parte de lo que Salvador de Madariaga denominara “la España peregrina”. Nunca renunciaron a sus orígenes, en algunos constituían una herida abierta, al tener como decía Alberti, “al aire las raíces”, pero de esas raíces no se olvidaban nunca. Otros percibían su existencia como una nostalgia de la patria lejana. Algunos guardaban su recuerdo como un sustrato telúrico que tal vez añoraran menos por haberlo incorporado en su obra. A estos últimos pertenecía sin duda Ángel Crespo al que cabría atribuir más bien el adjetivo de “trasterrado”, lanzado también por Madariaga para diferenciar ese nuevo tipo de emigrantes intelectuales de los de la emigración tradicional. Refiriéndose a la tierra de su infancia el propio poeta nos dice:

Yo nunca quise
aprender la tragedia silenciosa
de aquellos campos que pisé
y de memoria, sin dudar, la llevo
adherida a mi cuerpo, como un aire
cruel y necesario.¹⁶

Los trasterrados se iban esencialmente a ampliar horizontes y enriquecer vivencias a unas tierras más allá de las que les vieran nacer y a veces llegaban a identificarse tanto con ellas que encontraban nueva patria. Así Ángel Crespo, tras comprobar un día que “una patria se elige” confiesa:

Mi otra patria es Italia
—la del verbo
y el amor—
y en sus calles
jamás cayó de mí una hoja muerta. Nunca
puse la mano en una piedra
que no me calentase
ni dije una palabra
que no me iluminase por la noche.¹⁷

¹⁶ Crespo, Ángel: *En medio del camino*, (libro segundo), Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971.

¹⁷ Crespo, Ángel: *Docena Florentina*, Poesía para todos, Madrid, 1966.

Fuera aparte de la pasión por Italia que se refleja en muchos de sus versos, es difícil calibrar la influencia más soterrada que pudieran ejercer sobre su obra las largas permanencias fuera de España.

En la mayoría de los poetas la traducción en términos de obra propiamente dicha —por importante que sea— corresponde en general a los momentos iniciales de sus experiencias en nuevas tierras, en que descubren naturaleza, culturas, y hasta seres humanos distintos y a la par tan semejantes a sí mismos. Es lo que en el caso de Crespo vemos reflejado en poemas fechados o a propósito de España, Francia, Alemania, Suiza, Suecia, Finlandia, Italia, Grecia, Portugal, Puerto Rico.

Autor de magníficas estampas italianas, que semejan a pinturas de Canaletto o de Guardi, con pasajes en su obra evocadores de la Provenza, Ángel Crespo debió sufrir de la imposibilidad para el poeta trasterrado de ir más allá del fiel reflejo de esas impresiones de viaje, acompañadas en su caso de la referencia a lo trascendente. En ocasiones debe confesar honestamente su impotencia. Así, por ejemplo, durante los años que vivió en Mayagüez, se acerca a las Islas Vírgenes y trata de perpetuar en verso sus impresiones hasta llegar el momento de confesarse que sólo le acuden a la pluma los tópicos a los que él nunca recurriría.

Por lo demás, la relación de su poesía con la naturaleza es en general una relación de inmediatez. La contemplación de unas plantas, un árbol, unas piedras, unas aves, le sirve de punto de partida para interrogarse sobre los misterios del Universo. Por eso podría decirse, en el sentido lato de la palabra, que Crespo es un poeta ecológico en la medida en que la ecología se aferra a la noción de biosfera que es la estrecha capa de la naturaleza que el hombre comparte con especies vegetales y animales. Es un mundo objetivo que descubre parcialmente sus secretos a los ojos de los investigadores que lo escudriñen. Investigador a su manera, como lo fueran muchos grandes poetas, Ángel Crespo interroga la naturaleza inmediata para tratar de descifrar por analogía lo que queda antes y después. Más raramente sus ojos abarcan un paisaje. Una de las excepciones es la que refleja una vivencia de crepúsculo que tuvo lugar sin duda frente al mar de Mayagüez. Figura en un poema de *Ocupación del fuero* que dice:

Que los ojos no miren solamente
desde este sitio y este instante,
ni tan sólo a esta puesta
de sol, cuando en el mar
quiere ocultar sus llamas
—sino que miren desde tantos

años atrás y a tantos días idos,
que se unan a todas las miradas
(y a cuantos ojos no quisieron
mirar) y a un sol eterno
vean al mismo tiempo que a este rojo
astro, que se detiene
tal vez por miedo de ahogarse,
o tal vez porque ignore
que su fuego es igual que el primer fuego.¹⁸

Es propio del poeta largamente ausente de su tierra que experimente la dificultad de transmitir sus vivencias a medida que ahonda en el conocimiento de otros pueblos y de otras culturas. Como si el ir identificándose con ellas le fuera alejando de la suya propia. Ello confiere en ocasiones al artista desterrado, junto con la acuidad en la visión de la patria lejana, una sensación de soledad fruto de tantas vivencias asumidas que no puede o no logra transmitir. Es acaso el precio que el poeta ha de pagar por abrirse a otras culturas. Pero lo cierto es que, en el caso de Ángel Crespo, a esas largas ausencias se atribuye el hecho de que se llegara a prescindir de él en más de una antología, en más de un estudio crítico, en más de un evento en que debiera haber figurado por derecho propio.

Con honrosas excepciones tales como las de Leopoldo de Luis, Manuel Mantero, Joaquín Marco, Félix Grande, Carlos Murciano, serán preferentemente autores no españoles —tales como el francés Pierre Darmangeat, los norteamericanos Andrew Debicki y Linda Metzler, el italiano Oreste Macri, los portugueses Casimiro de Brito y Melo e Castro, el uruguayo Hugo Emilio Pedemonte, la italoportorriqueña María Teresa Bertelloni...— los que sabrán justipreciar la importancia (tan regateada en su propio país) que tuvo Ángel Crespo en la poesía española de la segunda mitad del siglo XX.

Hubo que esperar a la publicación en 1989 del suplemento que la revista *Anthropos*¹⁹ de Barcelona le consagrara —el poeta tenía a la sazón 63 años— para que éste empezara a recibir el reconocimiento que le era debido en su patria. Un año después, en junio de 1990, la revista madrileña *El Urogallo* dedicaba, por iniciativa de su director el poeta y novelista José Antonio Gabriel y Galán, un número monográfico al tema “Poetas del 50, una revisión” en el que Juan Carlos Suñén, al referirse con ánimo de rescate al poeta de Ciudad Real, dice que es “un autor de múltiples recursos y de no poca

¹⁸ En *Hora de la Poesía*, núm. 53-54, Barcelona, Septiembre-diciembre, 1987.

¹⁹ Ángel Crespo, *Antología Poética y crítica literaria. Estudios y documentación*, *Anthropos, Suplementos núm. 15 de Antologías temáticas*, Barcelona, junio de 1989.

importancia para el momento histórico a tratar. Mas no por ello se le tiene demasiado en cuenta.” Y añade curiosamente: “Cúlpese si se quiere a su cátedra de Literatura en la Universidad de Mayagüez, en Puerto Rico (sic) pues nadie le ha negado nunca su pertenencia a la Generación y es habitualmente citado por los miembros del Grupo”. Para agregar después, ya con mayor propiedad: “Su absoluto dominio de los coloquialismos le acerca claramente a sus presupuestos y su preocupación por la expresividad del lenguaje no tiene que envidiarle nada a la de otros que, peor afortunados en sus versos, han disfrutado más de la autoridad que ‘el cincuenta’ viene ejerciendo en la cultura española desde hace décadas”.²⁰

Preguntado precisamente sobre el ostracismo de que fuera objeto por parte de Juan García Hortelano al ignorarle por completo en su obra *El grupo poético de los años 50*, el propio Ángel Crespo tratará de explicar el fenómeno diciendo: “el grupo del cincuenta no es estilística ni ideológicamente homogéneo— y, en consecuencia podrían haberse incorporado a él otros poetas” para añadir seguidamente: “Ahora bien como quiera que mi poesía tiene muy en cuenta a la vanguardia y a la metafísica —y, por supuesto, al simbolismo—, creo sincerísimamente que mi puesto no habría podido encontrarse en un grupo que según su antologizador (se refiere claro es a García Hortelano) adopta actitudes enteramente opuestas a las mías, lo que no entraña por mi parte ningún juicio de valor en cuanto a la calidad —no por cierto uniforme— de sus miembros”.²¹

Pudiera pensarse que la frecuente exclusión de Ángel Crespo del estudio y tratamiento de la generación poética del 50 hubiera podido obedecer a opiniones o comportamientos de los poetas de reconocida pertenencia al Grupo. Y sin embargo, no fue así. No sólo Ángel Crespo mantuvo relaciones cordiales con algunos de ellos, y en particular, tal vez con Caballero Bonald, sino que Jaime Gil de Biedma, el más lúcido lector de entre los poetas del 50, —adelantándose en eso como en tantas otras cosas a la crítica literaria— escribiría en 1986: “...Ángel Crespo no ha confundido la literatura con la actualidad literaria. Quizás por ello a su obra, tan actual, tan poco anacrónica ahora como cuando empezó a escribirse, una de las más sostenidas y más vivas entre los poetas de nuestra generación —la suya y la mía—, no se le ha dado el relieve, la rabiosa actualidad de almanaque literario que hemos conocido otros. Probablemente Ángel

²⁰ Suñén, Juan Carlos: “La voz de los ‘otros’” en *El Urogallo*, Madrid, junio de 1990.

²¹ Crespo, Ángel: En *El Urogallo*, *ídem*.

Crespo se ha privado de algunas satisfacciones personales, pero sus versos le dan la razón; ellos han salido ganando. Y al hablar de ellos pienso también en sus trabajos de crítica literaria y en su importantísima obra de traductor, de consumado introductor de las literaturas de lengua portuguesa entre nosotros, tan distraídos siempre entre cosas de menor importancia”.²²

En 1989, el poeta uruguayo, afincado en España, Hugo Emilio Pedemonte concluiría: “La obra de Ángel Crespo apenas ha tenido críticos académicos; quizás su largo exilio haya contribuido —en España— a eso. Lo que está claro es que no cabe dudar de su importancia, para mí, por dos razones esenciales. Después de la Generación del 27 —y con las excepciones de rigor—, la poesía española, hasta la Generación del 50, es una calcomanía de las del 98 y de la misma del 27. Esta mimesis se rompe como un espejo con la aparición, entre otros, de Claudio Rodríguez y del propio Crespo. Y Crespo es quien más rompe el estado fósil en que se hallaba la poesía española, el pleonasma temático, el lenguaje preceptivamente lírico”.²³

Pienso, a guisa de conclusión, que para juzgar cabalmente el lugar que Ángel Crespo ocupe en la poesía de su tiempo, mal puede confinársele al ámbito reducido de los poetas españoles de su promoción, ni aplicarle los criterios provincianos consistentes en saber, más allá de las lecturas compartidas, dónde estudió, con quién paseaba o tomaba unas copas, cuáles eran sus gustos o preferencias, porque Ángel Crespo rebasaría muy pronto estos criterios situándose, en virtud de su original experiencia biográfica, de la variedad de registros de su poesía y de su ingente labor de traductor e investigador, en un lugar propio, diferente al de los demás. Ese lugar aparece, con el correr de los años como bisagra esencial que articula diferentes escuelas poéticas, poesías de varios países y de distintas épocas y lenguas.

Para hallar el puesto que cabe atribuirle entre sus coetáneos habría que buscarlo tal vez no dentro de la capilla de la generación del 50, o en la iglesia de la poesía española contemporánea, sino en la catedral más amplia de la poesía de lengua castellana que acoge, entre otros, a los poetas de la verdadera generación del 50, la grande, la que engloba a poetas como los argentinos Roberto Juarroz y Juan Gelman, el chileno Enrique Lihn, el ecuatoriano Jorge Enrique

²² Gil de Biedma, Jaime: “Mi recuerdo personal de Ángel Crespo”, *El cardo de bronce*, Ciudad Real, mayo de 1985.

²³ Pedemonte, Hugo Emilio en *Anthropos Suplementos*, *ídem*.

Adoum, el peruano Carlos Germán Belli, el venezolano Rafael Cadenas, el nicaragüense Ernesto Cardenal, el salvadoreño Roque Dalton, el cubano Pablo Armando Fernández, los mexicanos Jaime Sabines y Hugo Gutiérrez Vega. Se trata de la generación de los que comparten, no ya sólo los recuerdos borrosos de sus propios conflictos civiles —que todos sufrieron también en mayor o menor medida— sino los recuerdos de las luchas de descolonización, del emerger del Tercer Mundo, del temor al holocausto atómico, de las esperanzas y frustraciones de las experiencias socialistas, de la investigación del microcosmos y del macrocosmos, de la aventura espacial, de la revolución de las comunicaciones materiales e inmateriales; aferrándose todos ellos a un sistema de valores compartidos vehiculados y transmitidos a través de la misma arcilla única, maravilla de la plasticidad, que es la lengua castellana.

En su poemario *Anteo errante*, Ángel Crespo tiene un poema —“Plata en la laguna”— en que escribía: “Se ve el agua moverse/ mas no se siente el aire que la mueve./ Las olas bajas, verdes y suaves/ se balancean como un ramaje./ Me aproximo de prisa hasta este ocaso/ y no temo a la muerte:/ entre el agua y el aire he visto/ una pradera interminable/ por la que caminar sin descanso...”.²⁴ Hacia el caminante de esa pradera interminable van hoy nuestros pensamientos.

Luis López Álvarez
Universidad Simón Bolívar
Caracas, Venezuela.

²⁴ Crespo, Ángel: *El Ave en su aire*, Selecciones de Poesía Española, ed. Plaza y Janes, Barcelona, 1985.

EROS FEMENINO EN LA POESÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

Matilde Albert-Robatto

Eros ha significado a través de todos los tiempos el triunfo de la vida, aunque éste sólo fuera por un breve período. En Occidente, ya desde la antigüedad clásica se interpretaba en su sentido más amplio; algunas escuelas filosóficas lo concebían como el motor que movía el universo y, a la vez, purificaba el alma y el cuerpo. Platón, con estas inspiradas palabras, así exponía su gracia y poder:

... Eros es el que da paz a los hombres, calma a los mares, silencia a los vientos, lecho y sueño de la inquietud. Él es el que aproxima a los hombres y les impide ser extraños los unos a los otros; principio y lazo de toda sociedad, de toda reunión amistosa, preside las fiestas, los coros y los sacrificios. Llena de dulzura y aleja la rudeza; excita la benevolencia e impide el odio. Propicio a los buenos, admirado por los sabios, agradable a los dioses, objeto de emulación para los que no lo conocen aún, tesoro precioso para los que le poseen, padre del lujo, de las delicias, del placer, de los dulces encantos, de los deseos tiernos, de las pasiones; vigila a los buenos y desprecia a los malos. En nuestras penas, en nuestros temores, en nuestros disgustos, en nuestras palabras es nuestro consejero, nuestro sostén y nuestro salvador. En fin, es la gloria de los dioses y de los hombres, el mejor y más precioso maestro, y todo mortal debe seguirle y repetir en su honor los himnos de que él mismo se sirve, para derramar la dulzura entre los dioses y entre los hombres...¹

Esta concepción platónica, con algunas variaciones, ha perdido a lo largo de la historia bien en las distintas creencias religiosas o en el conjunto de normas éticas, que forman parte de la cultura occidental. Eros ha estado presente, de forma explícita o velada, en las más trascendentales expresiones artísticas: animó el vitalismo de *El Libro del Buen Amor*; reveló su misión cósmica en *La Divina Comedia*; fue gozo, armonía y belleza en el *Renacimiento* italiano; tormento y pasión, realidad subvertida y deformada en el *Barroco* español; alegría, desgarró o contradicción en la música de Bach, Mozart, Beethoven, Vivaldi, Wagner, entre otros; desveló en *Fausto*

¹ Platón, *El Banquete* en *Diálogos*, p. 187.

la trágica lucha de la irremediable contingencia del hombre por alcanzar una permanencia negada.

Quizá como ningún otro pensador Sigmund Freud interpretó la función salvadora de Eros en la vida del hombre. Frente a *Tanatos* — el instinto de la muerte— *Eros* opone su fuerza liberadora. El padre del psicoanálisis, con la clarividencia que caracterizaba su pensamiento, señaló la lucha de Eros —líbido, energía de vida— frente a *Tanatos* —energía e instinto de muerte. En esta batalla, que se libra en las oscuridades del interior del hombre, los instintos destructivos deben ser dominados por Eros. Gracias a esto, le es posible lograr la autoestima necesaria para amarse a sí mismo y, como consecuencia, integrarse a la vida en sociedad. Este es el precio que la humanidad debe pagar por la cultura, así lo afirma Freud:

... Dicho instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte, que hemos hallado junto al Eros y que con él comparte la dominación del mundo. Ahora, creo, el sentido de la evolución cultural ya no nos resultará impenetrable; por fuerza debe presentarnos la lucha entre Eros y muerte, instinto de vida e instinto de destrucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana. Esta lucha es, en suma, el contenido esencial de la misma, y por ello la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida.²

Una manifestación de esa inevitable contienda, que se prolonga a lo largo de la historia, ha sido tema constante en la literatura. Recordemos aquellas emblemáticas palabras, a modo de prólogo, de Fernando de Rojas: “Todas las cosas ser criadas a manera de contienda o batalla, dice aquel gran sabio Heráclito... Sentencia a mi ver digna de perpetua y recordable memoria;...”³ Mas esa contienda

² Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 63; especifica así el padre del psicoanálisis: “El término ‘líbido’ puede seguir aplicándose a las manifestaciones del Eros para discernirlas de la energía inherente al instinto de muerte. ...”, p. 62; sobre el tema véanse en este ensayo las páginas 81 y 83; En *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, incluido en este mismo libro, dice lo siguiente: “... La unión de los componentes eróticos transforma los instintos egoístas en instintos sociales. El sujeto aprende a estimar el sentirse amado como una ventaja por la cual puede renunciar a otras. ...”, p. 104; sobre esta misma temática y muy en consonancia con las ideas expuestas por Freud, véase Hebert Marcuse, *Eros y Civilización*, pp. 185-250.

³ Fernando de Rojas, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, p. 40; el autor se apoya también en Petrarca para elaborar su propio concepto del mundo a modo de *contienda* o *batalla*, y así lo ilustra con variados ejemplos: “Hallé esta sentencia corroborada por aquel gran orador y poeta laureado, Francisco Petrarca, diciendo: ‘Sine lite atque offensione nihil genuit natura parens’. ‘Sin lid y ofensión ninguna cosa engendró la natura, madre de todo’. ... ¿Pues qué diremos entre los hombres a quien todo lo sobredicho es sujeto? ¿Quién explanará sus guerras, sus enemistades, sus

paradójicamente protege al individuo, le permite la supervivencia y le hace posible alcanzar otros espacios interiores. De esa periódica lid Eros renace victorioso y afirma la vida en el corazón del hombre; porque la experiencia erótica no es otra cosa que un intento —logrado o no— de continuidad, de permanencia entre dos, que, en esencia, son discontinuos; en palabras de George Bataille: “Puede decirse del erotismo que es la aprobación de la vida hasta en la muerte”.⁴ En cierta manera se ama en el otro la imagen de uno mismo, ya que en el otro se busca compensar la propia carencia; la pareja erótica persigue la totalidad en la diferencia.⁵

Bataille, uno de los estudiosos que con más lucidez ha reflexionado sobre el erotismo, distingue tres aspectos del mismo: “el erotismo de los cuerpos, el erotismo de los corazones y el erotismo sagrado”.⁶ El escritor francés, aunque afirma: “El erotismo de los corazones es más libre”, también reconoce el estrecho vínculo de éste con el *erotismo de los corazones*. Cuando en la pareja se da la entrega por igual de cuerpo y alma, resulta difícil cualquier deslinde. El cuerpo adquiere una espiritualidad que lo prepara para el entendimiento del goce interior, mientras el corazón se abre a una sensualidad compartida: la entrega de los amantes es casi perfecta. Así explica Bataille esta inevitable conjunción amorosa:

... El erotismo de los corazones es más libre. Si se separa en apariencia de la materialidad del erotismo de los cuerpos, procede de él en el sentido de que no es a menudo más que uno de sus aspectos estabilizado por la

envidias, sus aceleramientos y movimientos y descontentamientos? ¿Aquél mudar de trajes, aquél derribar y renovar edificios, y otros muchos afectos diversos y variedades que de esta nuestra flaca humanidad nos provienen?”, pp. 40, 42.

⁴ George Bataille, *El Erotismo*, p. 23; Bataille explica así la situación de continuidad y discontinuidad: “La reproducción pone en juego seres ‘discontinuos’.

Los seres que se reproducen son distintos unos de otros y los seres reproducidos son distintos entre ellos como son distintos de aquellos de los que salieron. Cada ser es distinto de todos los demás. Su nacimiento, su muerte y los acontecimientos de su vida pueden tener para los demás un interés, pero sólo él está interesado directamente. Sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro, hay un abismo, hay una discontinuidad.

... Es hablando de la reproducción de los seres y de la muerte que me esforzaré en mostrar la identidad de la continuidad de los seres y de la muerte que son una y otra igualmente fascinantes y cuya fascinación domina el erotismo.

... le parece, decía, al amante que sólo el ser amado puede en este mundo realizar lo que impiden nuestros límites, la plena confusión de dos seres, la continuidad de dos seres discontinuos. ...”, pp. 25, 34.

⁵ Este concepto de la *diferencia* ha sido expuesto con una gran intuición por Francesco Alberoni en *El Erotismo*, texto al que volveremos más adelante.

⁶ George Bataille, *Op. cit.*, p. 28.

afección recíproca de los amantes. ... Básicamente, la pasión de los amantes prolonga, en el terreno de la simpatía moral, la fusión de los cuerpos entre ellos. La prolonga o es su introducción. Pero para el que la siente, la pasión puede tener un sentido más violento que el deseo de los cuerpos. ...⁷

Esta reflexión general ha sido punto de partida para acercarnos al erotismo femenino de la poesía española en la posguerra y en la época actual. Es ahora pertinente recordar la importancia de la diferencia, a la que aludíamos con anterioridad. El hombre y la mujer viven la experiencia erótica a partir de esa diferencia, que, en última instancia, persigue la unidad o, en otras palabras, la continuidad; sobre esto opina Francesco Alberoni:

El erotismo se presenta bajo el signo de la diferencia. Una diferencia dramática, violenta, exagerada y misteriosa. ... En este momento de la historia, las mujeres y los hombres buscan aquello que los une, superando las diferencias. Sin embargo, tienen sensibilidades distintas, deseos distintos, fantasías distintas. ...

Nos encontramos frente a “una diversa estructura temporal de los dos sexos. Hay una preferencia profunda de lo femenino por lo continuo y una preferencia profunda de lo masculino por lo discontinuo”. ...

El contraste continuidad-discontinuidad es el eje alrededor del cual gira la diferencia femenino-masculino. ...⁸

Las voces femeninas que vamos a estudiar —Carmen Conde, Ernestina de Champurcín, Ángela Reyes y Soledad Cavero, mantienen esa diferencia, no sólo en la expresión de su sentir, sino en su proyección anímica e incluso en algunos registros líricos. Los textos seleccionados representan una muestra de la poesía erótico-amorosa de las autoras; por supuesto, su obra en torno a este tema es mucho más extensa. En términos generales, se puede afirmar sin riesgo de equivocación mayor, que la lírica femenina española —tanto la producida en la posguerra como la actual— cuenta con una vertiente erótica de notable calidad.⁹

⁷ *Ibid.* p. 33.

⁸ Francesco Alberoni, *El Erotismo*, pp. 9, 12, 29; el autor admite el carácter conflictivo de esta diferencia, vista desde una óptica feminista o marxista, aunque defiende su posición, véanse pp. 10-13, 36-45.

⁹ Entre las poetas españolas contemporáneas, que han cultivado el tema erótico en sus obras, figuran: Margarita Araujo, Pilar Aroca, María del Águila Borges, María del Valle Rubio, Jacque Canales, Lola de la Serna, Celina de Sampedro, Isabel Díez, Mercedes Escolano, Ana María Fagundo, Blanca Gil, Julia Guerra, Luz María Jiménez, Margarita Ledo Anción, Gloria Lima, Irene Mayoral, Pilar Pallarés, María Pilar Pueyo, Ana Rosseti, Milagros Salvador, Rosalía Vallejo, Lola Velasco y la autora de este trabajo, entre otras; en esta bibliografía aparecen citados algunos de sus poemarios o las antologías que recogen sus obras.

Carmen Conde ocupa, sin lugar a dudas, un lugar muy destacado en la poesía española contemporánea. En su obra —diversa en temas y formas— tiene cabida la expresión erótica, que reaparece en varios textos. Para efectos de este acercamiento, hemos seleccionado dos poemas de distintas épocas por considerarlos representativos. En plena pos-guerra publica *Ansia de la Gracia* (1945) cuando la literatura española se hacía con esfuerzo y dolor, tanto para los que se fueron como para los que se quedaron. Dámaso Alonso afirma: ... Con “Ansia de la gracia” se colocó en primera fila en nuestra poesía actual. ...¹⁰ El amor humano y, en ocasiones, el amor divino, junto a una aceptación de la propia vulnerabilidad, son los ejes temáticos del libro. No deja de ser extraño el tono sereno de algunas composiciones, sobre todo si se tiene en cuenta el contexto histórico de entonces. Asombra también la espontaneidad del atrevido decir amoroso, contrario al canon de la época. Veamos el poema *Hallazgo*:

Desnuda y adherida a tu desnudez.
Mis pechos como hielos recién cortados,
en el agua plana de tu pecho.
Mis hombros abiertos bajo tus hombros.
Y tú flotante en mi desnudez.

Alzaré los brazos y sostendré tu aire
Podrás desceñir mi sueño
porque el cielo descansará en mi frente.

Afluentes de tus ríos serán mis ríos.
Navegaremos juntos, tú serás mi vela
y yo te llevaré por mares escondidos.

¡Qué suprema efusión de geografías!
Tus manos sobre mis manos.
Tus ojos, aves de mi árbol,
en la hierba de mi cabeza.¹¹

La desnudez marca el inicio de la entrega amorosa de los amantes, ya despojados de sus ropas y de sus máscaras. El *erotismo de los cuerpos* se hace patente en esta primera estrofa, que anticipa el éxtasis. La mención a zonas erógenas del cuerpo —mis pechos, tu pecho— preludia el placer ya próximo.

En la segunda estrofa se impone el erotismo del corazón. La amada le permite entrar en su mundo interior: “Podrás desceñir mi sueño”. La vida onírica continúa siendo enigmática, aunque

¹⁰ Dámaso Alonso, *Pasión de Carmen Conde* en *Poetas españoles contemporáneos*, p. 365.

¹¹ Carmen Conde, *Ansia de la Gracia* en *Obra Poética*, p. 256.

autoridades como Freud y Jung hayan desentrañado y desvelado parte de su misterio. Al ser el subconsciente un elemento decisivo y aglutinante en la formación y presentación de los sueños, hace que este proceso sea bastante complejo y, en ocasiones, hasta extraño para el individuo, en tanto en cuanto desconoce el lenguaje simbólico de su propio subconsciente.¹² Pues bien con este verso citado la amada entrega ese lado oculto, oscuro hasta para ella misma: es la donación original de la parte velada del ser. Así, sin defensas, propone al amado el vuelo amoroso, el viaje marino a un lugar que sólo ella conoce; viaje en el que se consumará la entrega amorosa: *Navegaremos juntos, tú serás mi vela | y yo te llevaré por mares escondidos*. La correlación metafórica *vela-mar*, de marcado contenido erótico por la clara simbología sexual (falo-vagina), además, por la asociación de ambos términos a una tópica erótica-literaria, apunta a una realización y continuidad de la pasión amorosa, el *deseo de continuidad*, de permanencia —al que nos referíamos en líneas atrás— expresado ahora por la mujer; anhelo que se cumple en la última estrofa. Dámaso Alonso destacó en este libro su hermoso y nuevo erotismo; lo ejemplificó con el poema que hemos analizado:

Amor es el arranque y la continuación; amor es siempre el principio de toda mujer. Los poemas eróticos del comienzo del libro tienen ya una nota de valentía, de enorme sinceridad. Dudo que labios de mujer española hayan hablado alguna vez de amor con tanta verdad, con tanta des preocupada castidad esencial, con tan sobrecogedora belleza...¹³

Para 1951 publica Carmen Conde el libro *Iluminada Tierra*, que

¹² Sobre la interpretación de los sueños, dice Freud: “No aspiro a haber esclarecido todos los problemas de los sueños, ni tampoco a haber resuelto convincentemente los expuestos y discutidos en estos ensayos. ...”, en *La interpretación de los sueños*, p. 63; “El hecho de que aún no logremos vislumbrar el término de los problemas que plantea la vida onírica sólo puede asombrar a quien haya olvidado que todos los problemas de la vida psíquica también aparecen en el sueño, además de algunos nuevos que corresponden a la índole particular de éste. Sin embargo, muchos de los fenómenos que estudiamos en el sueño, simplemente porque en él se nos manifiestan, nada o muy poco tienen que ver con esta peculiaridad psíquica del mismo. ...”, en *La significación ocultista del sueño en Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños*, p. 19; sobre este tema véase también Carl G. Jung, *Approaching the unconscious* en *Man and his Symbols*, pp. 18-103.

¹³ Dámaso Alonso, *Op. cit.*, pp. 360-361; Ana María Fagundo opina sobre este texto: “... *Ansia de la gracia* (1945), su primer libro en verso, es otra rotunda afirmación de la vida. ... en *Ansia de la gracia* es a través del amor que se nota el gozo existencial. El amado lo es todo, hombre y paisaje en uno; es espiritual y cósmico... La pasión fuerte, arrolladora, es un canto alborotado y alborozado de vida...”, para ilustrar esta apreciación crítica la autora cita algunos versos del poema que hemos analizado en este trabajo, *La poesía de Carmen Conde o la tenacidad de ser en Literatura femenina de España y las Américas*, p. 78.

le valió el elogio de la crítica. En estas composiciones aparece frente al dolor de la ausencia amorosa, la imperativa necesidad de esa presencia. Ana María Fagundo logra una adecuada síntesis poética:

... Este libro es un canto al amor, pero teniendo en cuenta lo que de sufrimiento y de dolor tiene este excelso sentimiento. El gozo del amor correspondido, el hijo esperado pero arrebatado luego por la muerte, la tristeza por la ausencia del amado, son motivos para que la poetisa exprese su sentir con pasión y con fuerza. "Iluminada Tierra" tiene sus zonas oscuras de desesperanza y de dolor, pero, en conjunto, es un libro donde Carmen Conde sigue fiel a su afirmación y canto vital; afirmación que aquí se ve refrendada por una entrega total, apasionada y hermosísima. Es en el amor que la poeta se reconoce y se afirma impulsivamente en la vida, en el dolor y en la alegría...¹⁴

La composición *Sueños de la enamorada* consta de tres cantos. La amada recrea en el sueño su anhelado encuentro con el amado. La dualidad ausencia-presencia se realiza dentro de la vida onírica que, como ya advertimos, permite a la vez el enigma y la clave. Este ensueño intensifica la fuerza de la palabra poética como liberadora de las emociones más profundas, de los afectos más intensos, en palabras de Octavio Paz: "... El decir poético dice lo indecible";¹⁵ y confirma Jean Starobinski: "... Los poetas proporcionan una voz especialmente elocuente a la aventura del deseo, sin llegar a hacer explícita su ley interior..."¹⁶ Ahora la voz femenina habla en el poema,

¹⁴ Ana María Fagundo, *Ibid.*, p. 81; interesantes juicios críticos sobre el tema amoroso y la expresión feminista en la poesía de Carmen Conde, aparecen en los siguientes textos: Guillermo Díaz-Plaja, *Obra Poética de Carmen Conde* (1929-1966) en *La creación literaria en España*, pp. 252-260; Víctor García de la Concha, *Pasión de Carmen Conde. Dramáticamente arraigada en La poesía española de 1935 a 1975*, pp. 517-527; Concha Zardoya, "*Mujer sin edén*": poema vivo de Carmen Conde en *Poesía española contemporánea*, pp. 637-639.

¹⁵ Octavio Paz, *El Poema en El arco y la lira*, p. 112.

¹⁶ Continúa la cita de Starobinski sobre los poetas y el lenguaje poético: "... acentúan de tal modo el movimiento del deseo, le confieren, en tal grado, valor de ejemplo, que ofrecen al 'sabio' un material privilegiado. ... La palabra poética se sitúa en el intervalo que separa al sabio y a esa "naturaleza" enigmática cuyas pulsiones deben ser descifradas.

El poeta es comparable al que sueña despierto, o al que sueña dormido; pero detenta más que los otros hombres, el poder de manifestar la vida afectiva, privilegio que le convierte —Freud estaba convencido— en un mediador entre la oscuridad de la pulsión y la claridad del saber sistemático y racional. Por el don de experiencia que le corresponde y que resulta de la supresión (momentánea o permanente) de algunas resistencias interiores, se encuentra mucho más cerca de las 'fuentes inconscientes' que la mayor parte de los hombres menos 'dotados'; y por el don de expresión que le corresponde en grado eminente, el poeta sabe enunciar de manera figurada el 'sentido' que el sabio quisiera formular claramente, considerándose único detentador de la verdad discursiva y lógica", en *Psicoanálisis y conocimiento literario en La relación crítica (Psicoanálisis y Literatura)*, pp. 210-211.

sin resistencias e inhibiciones, con un lenguaje recién estrenado:

...

||

No sé si eres verdad cuando pareces
una forma posible en mi presencia;
posible de cogerte, de tomarte,
bebiéndome tu ser como un deseo.

Te tuve yo conmigo en largos sueños
hiciste para mí hondos viajes.
La nave de tu voz se hundió conmigo
en mar del que no salvan ni los ángeles.

¡Qué enorme es el naufragio de tu cuerpo
pensándotelo yo, la ahogada tuya!
¡Qué espeso es el murmullo de tu boca
pegándose al ahogo de mi pecho!

Acaso no eres tú quien vino y dijo...
¿Conozco la distancia entre tus venas?
¡Soy niebla para ti, soy pasajera,
fantasma de tus ojos habitados!

Abierto quedará para que vengas
y pises sus arenas de milagro,
un camino de amor nunca vivido
que pudo ser tu patria o tu destierro.¹⁷

Ya en una primera lectura se percibe que, pese a la ausencia física del *amado*, su presencia reaparece en el sueño. Se podría pensar que es éste un mecanismo compensatorio ante la ausencia, pero también hay que recordar que es el sueño una parte importante de la vida psíquica, un espacio para la manifestación viva de los afectos, las emociones y los conflictos. Luego en el sueño se realiza el encuentro amoroso, la posesión, y así la fantasía captura y hace posible un deseo de realidad.

Desde la primera estrofa se descubre un eros femenino, que requiere de cercanía; necesita sentir próximo el cuerpo del hombre que ama; la sensualidad se proyecta en el tacto, en el gusto; es un deseo imperativo de fusión con el otro.¹⁸ Bataille no dudó en explicar así, casi de manera inevitable, esa pasión: “El sentido último del

¹⁷ Carmen Conde, *Iluminada Tierra* en *Op. cit.*, pp. 442-443.

¹⁸ Sobre las características del erotismo femenino, dice Francesco Alberoni: “Existe una estrecha vinculación entre el erotismo táctil, muscular, entre la capacidad de sentir olores, los perfumes, los sonidos y el placer de ser deseada de un modo continuo, amada de modo continuo. El tacto significa cercanía y lo mismo el olor. ...”. *Op. cit.*, pp. 34-35.

erotismo es la fusión, la supresión del límite”. ...¹⁹ Es el deseo —que aquí rompe los límites— de apoderarse, de capturar al otro ser; reminiscencias de los ritos báquicos y, ¿por qué no? también cristianos, en lo que ambos tienen de fusión y transformación de cuerpo y espíritu: *bebiéndome tu ser como un deseo*: la comunión mística o la comunión erótica.

En la segunda estrofa se resuelve en la vida onírica la continuidad amorosa, no alcanzada en la vida real por alguna causa desconocida. La intensidad de la pasión es tal que no respeta el *interdicto* —la prohibición—; por tanto, el único fin será la ruptura. El escritor galo sitúa el *interdicto* en tiempos prehistóricos y define esta prohibición, en cierto modo, como contraria al principio de la vida, aunque obligatoria como norma social. Ante esto, el destino de los amantes es la *transgresión* para así lograr la unión deseada. Así lo expresa Bataille:

... la colectividad humana, en parte dedicada al trabajo, se define en los “interdictos”, sin los cuales no hubiese llegado a ser ese “mundo del trabajo”, que es esencialmente.

“El objeto fundamental de los interdictos es la violencia. ...

“Un interdicto universal se opone en nosotros a la libertad animal de la vida sexual”. ...

El interdicto que se opone en nosotros a la libertad sexual es general, universal; los interdictos particulares son sus aspectos variables. ...

“La transgresión no es la negación del interdicto, sino que lo supera y lo completa”.

Lo que hace incómodo hablar de interdicto no es solamente la variabilidad de los objetos, sino un carácter ilógico. ... No hay interdicto que no pueda ser transgredido.

A menudo la transgresión es admitida, a menudo incluso es prescrita.²⁰

Las imágenes poéticas: *hondos viajes, nave, mar* remiten a una escena cargada de erotismo —interno y externo— que no cesa hasta alcanzar su liberación en el goce. La voz del amado, ahora la nave, el aposento amoroso, se *hunde* con la amada en el ansiado y prohibido desorden de la pasión, del que *no salvan ni los ángeles*. El placer sexual ese enigma, ese *mar* oscuro, un paraíso al cual no llegan ni los *ángeles*.

La tercera estrofa es un deleite de los sentidos. La amada celebra el triunfo del amor, ese grandioso *nafragio* del cuerpo del amado junto a ella, su *ahogada*. La fantasía erótica permite esta desmesura: el límite del placer es casi una muerte, ambos naufragan, mueren. Después de esta entrega viene un sentido de pertenencia,

¹⁹ Georges Bataille, *Op. cit.*, p. 179.

²⁰ *Ibid.*, pp. 60, 71, 73, 90; para más información, véanse en este libro los capítulos dedicados a estos temas, pp. 58-163.

de conocimiento profundo, que continúa en la estrofa siguiente. La amada, también la gran desconocida, singular paradoja, *habita* en los *ojos* del amado. La estrofa final deja abierto un *camino*, la ruta del *milagro*. En el tercer y último canto de la composición se confirma la realidad del sueño-vida, se realiza el *milagro*, que desvanece todo reproche ante la magia de la presencia amada; y el triunfo de eros se canta en estos versos:

¡Amor, mi solo amor, sueño de anoche;
que nunca me despierte sin soñarte!²¹

La figura de Ernestina de Champourcín suscita un gran interés tanto por su vida y obra literaria. Desde su niñez estuvo rodeada de todo cuidado y, ya muy joven, formó parte de tertulias y grupos literarios, mantuvo estrechos lazos de amistad con Zenobia y Juan Ramón, Emilio Prados, Concha Méndez y Manuel Altolaguirre, María de Maeztu y Rafael Alberti, entre otros; se casó con el poeta Juan José Domenchina. Como otros españoles republicanos, tuvo que enfrentar la dura experiencia del exilio, México fue su nueva tierra de adopción. Allí continúa su trabajo literario y, además, formará parte del equipo de traductores de la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica.²² Su temprana vocación poética —ya en 1926 publica *En Silencio*— se enriquece con la experiencia del transtierro. Canta al amor humano y al amor divino; cuenta en clave poética vivencias personales, encuentros con la naturaleza; revive nostalgias del pasado. De acuerdo con José Ángel Ascunce, el amor, bajo apariencias diversas, siempre está presente:

Desde todas las perspectivas de planteamiento que se quieran tomar, el amor siempre aparece como plenitud de vida y realización de ser. Pero el amor también es expresión de fecundación de vida y promesa de nuevo ser. En el amor se desencadena la fuerza creadora, ya que los amantes como seres divinos viven en el instante de la entrega la plenitud eterna.²³

La lírica amorosa de Ernestina de Champourcín presenta algunas variantes, que oscilan desde la queja ante el olvido, la tortura de la distancia física y espiritual entre la pareja, la separación y el desamor; hasta la esperanza del regreso, el reencuentro de los amantes, el inicio de la pasión, la entrega amorosa y el deseo de continuidad. De todas estas variantes hemos seleccionado una que, si bien no es representativa de un erotismo clásico, sí corresponde a su

²¹ Carmen Conde, *Iluminada Tierra* en *Op. cit.*, p. 443.

²² Para mayor información sobre datos biográficos y literarios, véase el excelente prólogo de José Ángel Ascunce en *Ernestina de Champourcín. Poesía a través del tiempo*, p. IX-LXXVII.

²³ *Ibid.*, p. XLIV.

vertiente más primitiva, a su origen; pues *eros* —instinto de vida— en la medida que se opone a *tanatos* —instinto de destrucción—, y sale vencedor en esta lid, por esto mismo también se acerca a la muerte. El poema seleccionado es un intento de ganar esa batalla, aunque sea en el fin:

Necesito tu amor. Dámelo un día,
aunque sea muy cerca de la muerte.
Dios dudará dónde está el cielo al verte
brizando con tus besos mi agonía.

Olvidaré mi angustia y la porfía
de los que me vejaron por quererte.
He de vivir hasta el final la suerte
que en ti puso mi pena y mi alegría.

Cuando mi boca ya no se estremezca
bajo tus labios, y la noche crezca
nublando la tersura de mi frente,

prolonga aún la gloria de tu abrazo.
Quisiera eternizar el firme lazo
que estrechan tus caricias lentamente!²⁴

El soneto, con sus reminiscencias quevedianas, no niega la fuerza del instinto de muerte, pero también afirma el poder de *eros* aun en ese último trance. En la primera estrofa la voz poética femenina expresa la necesidad de realizar su amor y, a la vez, la voluntad de esperar hasta la *muerte*. En cierto sentido, hay una idealización platónica del amado por su identificación con el cielo, lo que provocaría el equívoco de Dios, ya que el cielo ahora está en la sensual calma, que regalan los besos del amado. Este es el supremo anhelo para la amante, casi un amor sacrílego, digamos, al menos, muy heterodoxo; porque no pide en su agonía los tradicionales auxilios religiosos, todo lo contrario, los besos del amado serán su fin; a la muerte física se opone el desmayo erótico.

La segunda estrofa es la justificación de una vida entregada al amor, que aquí se proyecta en una dimensión espiritual: *pena* y *alegría*. Un destino inapelable ha marcado esta decisión, por tanto, el interdicto tenía que violentarse para dar paso a la *transgresión*, interior y física, prolongada hasta el final. El interdicto, ya en las culturas primitivas —de acuerdo con Bataille— se vincula con la muerte, “no matarás” quizá sea el primero de ellos.²⁵ Pues bien, en el texto poético también aparece esta tipificación del interdicto, que

²⁴ Ernestina de Champourcín, *Cántico Inútil en Poesía a través del tiempo*, p. 166.

²⁵ George Bataille, *Op. cit.*, pp. 58-151.

se cumple en la dimensión erótica, en la cual se ansía alcanzar la plenitud amorosa.

Los tercetos aluden directamente al deseo final de prolongar la unión amorosa en la *gloria del abrazo* del amado, el cielo deseado, el que *quisiera eternizar*. Este amor, tan humano, raya en una idealización casi total del amado, quien sustituye o anticipa —según como se quiera interpretar— al amor divino; o, si se prefiere, puede inscribirse en un contexto platónico y entonces sí este amor humano habría de conducir al amor divino.²⁶

Ángela Reyes es una de esas voces líricas que presenta una evolución ascendente en su obra. Si bien su línea poética descansa en el cuidado de la forma, la experimentación técnica y la diversidad temática, su poesía —sobre todo la producción más reciente— viene de dentro, nacida de la simbiosis entre la mujer y la poeta. Su libro *Cartas a Ulises de una mujer que vive sola* es un ejemplo del mito integrado con acierto en el texto poético; su condición femenina —y esto es una conjetura mía— ha debido de facilitarle el proceso. La historia es conocida: Penélope aguarda el retorno de Ulises por un tiempo indefinido; en la recreación de Ángela Reyes hay una despedida, una larga espera y un regreso; ahora, sentidas estas vivencias desde el mito y también desde la singularidad de la mujer-poeta.

La espera amorosa indica ya un alto grado de afecto, además de inquietud, tensión psíquica e incertidumbre; elementos estos que predisponen a que afloren deseos inconscientes, en los que el objeto amoroso puede presentarse de diversas formas, que dependerán del estado emocional del que espera. Momento también propicio para que eros proteja la imagen del amado en ese recuerdo constante. La espera es sinónimo de confianza, de lealtad, piedra angular de toda relación amorosa. Carlos Castilla del Pino, con la autoridad que le confiere el ser psiquiatra y escritor, así lo cree:

Concluyamos, pues: la relación amorosa, fundamental en el ser humano, basada en la inseguridad respecto del amor del otro, se ha de sustentar, precisamente por ello, en la confianza máxima. La entrega confiada al objeto, con la incertidumbre a cambio, es un ejemplo de lo que podríamos denominar “retórica de la lealtad”.²⁷

En estas cartas la mujer que espera cuenta sus experiencias internas y externas al esposo lejano. Nos interesa ahora la que describe el suplicio de la ausencia, veamos un fragmento:

²⁶ Para más información sobre el tema amoroso en esta escritora, véase el artículo de Rafael Espejo-Saavedra, *Sentimiento amoroso y creación poética en Ernestina de Champourcín*, pp. 133-139.

²⁷ Carlos Castilla del Pino, *Celos, locura, muerte*, p. 65.

AHORA QUE TE HAS IDO
no merece la pena
que vaya junto al biombo a desnudarme,
que intencionadamente asome
la pierna tras el raso
ni que en la almohada ponga
una pizca de ajenjo
para excitar la noche.

...
Ahora que te has ido
la luz se desvanece entre mi iris
y aquí, cerca del vientre,
donde solías desmayar los gozos y el
cansancio,
la soledad levanta un puerto
en donde arriban naves
heridas por carcoma de la pena.²⁸

En la primera estrofa, eros inicia una larga batalla para proteger la presencia del amado. El recuerdo de las noches de amor se apodera del canto: eros está en la mujer amante, en su desolado sentir de ausencia y en el voluptuoso recuerdo de los objetos y de los ritos que iniciaban la entrega amorosa: el juego de la desnudez tras el *biombo*, la suavidad del raso para cubrir la tan suave piel de la *pierna*, que se asoma, y el *ajenjo* bajo la almohada, elixir de la noche. Exquisito hallazgo el de esta metonimia: *para excitar la noche*, la de los amantes en el juego erótico, prolongado en la *noche*; también la hora del secreto *amor*, el que se *ampara* en la oscuridad.

La última parte del poema inicia un tiempo sin luz, presagio del duelo por la ausencia del amado. Rememora los gozos y el *cansancio* de su hombre, no en el vientre, sino muy cerca, *aquí*, dice el verso. Ya en esta atmósfera nostálgica, la mujer se enfrenta al temido contraste entre el ayer y el hoy; el desmayo y desorden amoroso, frente a la soledad del deseo: *naves heridas por carcoma de la pena*.

La poesía de Soledad Cavero se caracteriza por una reiterada pregunta sobre el sentido de la existencia, tanto desde una perspectiva individual como colectiva; en ocasiones, esta preocupación cobra un matiz espiritual o religioso, que induce a la reflexión textual y extra-textual. En mi opinión, una concepción panteísta del ser y del universo —que subyace en la obra de la autora— puede que sea el origen de esta inquisitiva actitud filosófica-poética. La experiencia erótica, en tanto en cuanto forma parte de esa cosmovisión, no podía quedar fuera de sus versos; la publicación de su libro *Sahrazad* en 1991, lo confirma. El personaje literario femenino cuenta ahora

²⁸ Ángela Reyes, *Cartas a Ulises de una mujer que vive sola*, p. 11.

otras fábulas, ¿pero para quién? ¿para el sultán, para el lector implícito o explícito, para la narradora misma, que necesita apaciguar sus temores ante su destino incierto, sujeto a la piedad de otro? Todas estas conjeturas podrían ser ciertas.

Sahrazad ama y también teme perder a su querido amo, por eso su sortilegio de relatos; quiere retenerlo cerca de ella, busca la continuidad, como diría Francesco Alberoni: “El erotismo femenino, de por sí, tiende a una estructura continua, cíclica, eternamente recurrente, como la música oriental que no tiene principio ni fin”. ...²⁹ ¿Y qué cuenta Sahrazad a su sultán? Sus historias relatan la vida del hombre, los misterios de la naturaleza, las trampas cotidianas, la complejidad de las almas, los equívocos del amor; y en esos versos la mujer va poco a poco filtrando su sentir, y ya el cuento deja de serlo para convertirse en la verdad del personaje-narradora. Veamos un ejemplo:

X

Te digo de verdad que cuántas veces
deseó Sahrazad quedarse muda,
detenida en el sueño de tu espejo.
Nacerse recreando a cada instante
la eterna envergadura del prodigio
y recorrer los dos en uno vastos
infinitos de tierra, mar y cielo.
Cuántas veces buscó bajo tus ojos
la interminable historia de una fuente
para vivirse en ello y ser brújula en ruta
hacia los mismos sueños.
Cuántas,
cuántas con sed de antorcha viva
Sahrazad quiso acariciarte entero,
que florecieras en sus propias manos,
porque tu cuerpo raso era una estrella
de luz y sueño, de expansión y vuelo,
de eternidad y espacio,
donde seguir soñándote
en la emanada longitud de forma
que crea el sueño en su embriaguez primera.³⁰

Sahrazad ve en el espejo su imagen y la de su señor, por eso queda *muda* ante su *sueño*, del que no quiere despertar; por eso también sigue elaborando la fábula de *recorrer los dos en uno vastos infinitos de tierra, mar y cielo*. Su sueño es el *prodigio* amoroso de la eterna cercanía, de la *continuidad*; de la entrega mutua: *los dos en uno*, no creo que deba pasar desapercibida esta imagen que tanto

²⁹ Francesco Alberoni, *Op. cit.*, p. 290.

³⁰ Soledad Cavero, *Sahrazad*, p. 31.

apela a una unidad de cuerpos como de almas; unidad que se prolonga en los mismos deseos, los mismos sueños. Sahrazad en su fantasía acaricia el cuerpo de su amado, para verlo *floreecer en sus propias manos*, esto es, palpar la reciprocidad tan esperada. El cuerpo amado es *estrella y sueño*, metáforas que apelan a una realidad casi inalcanzable o tan sólo en el sueño o en la fábula que cuenta; por eso Sahrazad habrá de seguir con su sortilegio de relatos: la única forma de retener a su amado. Además, todas las estrofas comienzan con estas palabras: *Te digo de verdad*, recurso que realza el matiz de intimidad de este coloquio poético, a la vez que marca el tono musical del comienzo de los versos; otra magia que inventa Sahrazad.

Ante este panorama que hemos expuesto, no creo que haya duda del intento logrado en estas voces líricas de proclamar el triunfo de *eros* sobre *tanatos*. ¿Qué mejor norte se podría desear para una poesía, como la española, que sobrevivió a una guerra cruel, pasó por los duros años de posguerra y ahora, lejano ya aquel rostro de *tanatos*, se orienta hacia *eros* en unos versos de mujer?

Matilde Albert-Robatto
Seminario Federico de Onís
Departamento de Estudios Hispánicos
Universidad de Puerto Rico

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, Francesco, *El Erotismo*, Traducción de Beatriz E. Anastasi de Lonné, Barcelona, Ed. Gedisa, S.A., 1988, 293 p.
- Albert Robatto, Matilde, *De niebla y algas*, Barcelona, Ed. Rondas, 1978, 44 p.
- _____, *Transparencias*, San Juan, Puerto Rico, Ed. Mairena, 1987, 62 p.
- Alonso, Dámaso, *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid, Ed. Gredos, 1952, 445 p.

- Antología de la poesía navarra actual*, presentación y selección de Ángel Urrutia, prólogo de Francisco Yndurain, selección de poetas navarros en vascuence Iñaki Zabaleta, traducción de Juan Apecechea, Pamplona, Ed. Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, 1982, 303 p.
- 40 *Años de poesía española. Antología 1939-1979*, 2 ed., Introducción, selección y bibliografía de Miguel García Posada, Madrid, Ed. Burdeos, 1988, 235 p.
- Antología de la nueva poesía española*, 1 ed., Introducción, selección y apéndices de José Batlló, Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968, 392 p.
- Araujo, Margarita, *Al borde de la tarde*, Madrid, Colección Altazor de Poesía, 1987, 65 p.
- Aroca Pilar, *Tierra Erguida*, Madrid, Asociación de escritores y artistas españoles, 1993, 70 p.
- Azcoaga, Enrique, *Panorama de la poesía moderna española*, Buenos Aires, Ed. Periplo, 1953, 499 p.
- Bataille, Georges, *El Erotismo*, 3 ed., Traducción de Toni Vicens, Barcelona, Tusquets Editores, 1982, 378 p.
- Boge Pineda, María del Águila, *Dualidad del mar y él*, Sevilla, Servicios Editoriales Alfar, 1994, 39 p.
- Buenaventura, Ramón, *Las diosas blancas. Antología de la joven poesía española escrita por mujeres*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1985, 232 p.
- Cano, José Luis, *Antología de la nueva poesía española*, 2 ed. aumentada, Ed. Gredos, 1963, 438 p.
- Castellet, José María, *Un cuarto de siglo de la poesía española (1939-1964)*, 4 ed., selección, prólogo y estudio preliminar del autor, Barcelona, Ed. Seix Barral S.A., 1966, 554 p.
- Castilla del Pino, Carlos, *Celos, locura, muerte*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1995, 275 p.
- Cavero, Soledad, *Sahrazad*, Madrid, Siddharth Mehta Ediciones, 1992, 90 p.
- Conde, Carmen, *Obra Poética, (1929-1966)*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1967, 951 p.
- Cuadernos de poesía nueva, Versos y voces de Prometeo, Antología*, vol. 2, Madrid, Ed. Asociación Prometeo de Poesía, 1991, núm. 77, 120 p.
- Cuadernos de poesía nueva, Cancionero General de Prometeo*, Prólogo de Juan Ruiz de Torres, coordinadora de selección María Dolores

- Ruiz Almazán, Madrid, Ed. Asociación Prometeo de Poesía, 1994, núm. 90-91, 128 p.
- De Champourcín, Ernestina, *Poesía a través del tiempo*, Prólogo de José Ángel Ascunce, Madrid, Editorial Anthropos, 1991, 480 P.
- De Rojas, Fernando, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Prólogo de Stephen Gilman, edición y notas de Dorothy S. Severin, Madrid, Alianza Editorial, 1969, 274 p.
- De Sampedro, Celina, *El canto del otoño*, Madrid, Colección Ariadna, Altorrey Editorial, 1989, 67 p.
- Díaz-Plaja, Guillermo, *La creación literaria en España*, Madrid, Ed. Aguilar, 1968, 426 p.
- Díez, Isabel, *De mis noches con Juan*, Madrid, Colección Ariadna: Poesía, Altorrey Editorial, 1991, 78 p.
- Encuentros I*, Anuario de la Academia Iberoamericana de Poesía, Ed. de Juan Ruiz de Torres, Madrid, Ed. AIP, 1993, 199 p.
- Espejo-Saavedra, Rafael, *Sentimiento amoroso y creación poética en Ernestina de Champourcín*, *Revista/Review Interamericana*, San Juan de Puerto Rico, 1982, n. 1, Vol. XII, pp. 133-139.
- Fagundo, Ana María, *Como quien no dice voz alguna al viento*, Santa Cruz de Tenerife, Ed. Caja General de Ahorros de Canarias, 1984, 100 p.
- _____, *Literatura femenina de España y las Américas*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1995, 267 p.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Traducción de Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza Editorial, 1970, 241 p.
- _____, *Aportaciones a la psicología de la vida erótica en Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis*, Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 67-111.
- _____, *Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños*, Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres y Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza Editorial, 1982, 173 p.
- _____, *La interpretación de los sueños*, Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 240 p.
- Fuertes, Gloria, *Poeta de guardia*, 3 ed., Barcelona, Ed. Lumen, 1979, 136 p.
- García de la Concha, Víctor, *La poesía española de 1935 a 1975, De la poesía existencial a la poesía social 1944-1950*, Vol II, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, pp. 487-866.

- Grande, Félix, *Apuntes sobre la poesía española de posguerra*, Madrid, Taurus Ediciones, S.A., 1970, 115 p.
- Historia y Crítica de la Literatura Española*, al cuidado de Francisco Rico; Vol. VIII, Domingo Induráin, *Época contemporánea*, con la colaboración de Fernando Valls, Barcelona, Ed. Crítica-Ed. Grijalbo, 1981, 719 p.
- Jung, Carl G., Editor, *Man and his Símbols*, New York, Doubleday & Company Inc., Garden City, 1983, 320 p.
- Litoral Femenino. Literatura escrita por mujeres en la España contemporánea*, edición-selección de Lorenzo Saval y J. García Gallego, Ed. Revista Litoral, Torremolinos (Málaga), 1986, 408 p.
- Marcuse, Hebert, *Eros y Civilización*, 5 ed., Traducción de Juan García Ponce, Barcelona, Ed. Seix Barral, S. A., 1970, 253 p.
- Mayoral, Irene, *Cartas para una voz*, Madrid, Colección Ariadna: Poesía, Altorrey Editorial, 1991, 62 p.
- Os novísimos da poesía galega - Los novísimos de la poesía gallega*, Antología de María Victoria Moreno Marquez, Akal Editor, 1973, 321 p.
- Paz, Octavio, *El arco y la lira*, 3 ed., México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1982, 305 p.
- _____, *El más allá erótico en Los signos en rotación y otros ensayos*, Prólogo de Carlos Fuentes, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 183-205.
- Platón, *Diálogos*, Traducción de Patricio Azcárate, Prólogo de Luis Alberto de Cuenca, Madrid, Edaf Ediciones, 1980, 308 p.
- Pueyo, María Pilar, *Por azules y grises*, Madrid, Ed. Asociación Prometeo de Poesía, Colección Altazor, 1992, 63 p.
- Quiñones, Fernando, *Últimos rumbos de la poesía española*, Introducción y selección del autor, Buenos Aires, Editorial Columba, 1966, 170 p.
- Reyes, Ángela, *Cartas a Ulises de una mujer que vive sola*, Soria, Ediciones de la Excma. Diputación Provincial de Soria, 1992, 68 p.
- Rossetti, *Devocionario*, Madrid, Colección Visor de Poesía, 1986, 71 p.
- Rubio, Fanny, *Revistas poéticas españolas, 1939-1975*, Madrid, ed. Turner, 1976, 550 p.
- Rubio, María del Valle, *Sin Palabras*, Córdoba, Colección Rosalía de Castro, Casa de Galicia, 1995, 50 p.
- Sáinz de Robles, Federico Carlos, *Historia y antología de la poesía española, del siglo XII al XX*, Edición ilustrada con prólogos, notas,

- vocabularios e índices, Madrid, Aguilar, S.A. de Ediciones, 1950, 2268 p.
- Salvador, Milagros, *Balaje*, Madrid, Colección Ariadna: Poesía, Altorrey Editorial, 1994, 63 p.
- Starobinski, Jean, *La relación crítica (Psicoanálisis y literatura)*, Traducción de Carlos Rodríguez Sanz, Madrid, Taurus Ediciones, 1974, 268 p.
- Vallejo, Rosalía, *Deamar*, Madrid, Colección Altazor de Poesía, 1988, 54 p.
- Zardoya, Concha, *Poesía española contemporánea*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1961, 724 p.

DOS COMEDIAS DE JOSÉ LÓPEZ RUBIO: ACERCAMIENTO A SU TEATRO

Catalina Oliver Prefasi

Entre los dramaturgos españoles de este siglo por finalizar está José López Rubio, granadino de nacimiento, nacido en Motril en 1903.

Su obra se representó en teatros españoles y extranjeros, en múltiples temporadas y, luego, en los espacios teatrales de Televisión Española.

Es un teatro en el que se aprecia dominio de la construcción, manejo teatral, interés dramático mantenido por resortes expresivos, diálogos ingeniosos, chispeantes, de una sutil comicidad, refinada intención crítica y gran conocimiento del ser humano, manifestado verbalmente o presentado por medio de elocuentes silencios. Teatro que, a través de agudos sortilegios, nos embauca y, de pronto, percibimos la verdad de los personajes.

En el año 1954, López Rubio recibió el Premio Nacional de Teatro por su comedia *La venda de los ojos*. La obra se desarrolla en un único escenario, ambiente de clase media acomodada, en un piso de la calle Almagro de Madrid. El tiempo dramático transcurre entre una mañana de primavera y la tarde del siguiente día.

Beatriz no soporta el abandono de su marido y determina sustituir esta realidad por otra en la que tenga lugar la ilusión perdida. Sus tíos consideran que está fuera de juicio y, ante la incapacidad de convencerla, deciden seguirle la corriente y representar sus papeles en el mundo ficticio en el que se escuda Beatriz.

Teatro sobre teatro en el escenario dramático. *Vivir jugando o jugando a vivir es el destino de estos personajes*. Las ingeniosidades escénicas se multiplican, las situaciones equívocas crean desconcierto en los propios personajes. El juego teatral es acertado.

Por su formación cultural López Rubio tiene un amplio conocimiento, no sólo del teatro español sino del extranjero. En *La venda*

de los ojos las resonancias pirandelianas están ahí, en el desafío entre lo que es o parece ser. Con gran pulso dramático el autor consigue el equilibrio entre lo simulado y lo verdadero.

Los tíos de Beatriz viven la ficción de distinta manera. Tía Carolina representando cada día diferentes personajes, con ropaje y comportamiento en consonancia con su hacer. Hoy es Lady Agatha Bresford, otro día espía internacional. El tío Gerardo, que firma pactos de no agresión con los vecinos, vence la monotonía del diario vivir comprando útiles inservibles anunciados en los periódicos, coleccionando firmas desconocidas y buscando compañía para entretener sus horas a base de anunciar en los periódicos la engañosa venta de antigüedades.

En el juego entre la ilusión y la realidad Beatriz presenta a sus tíos a un hombre que la ha seguido, como si fuera su marido Eugenio. Villalba muestra desconcierto ante la presentación y los tíos reconocen el error de Beatriz confundiendo la figura de su marido con Villalba. Beatriz está eufórica con su "ilusión" y actúa resuelta a vivir su ficción. Así cada personaje va representando su fantasía creando el doble juego de la invención dentro de la invención.

Con el regreso de Eugenio, después de diez años de ausencia, presenciamos la transformación de la protagonista. Atrás queda la Beatriz efusiva y espontánea y ahora, cuando lo reconoce, es una mujer fría y cerebral. Se nos presenta como mujer fuerte, haciendo ver a su marido cuán ficticia es la vida que ha venido representando desde aquel desengaño. Sin él prefirió vivir en un *Limbo*, pero dentro de esta *Locura* transformó a Eugenio en un mito y, como tal, nunca debía regresar.

López Rubio nos muestra que la vuelta de Eugenio responde a una posición tradicional, puesto que por ley y por sacramento es marido de Beatriz. Esto ella no lo acepta y, con entereza y valentía, decide seguir representando el papel de "estar como una regadera". La protagonista es una mujer que juega y vive en escena.

La otra orilla es una comedia con la cual López Rubio obtuvo el Premio Álvarez Quintero de la Real Academia de la Lengua Española en el año 1954. En ella el tiempo dramático es corto. Entre el primero y segundo acto transcurre menos de media hora; el segundo y el tercer acto se suceden sin que pase tiempo entre ellos. Esta es otra de las comedias que nos muestran la habilidad teatral de López Rubio. Las escenas se suceden con rapidez; la ingeniosidad de los diálogos en los que la ocurrencia oportuna mantiene vivo el interés de los personajes en escena hacen de esta obra un deleite.

Toda la comedia se desarrolla también en un solo escenario: el salón de una casa en una colonia residencial de las afueras de Madrid. El ruido del disparo de una pistola interrumpe la escena amorosa entre Ana y Leonardo. Los siguientes disparos los hieren de muerte.

A partir de la segunda escena la obra se desarrolla entre cuatro personajes que acaban de morir, pero que se encuentran en un posible estado “transitorio” en el cual no han perdido la razón ni los sentidos. Anima el movimiento dramático la entrada y salida de oficiales de la policía y de otros personajes que han tenido cierta relación con los ya desaparecidos. Un rico enfoque de la vida conseguido gracias a la doble perspectiva que brindan los de una y otra orilla.

López Rubio vuelve a jugar con las cuestiones profundas en las que, aparentemente, se soslaya la seriedad del asunto. A pesar de ello la problemática de los personajes va tomando peso cuando ya no pueden volver atrás e irremediablemente eligen atravesar el ventanal hacia la orilla definitiva en lugar de volver a la vida.

Pensamos que son aciertos en esta comedia el escaso tiempo dramático, el escenario único, la combinación de luces mitigadas, sombras y ruidos que irrumpen en una noche de luna. Todo esto contribuye a la creación de una atmósfera apropiada a lo largo de la obra.

Ana y Leonardo se dan cuenta de que ellos son víctimas de los disparos y nos dicen que están muertos. De inmediato ellos saben que es Jaime, el marido de Ana, quien les ha dado muerte. López Rubio retoma del teatro español del Siglo de Oro el tema de la honra lavada con sangre, dándole un enfoque original en cuanto que el gesto pierde altura trágica cuando sucede entre estos personajes de la alta burguesía de nuestro siglo. Leonardo considera que Jaime se ha pasado; vale su comentario “Calderón, y era Calderón, acaba solo con la esposa infiel...”¹ Todo nos refleja una sensibilidad distinta ante ese gran tema.

La llegada de Martín, un vecino de la zona residencial y “víctima inocente” del suceso, amplía las posibilidades dramáticas de la obra. Se descubre que Martín es la víctima del primer disparo de Jaime. La rapidez y habilidad del diálogo es ejemplar. Los tres personajes viven una misma realidad; ya no les es posible modificar la situación en la que están para volver a una real. Jaime, a quien alguien le ha

¹ José López Rubio. “La otra orilla”, *Teatro Selecto* (Madrid: Escelicer, 1969) pág. 243.

dado muerte, completa el cuadro de los personajes en ese estado “transitorio”.

Se crea el equívoco, y con la llegada de dos guardias motorizados se consigue una doble perspectiva: la de los vivos y la de los muertos. A Ana no le gusta que la vean muerta; le complace que, incluso así, los guardias la consideren “imponente”. Jaime se siente ofendido porque los guardias lo llamen “individuo” y, sobre todo, que digan de él que lo han “despachado”. La vanidad humana traspasando el velo de la muerte. Los personajes muertos asimilan los comentarios, nutridos de las pequeñeces humanas de los vivos. Y ellos, aunque muertos, tienen reacciones que todavía son humanas.

El enredo dramático se complica cuando los cuatro personajes descubren que todos han sido engañados. Leonardo, amante de Ana, la engañó con Eugenia, amante a su vez de Jaime, el marido de Ana. Hay una intención crítica del autor al hacer que Martín interroge a Jaime sobre si la infidelidad es una prerrogativa masculina. Ana se indigna cuando se percata que Jaime no le dio muerte por celos, sino por el temor de la opinión pública de sus compañeros del Tiro de Pichón. La falsedad del mundo de las apariencias está en escena.

Los comentarios que hacen los parientes de los muertos aumentan el grado de desengaño en la vida de los personajes en estado “transitorio”. Por el “terrible impudor de los vivos...”,² se sienten solos y abandonados, sin posibilidad de ningún arrepentimiento, “entrando ya en el círculo de la desesperación”.³ La escena alcanza aquí un hondo dramatismo lejos del mero juego teatral.

Uno de los cuatro personajes no está muerto, sólo es víctima de un “shock”. Entre sí crece la ansiedad por saber quién de ellos vive todavía y, aún más, cada uno va considerando si les ilusiona volver a vivir. A ninguno le compensa volver a la vida y Martín, el que quedaba vivo, acaba de “palmar”.⁴ El desprecio de estos personajes por la vida nos deja atónitos. No importa cuán verosímil es la situación en la que se encuentran, sino la seriedad de lo que se plantea.

Lo cierto es que mientras estemos en esta orilla, siempre habrá en los vivos lados ocultos sin posibilidades de ser descubiertos. Gozar de la perspectiva de contemplar a la humanidad desde la otra orilla es demasiado desengaño; al mismo tiempo es dejar de creer

² *Ibidem*, 299.

³ *Ibidem*, 301.

⁴ *Ibidem*, 323.

en la vida misma y anhelar como escape lo definitivo que es la eternidad o la nada. El drama es atroz, pero el autor con su innegable talento teatral dosifica las escenas con el saleroso diálogo que se advierte en sus comedias.

Lo dicho nos ayuda a comprender que estas comedias son juegos teatrales para espectadores con alguna cultura; no es éste un teatro popular. Estas comedias presentan cierta dificultad por lo ingeniosas, son profundas por lo que viven los personajes en escena, cómicas por las situaciones equívocas, satíricas por las vicisitudes sociales que se atacan, defienden o resaltan.

López Rubio conoce las sutilezas de lo que parece ser la apacible clase media de la gran ciudad. El recurso de la anagnórisis asegura la comprensión del público al que fue dirigido este teatro.

Catalina Oliver Prefasi
Departamento de Estudios Hispánicos
Recinto Universitario de Mayagüez
Universidad de Puerto Rico

BIBLIOGRAFÍA

López Rubio, José. "La otra orilla", *Teatro Selecto*. Madrid: Escelicer, 1969.

LA IMPORTANCIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Generoso Trigo

Por justo reconocimiento profesional y una profunda lealtad a un amigo entrañable (q.e.p.d.), tengo que hacer unas preguntas fundamentales al tratar de desarrollar el tema sobre la importancia de las Ciencias Sociales. ¿Por qué debemos estudiar Ciencias Sociales? ¿Necesito para ser médico o ingeniero estudiar Ciencias Sociales? Ante una sociedad moderna y postindustrial, entregada incondicionalmente al materialismo, el intelectual y estudioso puertorriqueño Germán Delgado Pasapera, como fiel discípulo de Eugenio María de Hostos, dejaba sentir su íntima preocupación allá por el año de 1972 cuando escribió para la Antología *Introducción a las Ciencias Sociales, Vol. I*, el artículo “Las ciencias sociales y el mundo contemporáneo”. Han pasado bastantes años y muchos acontecimientos, mas la validez de la pregunta de Germán y el cariño y admiración que le profesamos los que le conocimos, siguen vigentes.

Retomemos y repensemos la pregunta planteada más arriba: ¿Por qué estudiar Ciencias Sociales cuando hay tantos campos y opciones necesarios e interesantísimos de estudio fuera y dentro de las especializaciones universitarias del presente? ¿Por qué no concentrar más los estudios sobre medicina, economía, ingeniería, ambiente, control político, ciencia y tecnología para mejorar el progreso y la eficiencia productiva? ¿Para qué dedicar esfuerzos al estudio de la comprensión de la conducta social e individual si, después de todo, lo que necesitamos para la solución de los asuntos humanos son cosas materiales y no buenos deseos o interpretaciones de las distintas situaciones de la vida? Realmente, ¿qué es lo importante?, ¿TENER o SER?. A primera vista, como señaló teóricamente el marxismo y confirma en la práctica el capitalismo y el neocapitalismo, las dificultades humanas tienen su razón de ser en la privación de bienes materiales. En otras palabras, los bienes materiales y el dinero lo arreglan y lo explican todo. Es más, parece que la historia humana confirma lo dicho de forma ininterrumpida. En consecuencia, la religión, la educación, las Ciencias Sociales, el arte y otros

saberes sociohumanísticos son desvaríos quijotescos, opio adormecedor, engaños y entretenimiento inútil. Lo lógico para esta forma de pensar es buscar la solución de los llamados problemas sociales de hoy ofreciéndole a los ciudadanos con problemas, cosas materiales. El ciudadano que no tiene educación lo que necesita es riqueza. Al que carece de hogar, el gobierno debe ofrecerle una lujosa casa para que se contagie de las aspiraciones de los ricos. Al que no tiene comida, el Estado debe garantizarle comida y asistencia económica ininterrumpidamente para que a través de la satisfacción garantizada las familias y los individuos se acostumbren a las aspiraciones capitalistas y comiencen a trabajar. Al que no tiene propiedad o negocio, el gobierno debe darle gratuitamente todo para que los ciudadanos dejen de sentirse discriminados y comiencen a sentir los beneficios de la justicia social. Al que entiende que las normas de la sociedad son abusivas y cursis, al igual que a todos los ciudadanos, el Estado debe garantizarle la más absoluta libertad física y moral para que cada cual, sintiendo la experiencia de la libertad absoluta, logre la armonía de la participación social y la convivencia pacífica. Y así podemos seguir tratando de buscar soluciones mágicas y materiales a los problemas que nos aquejan.

Los que están acostumbrados a pensar adecuadamente, se habrán dado cuenta que lo expuesto en el párrafo anterior, ni es doctrina, ni es ideología, ni mucho menos pensamiento científico. Simple y llanamente se trata de un discurso peligroso y contagioso, ya que se trata de la mentira más peligrosa: la media verdad. Por desgracia, esto ha sido la tónica del discurso humano a través del tiempo y del espacio: la media verdad o la historia de la mediocridad del conocimiento humano. El ser humano es imperfecto, y por otra parte, la realidad es compleja y muy difícil de transparentar. De aquí que la historia del conocimiento humano está llena de engaños y desilusiones, incluso, dentro del conocimiento científico. Se patentiza este hecho dentro de la Ciencia Moderna cuando comparamos los niveles científicos de la Física Clásica con la Física Cuántica. Dicho sea de paso, la aproximación científica más objetiva del conocimiento es la que nos ofrece la Física Cuántica. El conocimiento humano está condicionado por la incertidumbre, la probabilidad, la complementariedad y la relatividad frente a la práctica normalizada de la certeza, la definición objetiva, la contrariedad y lo absoluto.

La proclividad humana por las medias verdades nos ha salido cara y nos sigue impidiendo alcanzar las verdaderas soluciones a los asuntos humanos. Podemos afirmar que no ha existido hasta el presente una cultura que haya superado con cierta dignidad y

pragmatismo la mediocridad de las medias verdades. El ver contrarios en las cosas cuando la ciencia nos habla de complementarios; el fascinarse por el brillo de lo material cuando “lo humano” es precisamente la superación de lo material; el no entender la importancia de lo “interior” sobre lo “exterior”; el confundir sistémicamente las causas de algo con sus síntomas; el simplismo de interpretar las cosas atendiendo únicamente a lo exterior, olvidando la interioridad; el confundir el todo con las partes y las partes con el todo; el querer reducir a creacionismo lo que es el resultado de un largo proceso evolutivo y muchas etapas dentro de ese proceso. Estos y otros sofismas en el discurso humano nos han costado y nos siguen costando. Por eso estamos como estamos, y si en el presente la humanidad no profundiza en el simplismo histórico del pasado, en la naturaleza de las medias verdades, en los equivocados enfoques doctrinarios, ideológicos e incluso científicos, no será necesaria una guerra nuclear para hacer desaparecer la humanidad sino que serán las absurdas contradicciones de una sociedad de masas lo que nos liquidará agónicamente.

Aunque se crea paradójico por nuestros acostumbrados discursos, las causas y las soluciones de los problemas humanos no están en las cosas ni afuera de los seres humanos. La causa y la solución de lo humano está en las actitudes de los individuos, en lo interior de cada cual, en sus valores. El ser humano es sol, sistema; no planeta.

La usual y equivocada valoración de lo material frente a lo espiritual, de lo accidental frente a lo substantivo, de lo exterior frente a lo interior, fue señalado por grandes sabios a través de los tiempos como un grave error. Entre los griegos, Leucipo y Demócrito establecían que en lo profundo está la verdad. Jenófanes reducía la realidad al Ser. Y en lo humano, señalaba que pensar es SER. Jesús de Nazaret predica un mensaje de verdadera interioridad. “No sólo de pan vive el hombre.” “Buscad el Reino de Dios y su justicia, y lo demás vendrá por añadidura.” “El Reino de Dios está dentro de vosotros.” “Mi Reino no es como el de este mundo” en clara referencia al apego incondicional de los humanos al poder político, a las cosas materiales y a la riqueza. Eugenio María de Hostos y C.P. Snow señalan como error craso de la Cultura Occidental el creer que “sólo de pan vive el ser humano”. Los grandes científicos y pensadores de nuestros días coinciden en la misma apreciación. Albert Einstein, la mente más grande que ha dado la humanidad, confesaba en los mejores momentos de su vida científica: “Cualquiera que estudie la Física con suficiente profundidad se verá arrastrado a la Metafísica”... “Nuestras pobres facultades sólo alcanzan a comprender las

manifestaciones menos sutiles de la realidad”. José Ortega y Gasset no sólo reconoce este error inveterado en la sociedad occidental, sino que predice el recrudescimiento del mismo desatino con el advenimiento de la sociedad de masas. Sociedad de masas que sabrá de muchas cosas pero que “no conocerá de nada”; sociedad serializada que gozará de muchos utensilios debido al progreso pero que estará privada de un verdadero desarrollo. “Una de las calamidades del mundo moderno es la ignorancia de la historia” decía Ortega y Gasset. Algo parecido decía recientemente un ilustre catedrático del Recinto Universitario de Río Piedras, el profesor Raúl L. Cotto-Serrano:

Quiero discutir el problema del entendimiento compartimentalizado del conocimiento.

Descubro en muchos estudiantes, incluso en algunos que por su inteligencia y dedicación honran mi cátedra, una dificultad para relacionar lo aprendido en un curso con lo aprendido en otro, especialmente si se trata de disciplinas diferentes. En el análisis, cada grupo de conocimientos aparece como una unidad discreta y aislada sin ubicación dentro de un marco histórico y fuera de un contexto temático cultural. Si al explicar una teoría filosófica, política o sociológica se trata de relacionar y ubicar históricamente en el contexto de una teoría física o biológica, los estudiantes tienen grandes dificultades, no sólo intelectuales sino anímicas, para establecer el puente. Les parece que el curso de física o biología es capítulo cerrado, un obstáculo vencido que no debe reabrirse.

Como si fuera la memoria de una experiencia traumática. Esto sucede con todas las disciplinas. Uno de los nefastos resultados de esta deficiencia es la dificultad para entender la significación cultural de la información porque esto requiere visiones transdisciplinarias y de conjunto.¹

Más recientemente, el doctor José Luis Méndez, Decano de la Facultad de Ciencias Sociales del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico, nos dice en otro artículo de la revista *Diálogo*:

Nuestra sociedad no necesita más burócratas o trepadores. Lo que hace falta son verdaderos servidores públicos, científicos sociales movidos por el altruismo e innovadores que sean capaces de contribuir a transformar el mundo. Necesitamos egresados que puedan insertarse con éxito en el mercado de trabajo y abrir espacios para la racionalidad, la eficiencia y la organización social y profesional. Necesitamos líderes en el arte de la organización social, la interpretación de los procesos políticos y humanos y la administración gubernamental.²

Retomando el planteamiento inicial, ¿vale la pena estudiar Ciencias Sociales?; ¿para qué estudiar algo que aparenta no servir para lo que hoy es más importante, como es el “TENER”, el “SER RICO” y

¹ Cotto-Serrano, Raúl L. (1995). “Conocimiento Parcelado”, *Revista Diálogo*, Oficina Presidencia UPR, agosto, p. 11 (subrayado propio).

² Méndez, José L. (1996). “Las Ciencias Sociales y la Reconceptualización del Bachillerato”, *Revista Diálogo*, Oficina Presidencia UPR., octubre, p. 36.

que “NO TIENE MUCHA DEMANDA PROFESIONAL A LA HORA DE CONSEGUIR EMPLEO”?; ¿son o no son importantes las Ciencias Sociales?.

El estudio de las Ciencias Sociales es importante. Más aún, es absolutamente necesario conocer en profundidad las Ciencias Sociales. Y esto se fundamenta en dos razones. La primera es la naturaleza humana. Somos humanos porque tenemos y somos capaces de cultura. Esa capacidad es la que nos hace esencialmente diferentes de los animales. De no ser por la cultura, y aunque tuviéramos un sistema nervioso superior al de los animales, no dejaríamos de ser animales biológicamente más complejos. Además de una capacidad encefálica superior, para alcanzar ser humanos, necesitamos el estímulo social de otros seres humanos. Sin ese estímulo esencial, nos quedaríamos en una condición penosa: hombres lobos o seres ferales. Esto está avalado estrictamente por la experiencia científica. Quien crea que por el hecho de nacer biológicamente normales, tenemos la garantía de ser HUMANOS, está totalmente equivocado. Lo HUMANO es un proyecto cultural que nos diferencia de lo animal y nos hace crecer según se mejora la organización del proyecto. La vida humana es la lucha superadora frente a lo fácil, a lo animal. Este proyecto cultural, al igual que el proyecto de la vida de un mamífero, se logra en el vientre de una madre, se posibilita en el vientre de la sociedad humana, que se compone estructuralmente de *status* y roles, grupos diversos, comunidades y entidades, estructuras institucionales, y finalmente, una sociedad con una cultura, de cuya estructura y dinamismo dependemos sus miembros. La sociedad humana es la incubadora, y sin ella, nuestra naturaleza humana y nuestro desarrollo serían imposibles. Si pensamos en el largo y duro proceso de socialización nos daremos cuenta de lo mucho que le debemos a las instituciones y miembros que nos han hecho posible el milagro de hacernos humanos (como sería a los padres, dentro de la familia), al igual que del papel indispensable de la sociedad propia que la convierte en soberana en tanto y en cuanto funciona al servicio cultural del desarrollo de la dignidad individual de cada ser humano. Es un balance delicado, es un sistema bien integrado en donde “tanto monta, monta tanto, Isabel como Fernando”.

Las visiones materialistas de la vida pasan por alto esta visión profunda de lo humano. Es más: A propósito y con alevosía ignoran y ridiculizan esta realidad científica. Todo se reduce a una burda ostentación de poder material, donde lo espiritual, lo substantivo, lo interior, lo humano, la calidad, son mera palabrería de bufones, débiles o fracasados. Este hecho es lo que los antropólogos y sociólogos

llamamos rezago cultural, irregularidad cultural que consiste en una falta de integración entre las distintas partes materiales (*eidos*) y no materiales (*ethos*) de la cultura. Remachan este error e ignorancia en torno a la vida humana aquellos estudiosos que establecen como fin de la ciencia y de la investigación meramente “la definición y precisión de hechos” (ciencia) sin pensar en las implicaciones éticas (conciencia) de los procesos investigativos. Como si la actividad humana se convirtiera por arte de magia en “part time” cuando se hacen investigaciones científicas y “full time” en todos los demás casos de la vida humana. No se puede entender esa abstracción mágica de los que se quieren sacudir de la responsabilidad social de cualquier actividad científica o profesional. El investigador, aunque en un momento se dedica primariamente a comprobar sistemáticamente hechos, no deja de ser un animal cultural; no deja de sentir, emocionarse, valorar, pensar, ser miembro de la familia, ser ciudadano, sentir en un momento su responsabilidad personal, sufrir, alegrarse, etc. Este eufemismo científico me recuerda a aquellos que dicen que son más felices siendo homosexuales; que no sienten ningún miedo ante la muerte, y ¿cómo no?, aquellos que son ateos porque están seguros que Dios no existe.

La incomprensión de LO HUMANO, la falta de profundidad al conocer, es lo que explica tantas y tantas desviaciones dentro del historial de los seres humanos. Por ejemplo, todavía en la posmodernidad se confunde la EDUCACIÓN con la INSTRUCCIÓN. Se habla de que se está mejorando la educación; se habla de mejorar los recursos audiovisuales; se habla de que se mejoran los procedimientos de aprendizaje; se habla de reforma educativa; se inventan y reinventan escuelas y teorías educativas; se habla de entrenamientos; se habla de inversiones billonarias, y cada día, el producto de ese supuesto proceso educativo mejorado es peor. Estados Unidos, siendo la nación que más gasta en el proceso educativo y que más recursos y experiencias diversas disfruta, ocupa el número 13 entre las naciones más desarrolladas, estando por debajo del promedio internacional en matemáticas y ciencias. El primer lugar tanto en ciencias como en matemáticas lo ocupa Singapur con más de 600 puntos. Le sigue Corea del Sur con alrededor de 600, Japón en tercer lugar, con 590 puntos aproximadamente, y Estados Unidos con 500 puntos por debajo de Hong Kong, Bulgaria, Bélgica y otros países. ¿Qué pasa? Simple y llanamente, que no es lo mismo SER que APARENTAR, educar que instruir, ser profundo y serio en las cosas de la vida que ser superficial. “La calentura no está en la sábana, sino en el enfermo.”

Como parte de la estructura y función social, hay cosas que le corresponden a las instituciones y cosas que son propias de los individuos. Ahora bien; si los individuos no internalizan bien lo que tienen que tomar de las instituciones sociales —difícil, por no decir imposible—, los individuos, por singulares que sean, no pueden llevar a cabo una conducta normal. Por ejemplo, cuando la sociedad no educa (distinto de instruir), es prácticamente imposible que el individuo pueda ser verdadero líder o alcance un verdadero desarrollo de valores humanos, que como todos sabemos, son condición *sine qua non* para potenciar y vivir una auténtica vida humana. Un ejemplo de lo dicho son algunos intentos de hoy de mejorar las cosas, como el movimiento “Total Quality Management”. Todo se reduce a un mero experimento, (algunos dirían un intento más por hacer un círculo cuadrado), algo superficial que no va a la raíz de los problemas, un “dile no a las drogas” o “pítale a la basura”. Sin negar ciertos logros, como siempre pasa con los experimentos, la raíz de nuestra crisis es mucho más profunda. Se trata de que la sociedad actual NO EDUCA, y si acaso, INSTRUYE LIMITADAMENTE. El individuo accede a una sociedad contaminada e internaliza instructivamente esa misma contaminación o distorsión de valores humanos. Los valores humanos son la esencia de la vida humana y la estructura inmunológica de la sociedad. Sin ellos, se logran cosas no completas, cosas a medias. La anomia, la distorsión valorativa y la sustitución de los verdaderos valores por pseudovalores se hace la orden del día. Por ejemplo, se ve cómo el crimen paga y vivir sin trabajar, usar drogas, aparentar y ostentar da *status*. Vemos como unos antivalores sustituyen los valores de la dignidad del trabajo y el respeto a la persona y a la propiedad. No se puede tapar el cielo con la mano, ni se puede atacar la desviación y el crimen con medidas superficiales. Ni se puede lograr que individuos que han sido enculturados enfermizamente, los podamos cambiar de la noche a la mañana por un milagro o por arte de magia. Hay que actuar remediativamente con individuos desocializados, y hay que empezar a ajustar las instituciones sociales para que la plaga no continúe. De no hacer esto, estaremos metidos en un círculo vicioso del cual nunca saldremos. Sólo nos queda armarnos de mucha paciencia y seguir tapando huecos. Decía recientemente un ciudadano a través de la televisión: “Nuestra sociedad es un criadero de criminales. Metemos todos los días gente y más gente a las cárceles, y cada día aparecen más criminales. Como que esto no tiene fin”. Por eso es que movimientos bien intencionados como “mano dura contra el crimen”, “dile no a las drogas”, “sé positivo”, “apoderamiento”, “avalúo”, “pensamiento crítico”, “calidad de vida”, “Cristo viene”, y otros

más, se estrellan contra la cruda realidad. Al menos, algo se hace, pero es un esfuerzo que a la larga no rinde los debidos frutos porque no es sistemático. Los sistemas son exitosos porque exigen organización, totalidad, integración de todas sus partes estructurales, materiales y no materiales. Esta idea del sistema social, va más allá de las interpretaciones conflictivistas, funcionalistas, históricas o interaccionistas. Es lo que, con mi esposa Laura Tristani, llamamos REALISMO CULTURAL. La vida humana, ni es un valle de lágrimas como dijo San Pedro de Mezonzo, ni es una Ciudad de Dios como dijo San Agustín. La vida humana es un SISTEMA CULTURAL, ÚNICO, donde el conflicto es superado (principio de complementariedad) por la naturaleza del mismo sistema humano-cultural, y la función social se objetiviza a partir de las limitaciones de los componentes del sistema humano-cultural, que aunque es el más complejo y completo de este mundo, es imperfecto. La realidad sociocultural la integran dos elementos: lo material y lo no material. Los dos son necesarios para que haya sistema. Pero el más importante es el NO MATERIAL, LO HUMANO. Si se altera este orden del sistema cultural, se daña todo. Las cosas, la existencia y la conducta humana pierden sentido de propósito; pierden su SER.

Nunca fue práctico ir en contra de la naturaleza, del ambiente y de los sistemas. Por eso es que toda labor preventiva, remediativa o estratégica tiene que ser profunda para que sea verdadera y efectiva. El 29 de noviembre de 1996, decía en Ponce el Presidente del Club de Roma, Ricardo Diez Hochleitner: “Nuestro sistema de valores está en crisis y el verdadero sentido de la responsabilidad social es escaso y compartido de manera desigual”. En la misma Conferencia Anual del Club de Roma, el ex presidente colombiano Belisario Betancourt decía lo siguiente:

... Hay que ‘reinventar la democracia’ para corregir la deshumanización dejada por el siglo XX”.

“El siglo XXI permite mirarnos de frente y reconocer que sólo es posible sobrevivir **a partir de lo humano**.”³

El Príncipe de Asturias, Don Felipe de Borbón y Grecia, que había inaugurado oficialmente dicha Conferencia Anual el viernes 29 de noviembre, cerraba la misma el primero de noviembre con las más acertadas expresiones: “El aprendizaje profundo es un elemento clave para actuar en maneras menos conflictivas y lograr la integración social”⁴ en nuestros días.

³ Periódico “*El Nuevo Día*”, lunes 2 de diciembre de 1996, p. 14 (subrayado propio).

⁴ *Ibidem*.

La dificultad en la gobernabilidad de las democracias modernas, la adicción a drogas y el tráfico de las mismas, la corrupción gubernamental, la contaminación ambiental, la crisis de liderato y otros problemas del presente, no son más que síntomas de una crisis generalizada de privación educativa o privación de aprendizaje profundo, serio, comprensivo.

Por lo que toca a Puerto Rico, nuestros problemas más serios apuntan a una crisis de responsabilidad social debido a la privación educativa. El 5 de enero de 1994, viernes y víspera de Reyes, éramos sacudidos cuando encalla una barcaza llena de combustible a 30 metros del Hotel Normandie. Se afecta seriamente todo el litoral costero del Condado. Posteriormente se supo que la causa del accidente había sido un empleado que se había quedado dormido bajo el efecto de las drogas. El 21 de noviembre de 1996 el área de Río Piedras es sacudida por un explosión de gas propano que causa más de treinta muertos y cerca de cien heridos. En principio, la causa de este catastrófico accidente fue la irresponsabilidad de la compañía San Juan Gas por no atender a tiempo una fuga de gas que se había señalado con tres semanas de antelación. Dos días antes a este desafortunado accidente, el 19 de noviembre del mismo año, una fuga de cloro de un tanque de la Autoridad de Acueductos y Alcantarillados, milagrosamente no mató a cientos de niños de una escuela aledaña. Afortunadamente, la fuga de cloro se dio después que los estudiantes ya habían salido por la tarde de la escuela. El vecindario tuvo que salir en estampida, y todos los animales de la comunidad murieron. Se sabe que un funcionario de la triple A le señaló al ingeniero encargado del peligro inminente de fuga de cloro, y el ingeniero, olímpicamente, se rió del funcionario comentando que no fuera tan miedoso, y que dejara que el tanque siguiera derramando cloro. Por desgracia, actos de semejante temeridad criminal los vemos en muchos funcionarios de gobierno y contratistas privados. Y lo más triste es que esta irresponsabilidad no se controla por parte de las autoridades pertinentes ni se aprende de la misma. Como si todo debiera suceder según aquel dicho de que "el que venga atrás que arree". La falta de pensamiento crítico y estrategias preventivas se ve en otros aspectos de la vida social e individual de nuestro país. Por ejemplo, el gobierno no está haciendo el suficiente esfuerzo educativo para prevenir el SIDA. A principios de noviembre de 1996 los medios noticiosos del país hacían notar la indiferencia de las autoridades ante este serio problema. Y parece que a los posibles afectados tampoco les interesa. Como dato alarmante se señalaba el aumento de casos de SIDA entre universitarios en el país.

Esta crisis de desintegración por falta de profundidad en el enfoque de los problemas en el país, la recoge la profesora de derecho Nevárez Muñiz, en su más reciente obra *El Crimen en Puerto Rico: Tapando el Cielo con la Mano* (1996). Según la autora, el crimen en Puerto Rico tiene su origen en sus instituciones sociales, que ni controlan ni rehabilitan.

En apoyo de la necesidad de las Ciencias Sociales pudiéramos citar muchos hechos que revelan sin lugar a dudas el desequilibrio y unas etapas de crisis sostenidas, sin dar tregua. Y es que todo nace naturalmente del ambiente cultural. Decía en un artículo el antropólogo Eduardo Seda:

La salud física depende del ambiente natural que nos circunda, y de la resistencia del organismo a la contaminación. El ambiente que sustenta a la personalidad humana es la cultura. El ambiente cultural, al igual que el ambiente natural, está contaminado.⁵

Es por eso que los problemas se tornan crónicos al estar sustentados por el sistema de desintegración cultural. Por ejemplo, tenemos un problema de salud mental crónico. Tenemos un problema de desempleo crónico, aunque parece que esta situación está mejorando últimamente. Más del 50% de la población es víctima del crimen. El 81% de los crímenes investigados se queda sin resolver. Más del 50% de supuestos padecimientos físicos tiene una causa psíquica, como es la ansiedad. Más de la mitad de las familias en Puerto Rico están bajo el nivel de pobreza. Uno de cada cinco nacimientos en Puerto Rico es de madres adolescentes. La policía de Puerto Rico tarda un promedio de 52 minutos en llegar a la escena de un crimen.

Los efectos de la masificación y la falta de profundidad acarrea efectos indeseables tanto individual como colectivamente. Decía el profesional José Roberto Feijó:

La despersonalización invade al mundo. Se manifiesta en todos los aspectos de la vida. En la producción en masa que obliga a todos a vestir de la misma manera. A vivir en los mismos lugares. A utilizar los productos comerciales hechos para millones... El gusto por la imitación invade a muchos y se convierte en razón de obrar... Los efectos adversos de esta despersonalización los padece cada individuo y la sociedad en general. La primera consecuencia de este fenómeno es la falta de sentido de responsabilidad,... el egoísmo, la falta de interés vital por los problemas propios y de los demás. No tomar posturas claras y definidas... La masificación nos rodea por todas partes como una tentación para convertirnos en hombres huecos, sin personalidad.⁶

⁵ Eduardo Seda (1982). "Lumpenización de la cultura", periódico *"El Mundo"*, domingo, 12 sept., p. 15A.

⁶ José R. Feijó (1982). "Efectos de la despersonalización", Periódico *"El Mundo"*, 12 sept., p. 15A.

Por razones educativas, de índole práctica y de madurez humana, está claro que todo ser humano debe tener un conocimiento sólido de las Ciencias Sociales, entendiendo las mismas como el estudio de la naturaleza y de las causas de la conducta social humana. Precisamente, las Ciencias Sociales describen, explican y predicen el comportamiento social de los seres humanos.

Conocer en profundidad lo que es la naturaleza humana para evitar las penosas consecuencias que nacen del conocimiento superficial de la misma, y que hoy sufrimos más que nunca, era la primera razón ideológica para estudiar Ciencias Sociales. La segunda razón para estudiar las mismas, además de su propósito de contenido, es **la metodología y las técnicas de investigación científica de las que hacen uso todas las Ciencias Sociales**. Nadie cuestionaría la validez de la ciencia al presente. Hasta algunas religiones tratan de ponerse a tono con la ciencia. Y esto debe ser así, porque la ciencia es el mejor conocimiento que los seres humanos podemos utilizar para conocer o acercarnos más a la realidad. Las otras fuentes de conocimiento, aunque nos ayudan a veces, no son tan válidas, ya que no son sistemáticas ni hacen uso de la comprobación. Conocer o transparentar la realidad no sólo es una pasión sino una necesidad humana para poder responder operativamente a todas nuestras necesidades, deseos o escogencias humanas. Cuanto mejor conozcamos la realidad más seguridad y beneficios le sacaremos a la vida.

EL ESTUDIO DE LO SOCIAL ES UNA CIENCIA. Contra los hechos no hay argumentos. Por ejemplo, la gente cree que tener relaciones prematrimoniales es beneficioso para que la pareja se conozca mejor antes de casarse y así haya más garantías de éxito en el matrimonio. La investigación científica ha comprobado lo contrario. De igual forma, la gente dice que “el amor lo puede todo”. La ciencia social dice que esta afirmación es falsa. Los que no tienen cierto conocimiento profundo en Antropología o Sociología, creen que los seres humanos hacemos el amor instintivamente. La Antropología y la Sociología establecen que los seres humanos hacemos el amor culturalmente. La tradición dice que “las pelirrojas son rabiósas”. La ciencia social establece que eso es un estereotipo. Dentro de la cultura machista, el físico, la voz fuerte y la fuerza son señales inequívocas del varón heterosexual. La ciencia social señala que eso no siempre es verdad. La tradición dice que los hombres son superiores a las mujeres. La investigación científica sostiene una igual dignidad humana y que ningún sexo es fundamentalmente superior al otro. Y en los ejemplos señalados como en otros, utilizando

debidamente la metodología y las técnicas de investigación científica, los estudiosos de los distintos campos de lo social, vamos haciendo ciencia, abriendo caminos a la realidad para que todos los seres humanos actuemos con realismo y más sabiduría, siempre “con los pies en la tierra, y ... la imaginación en la Gloria o en la Luna”. Como cualquier otra ciencia, aunque diferente por el objeto de estudio, las Ciencias Sociales comprueban, inductiva o deductivamente, todas sus afirmaciones, diferenciando lo real (*a posteriori*) de las fantasías o los *a priori*. Todo conocimiento o idea científica tiene que ser *a posteriori* o empírico.

Por todas las razones anteriores y por muchas más, se hace necesario y sumamente importante estudiar las Ciencias Sociales. El ser humano ha subestimado peligrosamente la necesidad e importancia del estudio científico de las Ciencias Sociales. Hay que retomar y repensar ese sentido profundo del estudio de lo humano para alcanzar un entendimiento y solución de los problemas sociales e individuales de la humanidad. El profesor Eduardo J. Suárez Silverio, interpretando el pensamiento hostosiano nos dice:

La tesis básica de Hostos,... es que la civilización occidental moderna se halla en crisis como resultado de la “divergencia entre el llamado progreso material y el progreso no material”... ¿Cómo, entonces, se explica la desproporción existente en estas naciones europeas entre el desarrollo material-económico y el moral social?... Hostos rechaza la sugerencia de que las ciencias no son pertinentes a la resolución de problemas morales y sociales. Como método, las ciencias encarnan un proceso racional en el que todo elemento tiene que ser justificado. Aplicándolo a la ética, esto implicaría el abandono de una moral dogmática tradicional en favor de un sistema moral racional.⁷

Ningún profesional egresado de una universidad seria debe estar privado de los conocimientos necesarios en Ciencias Sociales. A tono con los tiempos y siguiendo las directrices del Presidente de la Universidad de Puerto Rico, el Recinto Universitario de Mayagüez sacó para los años 1996-97 un “PLAN ESTRATÉGICO”. En la portada de dicho documento se dice: “Nuestro compromiso es preparar los mejores profesionales, llevar a cabo la investigación y divulgar el conocimiento en una universidad completa, ágil y eficiente”. En la página 4 de dicho documento, se dice, además: “La principal razón de ser de toda institución educativa es la formación completa e integral del estudiante”... Y en la siguiente página señala como meta de la institución universitaria “desarrollar integralmente al estudiante de manera que éste sea capaz de pensar críticamente, crear nuevas

⁷ Eduardo J. Suárez Silverio (1989). “Revista *El Sol*”, año XXXIII, núm. 3, San Juan de Puerto Rico, pp. 12 y 13.

ideas y aplicar sus conocimientos a la solución de los problemas que afectan a nuestra sociedad... Desarrollar su sentido de responsabilidad individual y ciudadana... y el pensamiento crítico”.

Desde que el francés M. Worms escribió en 1903 la monumental obra *Philosophie des Ciencias Sociales*, nadie duda de la necesidad de estudiar las Ciencias Sociales. Las Naciones Unidas, desde su fundación, han establecido claramente la necesidad del estudio de las Ciencias Sociales ya que el conocimiento profundo de las mismas es indispensable para el entendimiento y solución de los problemas socio-económicos de la humanidad en el presente. Lo que recomendó el historiador Lidio Cruz Monclova a los puertorriqueños es aplicable al estudio de las Ciencias Sociales. Todos los seres humanos “tienen el deber de conjugar tres verbos de importancia vital: conocer, amar y servir”.

El conocimiento comprensivo y profundo de las Ciencias Sociales nos permite valorarnos como personas y como miembros de una sociedad, acercándonos a un equilibrio más auténtico dentro de nuestro diario vivir. Las Ciencias Sociales nos maduran en la idea de que a la postre lo más importante en nuestras vidas y en la vida de los demás es comprender lo humano, respetar, ser tolerante y libre. El conocimiento de las Ciencias Sociales garantiza el desarrollo personal y profesional, siendo más objetivos e investigadores. Las Ciencias Sociales nos enseñan a dar lo mejor de nosotros mismos y a salirnos de la rutina, de lo vulgar, haciéndonos partícipes de la más alta calidad de vida. Las Ciencias Sociales son la aplicación responsable del método y de las técnicas científicas a la vida social logrando así un mayor realismo y dominio humano.

Generoso Trigo
Departamento de Ciencias Sociales
Universidad de Puerto Rico
Recinto Universitario de Mayagüez

BIBLIOGRAFÍA

Alasuutari, Pertti (1995). *Researching Culture*, Thousand Oaks, University of Tampere. 240 págs.

Ayala, Francisco (1961). *Introducción a las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar. 310 págs.

- Bierstadt, Robert-Meehan, Eugene-Samuels, Paul A. (1964). *Modern Social Science*, New York, McGraw-Hill.
- Denzin, Norman K. (1994). *Handbook of Qualitative Research*, University of Texas. 656 págs.
- Dye, Thomas R. (1975). *Power and Society (An Introduction to the Social Science)*, Massachusetts, Duxbury Press. 466 págs.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenaüs (1989). *Human Ethology*, Berlin, Max Planck Institute. 848 págs.
- Farkas, George (1996). *Human Capital or Cultural Capital?*, University of Texas. 160 págs.
- Featherstone, Mike (1995). *Undoing Culture*, Nontigham Trent University. 170 págs.
- Forcese, Dennis P.-Richter, S. (1973). New York, Prentice-Hall.
- Friedman, Jonathan (1994). *Cultural Identity and Global Process*, University of Lund. 284 págs.
- Greene, Roberta R. (1994). *Human Behavior Theory*, Indiana, Indiana University. 304 págs.
- Hunt, Elgin F.-Colander, David C. (1984). *Social Science (An Introduction to the Study of Society)*, New York, 5th. ed., McMillan Pub. Comp. 557 págs.
- Ianni, Francis A.J. (1967). *Culture, System and Behavior*, Washington, Juson T. Shaplin. 134 págs.
- Lash, Scott-Szerszynski, Bronislaw (1996). *Risk, Environment and Modernity*. University of Lancaster. 292 págs.
- Maffesoli, Michel (1995). *The Time of Tribes*, París. University of Sorbone. 224 págs.
- Mason, Jennifer (1996). *Qualitative Researching*, University of Leeds. 208 págs.
- Mendoza, Manuel G.-Napoli, Vince (1990). *Introducción a las Ciencias Sociales*, Nueva York, MacGraw-Hill. 638 págs.
- Playor, Editorial (1989). *Introducción General a las Ciencias Sociales*, Madrid, Playor. 386 págs.
- Perry, John A., Perry, Erna K. (1984). *Sociedad Contemporánea (Introducción a las Ciencias Sociales)*, Nueva York, Harper and Row Latinoamericana. 528 págs.
- Rúa, Pedro Juan (1982). *Introducción a las Ciencias Sociales (Antología)*, San Juan, Huracán. 428 págs.

- R.U.M. (1966). *Introducción a las Ciencias Sociales (Antología de Lecturas)*, Mayagüez, R.U.M. (varios vols. y XXX (1996).
- Sapsford, Roger (1996). *Data Collection and Analysis*, The University of Newcastle. 304 págs.
- Shilds, Rob (1996). *Cultures of Internet*, Carleton University. 240 págs.
- Sirkin, Mark (1994). *Statistics for the Social Science*, Ohio, University of Dayton. 502 págs.
- Tacq, Jacques (1996). *Multivariate Analysis Techniques in Social Science Research*, Netherland, University of Rotterdam. 400 págs.
- Turner, Brian S. (1996). *Body and Society*, Deakin University. 320 págs.
- Yearly, Steven (1996). *Sociology, Environmentalism, Globalization*, London, University of York. 192 págs

BASEBALL AS HARVEST: *FIELD OF DREAMS*

George Grella

Of all the games we play in America, baseball enjoys the closest affinity with the growing season, perhaps even with the ageless rhythms of organic nature itself. Its history, its mode and field of play, a good deal of its specialized vocabulary, its ordinary contemporary reality all connect it with the oldest of civilized, collective human endeavors, agriculture. The sport seems to have originated in the ritualized stick-and-ball games of ancient Egypt, themselves no doubt based upon some *Ur* ball games that predate recorded history. Those contests, part of the annual fertility rites, formed part of ceremonies that included singing, dancing, pageantry, and worship: sport, art, and religion share a common source and retain some connection to that source and each other even in our own time. Egyptian paintings, carvings, reliefs, and texts dating from at least 2400 B.C. through Late Antiquity (3rd Century A.D.) represent or refer to various versions of a pharaonic ball game called *seker-hemat*, “batting the ball,” which initially honored a variety of fertility gods and goddesses and ultimately evolved to serve a wide assortment of religious purposes. Although modern scholars know very little about the actual conduct of the game, they agree that its religious meanings connected it to the natural contest of winter and summer—which summer obviously had to win in order to insure fertility, growth, and prosperity—and from that opposition to the great cosmological struggle of light against dark, good against evil. In the decline of the Egyptian kingdom, later representations of the ritual ball games show that the game changed and adjusted for its times—some carvings depict the image of Caesar Augustus taking his cuts in honor of the relevant goddess, who was by turns, Hathor, Sakhmet, or Tefnut.

Ritual ball games, often related to the natural cycle and to sun worship, appear in many cultures around the world. The round ball thrown through the air obviously imitates the course of the sun across the sky; it also, of course, imitates a head and may indeed have been

an actual head in some societies at some point in time. The Aztecs, the Mayans, and other native peoples of both North and South America played various ball games, some of them stick-and-ball games, apparently both for pleasure and as a religious practice. (That history, incidentally, may account for the high percentage of talented Latin American ballplayers in the Major Leagues over the last several decades.) In the medieval Church, some version of a ball game was played at Easter, when the celebrant and the congregation tossed a ball back and forth, a religious observance probably adapted from pre-existing pagan fertility rituals for Christianity's celebration of the Resurrection. The Finnish game of *pesäpallo*, an odd and lively combination of American baseball with a native stick-and-ball game, probably derives from ceremonies revolving around the same matters as that Egyptian contest between light and darkness, an important struggle in the lands of the midnight sun. In Japan, of course, the national pastime is *beisoboru*, which the Americans introduced around the turn of the century and which the Japanese adopted with enormous enthusiasm and which they play with great competence. The sport's popularity exploded there, however, after World War II, when the American occupation intensified national interest and when Emperor Hirohito was forced to admit that he was not a sun god, but only a man like the rest of us after all. An appropriate solar religion close at hand filled what must have been a vast national emptiness.

In the United States in the twentieth century, of course, we annually celebrate our own Rite of Spring with Opening Day of the Major League Baseball season, which once again signals the beginning of the seven-month relationship between play and work, sport and agriculture, the athletic field and the farm field. That relationship may have sprung up in the necessary agricultural celebrations but it continues in the realm of the ordinary and the everyday that we all like to think of as real life. Under a government that constitutionally forbids the establishment of an official religion, baseball may approach closer than any other repeated, ritualized, communal endeavor to a national faith. (Like any faith, by the way, its history records innumerable instances of heterodoxy, apostasy, heresy, and faction, not to speak of agnosticism and atheism.)

Even the dullest hack of a sportswriter recognizes the connection between the commencement of the baseball season and the stirrings of Spring, when April's sweet showers—often resulting in rainouts—pierce the drought of March and initiate the growing season. The sports pages of our newspapers at that time of year resound to the loud, off-key, secondhand rhapsodizing that unknowingly imitates

the centuries of poetry devoted to Spring and the millennia of celebrations that lead up to the annual reenactment of the Pharaoh's great game. Baseball follows the solar year throughout the season, celebrating the summer solstice with its All Star Game, an annual Midsummer Eve contest that features the best players in both leagues, a gathering of stars, little suns that catch scintillas of light from the great shining baseball in the sky.

Obviously, since the sport occupies the warmest, fairest months of the year in temperate zones, it follows the sun quite literally as in Thoreau's words, the season "rolls on into summer, as one rambles into higher and higher grass." What may be the best nonfiction book about baseball calls the great Brooklyn Dodgers teams of the 1940s and 1950s *The Boys of Summer* and Roger Angell's first of many collections of his very fine baseball essays is entitled *The Summer Game*. As the summer game, of course, baseball therefore shares its time with the growing season; in fact the play of the sport and the practice of agriculture overlap and even sometimes, at least metaphorically, coincide.

Many commentators, from those skills and hacks of the sporting press to serious scholars and eloquent chroniclers of the American game, mention its pastoral and agricultural associations. Often enraptured by bucolic visions, or by the agrarian mythology that still dominates our sense of ourselves, they note the frequent historical and artistic allusions to contests in the countryside, the rural background of many of its early players, the legendary rubes, hicks, clowns, and rustics who populate its copious folklore. Baseball, like agriculture, is an essentially communal activity, requiring some crucial minimum population to field a couple of teams, say, or produce enough spectators to cheer for those teams. It may boast a long history in rural areas, but it also needs at least a small town to provide a context for its existence, much as farms, no matter how distant from each other, depend upon settlements for a central gathering place, a place of worship, a market, a bank, and so forth, or in other words, at least the minimal essentials of what we think of as a community.

Paradoxically enough, the Major League version of baseball, played in the great cities of America, displays most clearly the combination of rural and urban settings, the interdependence of farm and town, and even its agricultural origins and meanings. The great expanse of green enclosed within the bowl of concrete and steel perfectly represents both the contrast between and the fusion of the two poles of American experience, a living pastoral immured in the structure of industrialization. The city can support the complicated

and expensive business of maintaining a Major League baseball club, while the athletes on the field can remind us all of the games we played and where we played them—in vacant lots, asphalt streets, school playgrounds, and at least on the terrain of memory, on pastures and prairies, the natural fields of the American landscape. One very brief moment from the beautiful film *Days of Heaven* captures the duality of the playing field—some immigrants who have journeyed west from Chicago in the early years of the century to work in the wheat harvest play a joyous, impromptu ball game on the prairie, using cushions from the grand house as bases. Transforming the prairie into a place of play does not limit it, but rather reminds us of the great forever field of the American dream, stretching unbounded to the horizon and beyond.

Those fields that participants turned into the sacred space of play functioned primarily as places where crops grew or animals grazed, a fact that reconnects the sport to the land somewhat differently from the traditional notions of the spring and summer game. If baseball descends from vegetation rituals and celebrates a rite of spring, if it obeys the rhythms of the growing season, then it must inevitably also celebrate the culmination of those events, the harvest. If we regard autumn not as the time of the sere and yellow leaf, but in Keats's terms, as a "Season of mists and mellow fruitfulness,/Close bosom-friend of the maturing sun," then we can understand that the end of the baseball season should correspond to its beginning. As the annual World Series reminds us, the game extends well into the harvest season—note the pun on Ceres, the goddess of the grain, another fertility figure perhaps descended from those Egyptian deities. Echoing the title of Roger Kahn's wonderful book about the Brooklyn Dodgers, a lesser tome about the detestable Yankees appeared some years ago, entitled *The Men of Autumn*; one of the greatest players of that Yankee team of forty years ago, the late Mickey Mantle, entitled a volume of his reminiscences about that time *All My Octobers*, which strikes exactly the right melancholy, bittersweet tone. The harvest, after all, may represent the culmination of a full season of agricultural or athletic endeavors, but also marks its conclusion. When the World Series ends, baseball ends, the prolonged summer ends, and Winter once more descends upon the land; only the advent of Spring training, when the teams, mixing memory and desire, practice and sharpen their skills in warm climates, signals hope for the year to come.

To accept the full possibility of baseball's agricultural functions and meaning, however, the season must offer not only a point of closure, but a goal, a hoped-for conclusion, an actual yield, the

product of the long period stretching back to plowing and planting through cultivation and care; baseball must, in other words, harvest *something*. The obvious fruits of successful play consist of the various championships that teams attain, which have proliferated alarmingly in recent years—divisional playoff spots, league pennants, and with a great deal of skill, effort, and luck, a victory in the World Series. (Individuals can also win a number of prizes for their performance, but they possess much less value and esteem than the championship.) Because so many teams compete, and only one can achieve the last victory of the season, however, the crop must consist of something more than simply winning; otherwise, only one team out of both leagues would gather in the sheaves and would deserve to be known as harvesters.

Among a great many representations of the association between the sport's goals and the ultimate purpose of agriculture, a couple of novels—and especially the films adapted from them—indicate some of the magic that attaches to any mythic activity. Those essential facts of existence, death and rebirth, growth and ripeness, the cycle of the seasons coalesce with the normal conduct of the game most appropriately in the mode of magic realism. Bernard Malamud's *The Natural*, the most densely layered novel about baseball, includes a wide variety of words, deeds, and people derived from both the sport's crowded history and the timeless tales of myth. The film adaptation changes far too much of the novel's meanings, but shows, in the protagonist's last game, the contest that ends the season and his career, but wins the pennant for his team, the New York Knights and his manager Pop Fisher, the Fisher King. The final harvest turns into a harvest of light, then returns Roy to the farm where he began, throwing the ball to his son as he threw it with his father, completing the circle and the cycle, restoring the sport to its simple beginnings.

W.P. Kinsella's novel *Shoeless Joe* employs baseball, agriculture, and magic even more audaciously (if less artfully) than *The Natural*. It presents as matters of fact the voice of God commanding its protagonist, Ray Kinsella, to build a ballfield in the middle of his cornfield, which he does; he then kidnaps a famous American writer—in the book it's J.D. Salinger—and brings him to his cornfield/ballfield, where they play ball with Kinsella's dead father and the dishonored players of the 1919 Chicago White Sox, nicknamed the Black Sox for their part in the fixing of the World Series. The eponymous figure of the title is the great Shoeless Joe Jackson, one of the best players in history, but the director, Phil Alden Robinson, realized the movie needed a new title and hit upon the brilliant and evocative *Field of*

Dreams, which says it all. One scene, out of innumerable examples, shows the intersection of the natural and the supernatural world as the players return to the golden corn like a group of nature gods merging with the earth and its fruits. The moment suggests some of the many possibilities in baseball's harvest—it gathers in a crop of corn, of ballplayers, of emotional fulfillment. The characters all reach some point of closure in their lives, Iowa becomes another name for Heaven, and Ray Kinsella reconciles himself with the memory of his father. That field of dreams perfectly suits our dream of fields, of fecund landscapes and green pastures. As I once pointed out in a previous work on baseball,¹ all true fans end like Falstaff, babbling of green fields.

George Grella
Department of English
University of Rochester
Rochester, New York

¹ George Grella, "Baseball and the American Dream; *The Massachusetts Review* (Summer 1975), pp. 550-66.

¿IDENTIDAD CULTURAL O AUTONOMÍA?

Marcos García de la Huerta

La edad moderna, junto con haber iniciado la globalización, la comunicación y el acercamiento de los continentes, ha sepultado la antigua creencia en la universalidad del espíritu y ha terminado admitiendo un mundo diverso, plural, con diferentes lenguas, religiones y culturas. El fenómeno de la globalización tiene pues lugar en medio de una gran paradoja, ya que cuando las diferentes culturas vivían en relativo aislamiento y mostraban máxima diversidad, Europa pensaba y se pensaba en términos universalistas e intentó imponer un canon único. En cambio, junto con la mundialización y en cierto modo como resultado del fin de las autonomías locales, ha resurgido la afirmación de las diferencias y la preocupación por la “identidad”, conjuntamente con una reactivación general de los particularismos de todo tipo: comunitarios, étnicos, raciales, feministas o de género, etc.

Esta babelización del mundo y la exacerbación de las identidades locales, implica una cierta retribalización que suele portar gérmenes de nuevos fundamentalismos. Sobre todo porque el vacío que dejaron los “grandes relatos” tiende a ser llenado por discursos débiles. La consecuencia más visible de la “muerte de los metarrelatos” ha sido, en efecto, la potenciación de los pequeños. El “posmodernismo” en este aspecto sólo constata una diseminación y atomización de los discursos que él mismo no puede remediar.

Una de las coordenadas en que se inscribe la cuestión acerca de la identidad parece ser, pues, la globalización y su tendencia a suprimir las diferencias, mientras que en el plano discursivo se advierte el fenómeno inverso: abandono de la totalidad, proliferación de los minirrelatos, particularismo y babelización más o menos desafiante y agresiva.

En América Latina, sin embargo, la cuestión acerca de la diferencia cultural o de la "identidad" ha tenido al mismo tiempo otros motivos, asociados a las singularidades de su historia. A diferencia de Asia o de Europa, en nuestro continente no ocurre que un mismo colectivo muestre a lo largo del tiempo una persistencia que permita identificarlo y darle un nombre. Antes de ciertas fechas no muy remotas, lo que hoy llamamos "Colombia", "Venezuela", "Argentina" o "Chile" no existía o era algo por completo diferente. El Imperio español impuso una unidad más bien política sobre un continente que continuó siendo diverso y plural. Nuestro pasado ha sido una sucesión de rupturas y saltos que dificultan la cuestión ya de suyo problemática de la "identidad" cultural que no coincide tampoco, necesariamente, con la nación ni menos con el Estado, pues un Estado puede contener diversas nacionalidades y una nación, a su vez, podría contener culturas diversas. En América Latina se ha dado, precisamente, a diferencia de lo que ocurre en culturas más antiguas, una pluralidad de identidades históricas derivada de discontinuidades sincrónicas que se agregan a la superposición y entrecruce de culturas.

Esta diversidad es evidente no sólo en México, América Central o Perú: se da también en otras partes. Entre los países que pasan por ser culturalmente más homogéneos, los del cono sur, Chile, por ejemplo, tiene componentes altiplánicos en el norte, urbano-industriales en el centro, araucanos en el sur y hasta polinésicos en Isla de Pascua.

Hablar entonces de "Latinoamérica" como si constituyera un todo parece algo equívoco y hablar de "América precolombina" es además un anacronismo, pues supone prestar una identidad a un espacio social inexistente: antes del siglo XVI hubo un agregado de tribus e imperios heterogéneos que carecían de toda noción de continentalidad y no tenían noticia el uno del otro. Hasta comienzos del siglo XIX existió el sistema de "provincias de ultramar" que actualmente constituye un conjunto de naciones agrupadas en diversos Estados, unos y otros reunidos bajo un término referencial común que alude más bien a problemas y desafíos compartidos. No se trata de una sociedad, aunque tampoco es una pura realidad geográfica. La emergencia de una nación latinoamericana supondría, de todos modos, un espacio público continental, referentes continentales, órganos de poder, institucionalidad, en fin, propósitos compartidos, intereses comunes y una conciencia de continentalidad. Casi nada de eso existe actualmente.

¿Cómo hablar, entonces, en plural de “Latinoamérica”, “Indoamérica”, “Hispanoamérica”, “Iberoamérica” o comoquiera se le llame?

Ahí están, sin embargo, las evidencias: la independencia de los Estados vino en apretada seguidilla, las anarquías también, como los golpes militares que han venido en rachas y han dado al continente su dudosa reputación de incapacidad para mantener sus pugnas en el registro de la palabra. En fin, la reconstitución de los sistemas políticos y hasta las estrategias de modernización: casi todo en nuestra historia, desde el “Descubrimiento” hasta hoy, parece atestiguar de una suerte más o menos compartida.

Además, hay un imaginario latinoamericanista que se ha expresado en la literatura, en el ensayo y hasta cierto punto también en la política, que cuenta con sus adalides de ayer y sus clásicos de anteayer: Vasconcelos, Mariátegui, Eyzaguirre, Martí, sólo para nombrar algunos de los connotados.

Bolívar ya se preguntaba imperiosamente en la *Carta de Cartagena*: ¿“Qué somos”? Y la pregunta ha seguido resonando en las voces de indigenistas, hispanistas y en las de quienes se preguntan ahora por la diferencia o identidad latinoamericana. El propio ser se nos ha planteado como problema y es hasta cierto punto un rasgo distintivo, pues ni los norteamericanos ni los europeos, salvo tal vez los españoles, se han cuestionado tan persistentemente sobre sí mismos. Seguramente eso responde, como decíamos, al hecho de que nuestra historia se ha construido en abruptas y sucesivas superposiciones que han terminado por hacer más borrosas las huellas. El caso es que el fenómeno de la transculturación o transplante de la cultura europea a suelo americano y el sincretismo o mestizaje cultural ha mantenido viva entre nosotros la preocupación por la identidad y el debate en torno a la nacionalidad cultural.

Europa, a decir verdad, tampoco ha estado tan a recaudo de este tipo de preocupaciones. En lo que toca a la originalidad histórica, resulta bastante sorprendente y paradójico el hecho de que siendo la civilización eurocristiana tal vez la más “etnocéntrica”, haya tenido su centro fuera de ella misma, en un pasado que no es cristiano sino pagano, cuyos sitios sagrados tampoco están dentro de su territorio y han permanecido por siglos, muchas veces a pesar suyo, en manos de musulmanes y judíos, sus grandes rivales.

Nietzsche, a propósito de esta relación con los otros mundos, escribió: “los modernos no tenemos nada propio; sólo llenándonos con exceso, de épocas, costumbres, artes, filosofías, religiones y

aprehensiones ajenas llegamos a ser algo digno de atención”.¹ Algo similar señala al invocar como modelo digno de emular el caso de la “ilustración” griega: “hubo siglos en que los griegos se hallaron expuestos a un peligro semejante...(y) nunca vivieron en orgullosa inaccesibilidad; su “ilustración” fue un caos de formas y nociones extranjeras: semíticas, babilónicas, lidias, egipcias, etcétera, y su religión, una verdadera pugna de las divinidades de todo el Oriente”. No obstante lo cual, fueron capaces de “organizar el caos” y evitaron así convertirse en los “abrumados epígonos y herederos” de aquel magma de formas encontradas.² “Tendríamos que preguntar, prosigue, si ha de ser para todas las eternidades nuestro destino ser *discípulos de la antigüedad decadente*.”³

Precisamente por el riesgo de permanecer en esa condición de eternos epígonos de una cultura ya concluida, Nietzsche recusó el pasado y los excesos del historicismo, a pesar de que el olvido tampoco resultaba para él una respuesta enteramente satisfactoria.⁴

En lo que a nosotros respecta, tendríamos que preguntar, parafraseando su pregunta, si ha de ser para toda la eternidad nuestro destino ser epígonos de la modernidad declinante; si no ha llegado la hora de “organizar nuestro caos”, en lugar de renegar o reivindicar simplemente un pasado, sea éste el más remoto de la magia y el mito, el de la cultura barroca o el más reciente de la ilustración y la república.

**

Aparentemente, la preocupación por la identidad es un motivo conservador. Ha asumido de hecho a menudo la forma de una exigencia más o menos explícita de recuperación de la tradición hispánica, hispano-católica o del “sincretismo religioso” originario, junto a una reserva o recusación de las pautas y patrones “importados”. Pero ha venido también de las izquierdas bajo la forma de una reticencia ante “los modelos foráneos” con un rechazo al “imperialismo cultural”. Todo eso unido a una reivindicación igualmente genérica de lo nacional, de lo autóctono-mestizo o incluso del pasado

¹ *De la utilidad y desventaja del historicismo para la vida* §4.

² *De la utilidad y desventaja...* §10.

³ *Op. cit.* §8.

⁴ Volveremos sobre este punto al final, en *Reflexión Decimoséptima*.

precolombino, sobre todo donde la tradición indiana se mantiene presente. El hecho de que las influencias externas más decisivas estén asociadas a la acción de algún imperio, no parece tampoco indiferente. El trauma de la invasión y los fantasmas a la que quedó asociada siguen actuando en el imaginario bajo la forma de una *demanda de identidad*, que en ocasiones encierra una demanda de autonomía.

El tema de la “identidad” ha mostrado, en todo caso, ser una cantera ideológica sumamente pródiga de la que ha surgido junto al mármol fino, la piedra tosca y también el rechazo explícito de la democracia liberal.

La pregunta ahora no es la misma de los comienzos. Hemos aprendido, como todo el mundo, a desconfiar de cuestiones tales como: “¿Qué somos?”, “¿Qué es el hombre?”, “¿Cuál es su esencia?” o “identidad”. Parecen cuestiones eminentemente bizantinas, interrogantes que nunca encuentran una respuesta satisfactoria, acaso porque están hechas para eso: para admitir cualquier respuesta. Sería acaso preferible reformular el enunciado mismo de la cuestión y hurgar por detrás de esta pregunta para averiguar al menos si somos lo que creemos que somos e intentar descifrar la supuesta “identidad” más bien en sus manifestaciones y en sus proyecciones. Así replanteada la pregunta quizá pudiera rendir nuevos significados o producir algunos redobles de su sentido.

La primera observación se refiere, pues, a lo que se podría llamar los riesgos de un concepto realista de identidad, noción ésta originalmente de la lógica que no parece la más indicada para caracterizar el modo de ser de la realidad humano-histórica. Es cierto que se habla de “pérdida del sentido de identidad” en sicopatología cuando el sujeto estalla y su continuidad temporal se destruye, o sea, en casos agudos de amnesia en que se interrumpe la secuencia de la memoria y se borran los referentes de una biografía. Y es grande la tentación de hallar, con algún beneficio metafórico quizá, el equivalente colectivo de este fenómeno. América Latina precisamente, no ha logrado incorporar su memoria histórica al presente, lo que le condena a un adanismo permanente. Los habitantes de Macondo, recordemos, padecían de una “idiotez sin historia” que los obligaba a reiterar sin cesar el mismo pasado, sin acertar con el antídoto que lo volviera irreplicable. Es una buena definición del “subdesarrollo”, por otra parte, porque en un aspecto sustantivo este último significa a la vez acortamiento de la memoria histórica y carencia de mirada —y de estrategias— de largo plazo. En los individuos es signo de vejez la agudización del recuerdo de lo remoto con pérdida de la memoria

inmediata. Pero en los colectivos ocurre exactamente al revés: es un rasgo infantil que la memoria de corto plazo se vuelva invasora, obsesiva y hasta excluyente. La Utopía surge entonces como el único paliativo de esta amnesia. La utopía como sueño de futuro funciona también como una forma de escapismo: *u-topos*, “en ningún lugar”, pero en algún tiempo que no es hoy.

El sustantivo “identidad” sugiere, empero, una constitución o ser que definiría esencialmente la realidad humana: es un escollo ontológico, pues justamente la identidad no es un ente, un objeto, y excede a la pregunta “¿Qué es?” o “¿Qué somos?”. La hace al mismo tiempo posible en razón de la heteronomía, pero la identidad no puede ser sometida a la pregunta por la esencia. Cuando uno dice: “yo soy” no dice lo mismo que cuando dice la piedra es o la planta o el león es. Porque al decir “soy” no digo cómo ni quién soy. No acabo de decir si soy uno o múltiple; si soy esto o aquello y si no soy simultáneamente un “tú” o un “nosotros”, si represento, por ejemplo, a otros. La realidad humana es consustancialmente diversa, heterónoma: nunca es idéntica con respecto a sí misma. Las sociedades modernas no son una excepción. Son entidades disímiles con respecto a sí mismas, vale decir, que el contraste e incluso la contradicción son constitutivos suyos. A menudo contienen en sí mismas una diversidad de tiempos históricos, de modo que no es posible representar su “identidad” como algo unívoco y de consistencia definida. Tampoco es posible señalar un momento histórico privilegiado en el que se realizaría ejemplarmente la “identidad”, entendida como un ser sustancial o un determinado arquetipo cultural.

El riesgo que envuelve tal procedimiento consiste en que él supone una discriminación sobre lo que constituye o no rasgo identitario. Si afirmo, por ejemplo, que la genuina identidad latinoamericana se expresa a través del elemento indiano, excluyo la componente europea y la africana. Otro tanto si sostengo, a la inversa, que nuestra esencia o identidad es europea. Esta ambigüedad se plantea para todo lo que es diverso y plural. La tentación entonces es resolver esta heteronomía afirmando un ser mixto o híbrido, una identidad “mestiza”. Pero esto sólo resuelve en apariencia el problema, pues “lo mestizo” tampoco es algo unívoco: sugiere que uno coincide definitivamente con uno mismo y cesa la heteronomía. Es otra ilusión, pues el mestizaje racial no define tampoco la “identidad” histórica o cultural; más bien desplaza el problema ya que no todos son mestizos de la misma manera ni quieren serlo tampoco. Si no hubo, en rigor, “indios”, sino sólo aztecas, incas, guaraníes, araucanos, mayas, etc. ¿Por qué tendría que haber un sincretismo y

un “mestizaje” y no varios? El nombre de “Mestizoamérica” propiciado por Aguirre Beltrán, lejos de ser la definición de identidad que pretende ser, no pasa de ser una propuesta retórica y una profesión de inexistencia. Dicho aún más abruptamente: “*el mestizo*” no existe, es otro concepto comodín como el de “indio”; al menos uno y otro no son definibles como naturaleza, como algo físico o racial exclusivamente. No basta, desde luego, una piel morena para hablar de mestizaje. Esta es una idea de un naturalismo cerril que nada envidia al biologismo nazi, sólo que éste tenía en vista a la *blonde Bestie* en lugar de al hombre cobrizo. Pero es una diferencia de gustos, no de índole conceptual.

Si se intenta, por el contrario, definir la identidad en términos de aquellos motivos que han inspirado en forma más permanente la historia, pongamos por caso la llamada modernización, también aquí topamos con la heteronomía. No hay, en efecto, un propósito más sostenido en la tradición latinoamericana que el de la “modernización”. Desde el siglo XVIII hasta hoy, sucesivamente los jesuitas ilustrados, los liberales y positivistas en el siglo XIX y por último los neoliberales y marxistas, todos han invocado la “modernización” como lema y motivo conductor. Pero en cada caso la diversidad de los lenguajes no hace sino resaltar la heterogeneidad de las propuestas. Nuestra relación con la modernidad ha sido y es, desde luego, ambigua, paradójal, heteróclita. Las estructuras e instituciones, las prácticas y preferencias, las formas de ejercicio de la libertad, lo que se suele llamar el *ethos* cultural, siguen siendo en buena medida premodernos, de modo que lo arcaico coexiste con y junto a lo moderno. La nuestra no ha sido sólo una “modernidad inacabada” (Habermas), también ha sido una modernidad inaceptada, resistida y combatida. De modo que bajo el discurso y el esfuerzo modernizadores subsiste una tradición anti-moderna robusta y de buena salud.

Identidad significa, por otra parte, *identificación*; algo más sutil e indeterminado, más incierto y abierto que un “ser” inmutable o arquetípico. La identidad denota una pertenencia pero no puede definirse como algo dado y fijo. Viene en alguna medida, por cierto, de lo que ha ido sedimentando el pasado, pero viene así mismo del futuro, de lo que se quiere ser, del proyecto que define también profundamente lo que uno es. Por eso no se puede circunscribir la identidad a un momento histórico, por estelar que sea, pues no por eso él define una constitución cultural esencial. No se puede, en una palabra, impedir que la “identidad” dentro de ciertos límites se haga y se rehaga. “Perseverad en vuestro ser”, la máxima de Spinoza, si se

la interpreta como un imperativo de identidad, no podría considerarse sólo como una ética preservadora. La fórmula no dice “preservad vuestro ser”, sino “perseverad” en él: invita por tanto a fijar un rumbo y a persistir en la acción para desplegar las potencialidades del propio ser.

Entonces, lo que llamamos el riesgo del concepto realista consiste en que la definición de una esencia o principio identitario comporta casi siempre una violencia, en tanto suprime arbitrariamente la heteronomía de la sociedad con respecto a sí misma. La noción sustancialista de identidad oculta y rechaza al mismo tiempo la diversidad, enmascara la pluralidad cultural y tiende a sofocarla. Impide, en suma, que la identidad se reinvente y proyecte, pues fija un arquetipo o una mismidad transhistórica que vale para cualquier tiempo. Sugiere, en buenas cuentas, la idea de que no hay que compartir con otras identidades y en este sentido implica exclusión e imposición.

Sería preciso, en consecuencia, elaborar un concepto paradójico de identidad, contrapuesto a lo idéntico: como un proceso abierto a lo diverso y sujeto permanentemente a la invención y a la trasgresión. No significa negar que exista una tradición, sino que ella misma requiere permanentemente recrearse para reafirmarse creadoramente y para eliminar lo que sea excrecencia. Una tradición que no admite ni tolera el desafío de la alteridad para revitalizarse, se anularía y petrificaría. La identidad sería, pues, *lo que resiste una alteridad*.

La modernidad política, lejos de suponer un mundo sincrético donde exista la unidad como propósito fundante y principio legitimador, supone más bien pluralidad, diferencia, mudanza continua. La temporalidad moderna “evaporiza en el aire todo lo sólido”, diríamos, abusando de una expresión de Marx. La cultura secular habla diversos lenguajes y un modelo cultural único sólo puede prosperar bajo el amparo de un Estado total. La ciudad moderna es más bien des-integrista, heterónoma, diferenciada. Ella renuncia a la idea de una cultura homogénea y compacta que en el pasado fue resultado de una reducción y de una imposición.

Esa pluralidad es la que se niega precisamente a través de construcciones identitarias antimodernas que reclaman un principio de unidad étnica o cultural. Argelia, Somalia, Irán, incluso la ex-Yugoslavia, son los ejemplos más recientes. Pero es bien frecuente

que cuando se desmorona un universalismo impuesto desde arriba, surgen proyectos identitarios de inspiración nacionalista o sacral: formas de cultura que intentan llenar el vacío dejado por una unidad anterior. Si algo parece irremediabilmente perdido con la diferenciación de la cultura moderna, es precisamente esa unidad religante que Hegel llamó “eticidad sustancial”. Las secuelas dejadas por su disolución son enormes, incalculables, tal vez catastróficas; pero no menos graves han sido las consecuencias de la ilusión que se podía reconstituir una matriz cultural única y procurar una sola constelación de sentido al conjunto de la experiencia humano-histórica.

La cuestión acerca de la cultura no es ajena, pues, a la realidad del poder y del Estado en particular. En la medida que no adquiere un espesor propio, la interrogación sobre la cultura del poder tiene forzosamente que ser al mismo tiempo una reflexión sobre el poder en la cultura y en las formas institucionales en general. De modo que la tentación de cifrar en el Estado la solución de los problemas relativos a la cultura tiene por de pronto un origen en esta coextensividad de cultura y poder. Pero plantea al mismo tiempo la pregunta acerca de la posibilidad misma de poner la cultura como único referente de la “identidad” y si esto no representa ya un intento de constituirla en reino independiente o autónomo.

Pues, justamente, gústenos o no, Iberoamérica ha sido una *empresa del Estado* y ese es el mayor riesgo de una reflexión sobre la cultura y el poder: “reflejar” esta realidad, es decir, terminar adoptando *el partido* del Estado. Como sea, el caso es que no hay más continuidad entre la primera y la segunda fundación —la colonia y la república— que esa doble vertiente, a la vez secular y eclesial que constituyó el Estado, primero el Estado imperial y luego el republicano. “Tuvimos un Estado y una Iglesia antes de ser una nación” escribe Octavio Paz, refiriéndose sobre todo a México.⁵ Pero el historiador Mario Góngora ha sostenido algo muy similar respecto de Chile: “En Chile, expresa, el Estado creó la nación”, “Sin Estado, Chile no existiría”.⁶

⁵ Octavio Paz *Tiempo nublado*. Seix Barral Barcelona 1983, p. 151.

⁶ Mario Góngora “Ensayo sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX”. Editorial Universitaria Santiago 1980.

La fórmula “El Estado creó la nación” tiene cierta apariencia hegeliana, aunque Hegel nunca llegó a separar completamente el Estado de la sociedad civil. El Estado en cuanto es para él la realidad política y espiritual de la sociedad, es su núcleo estructurados, su voluntad racional. El Estado es una suerte de principio masculino, activo, aglutinante: no alcanza a ser productor o creador sino sólo coproductor, junto con la sociedad civil. Giovanni Gentile ha dado un sentido más propiamente hegeliano

La afirmación puede valer igualmente para otros. José Aricó, en virtud precisamente de esta verticalidad estatal de las sociedades hispanoamericanas, llegó a afirmar: “el leninismo se expandió en América Latina porque América Latina es un continente leninista”. Aludía un poco a lo mismo que Góngora y Paz, es decir, que el Estado ha oficiado de gran sujeto de nuestra historia, de modo que nuestro desarrollo como naciones ha sido apical, desde la cúspide a la base, a la inversa de lo que fue en Europa y sobre todo en Norteamérica donde las urbes y el Estado surgieron y fueron creación de la vida ciudadana.

De todos modos, habría que tener presente que la relación de las formas culturales con el poder no se circunscribe al poder político ni menos aun se limita al poder del Estado, por importante que sea este último.⁷

Una vez adelantadas las reservas anteriores sobre lo que llamábamos el concepto realista de identidad, habría que señalar ahora algunas razones positivas para mantener la pregunta por la identidad. El sustrato cultural y su especificidad ha sido de hecho el gran ausente en los análisis de las ciencias sociales. Los programas desarrollistas de modernización económica están inspirados en una Sociología funcionalista que omite sistemáticamente la cuestión acerca de la especificidad cultural. Incluso el marxismo ha reconocido este olvido y su propio economicismo cuando advierte una subestimación del papel de la “ideología”. Se podrían dar muchos ejemplos para ilustrar la enorme trascendencia que ha llegado a tener esta omisión, pues la política contemporánea encuentra en las ciencias de la administración —Economía y Sociología especialmente—, su principal, si no la única, fuente de inspiración. De modo que se hace cada vez más necesario atender a esos aspectos ocultos que constituyen la dimensión interior de la historia: lo que llamamos cultura.

a esta relación cuando escribe: *si lo Stato crea la nazione, la nazione crea lo Stato*: cierra así y redondea una relación circular.

⁷ Michel Foucault en *Microfísica del poder* ha intentado desarrollar una “teoría microscópica” del poder, en el que éste aparece como un elemento coextensivo de las relaciones sociales y del saber (*Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta, Madrid 1978). En lo que sigue, procuramos desarrollar precisamente una idea no exclusivamente política ni económica del poder, inspirada en él.

Tomaremos, sin embargo, un ejemplo menos evidente y tal vez más instructivo porque tomado de la historiografía misma que tampoco queda enteramente a recaudo de este reproche porque, sobre todo en su forma predominante, como historiografía política, ella se deja llevar por el espectáculo de lo más aparente. Se puede ilustrar esto considerando el tratamiento que han recibido la Conquista y la Colonia en la historiografía hispanoamericana. Llama la atención el hecho de que ambas hayan sido estudiadas preferentemente como acontecimientos espaciales. No se ha explorado en cambio, suficientemente su configuración interna, su penetración e incorporación en el colectivo a través de los efectos de poder que ellas ejercen sobre la conciencia, sobre las relaciones sociales en general y sobre las familiares en particular. La alteración y desplazamiento de óptica que esto supone tendría que producir, a su vez, desplazamientos en los significados y suplementos de significado, nuevos efectos de conocimiento.

La Conquista representa en cierto modo la apoteosis de la especialidad, la hazaña/desastre que acontece en la pura exterioridad y que parece agotarse en el relato de la crónica. Sin embargo, ella también tiene su dentro en la medida que es internalizada por el conquistado e incorporada a su régimen de verdades. Ni siquiera las crueldades son puramente episódicas: se sostienen en una estrategia de reducción destinada a provocar el “entrañamiento del miedo”, a desarmar moralmente al adversario, a subyugarlo y paralizarlo. El fenómeno colonial, por su parte, consolida estos efectos de poder sobre el imaginario, sobre las relaciones sociales y la cultura en general. La historia posterior, de la Independencia y la república tiene su propio lado espectacular: el fulgor de la epopeya, la fundación de Estados, la “liberación” y luego el yugo de la nueva ley. Todo eso tiende a producir otros tantos efectos de ocultamiento, pues tiende a reducir el objeto histórico a la política entendida como lo que hacen los políticos, tanto legisladores como militares. Se requiere, en cambio, una mirada especial para aquella historia invisible que transcurre al margen de la epopeya, alejada del ruido de las batallas, que ni siquiera sabe de códigos y edictos, de héroes o tiranos, que se sustrae, en suma, a la teatralidad de los acontecimientos dominadas por la acción del Estado.

Así como la república se autodefinió reactivamente frente a la historia precedente sin lograr exorcizar enteramente sus fantasmas, la historiografía republicana quedó atrapada en la misma especialidad anterior y definida como politografía. Su función primordial fue procurar la justificación y el reforzamiento del poder recién constituido. ¿Cómo? Simplemente narrando, contando los hechos de poder,

sacándole brillo a las victorias, trocando la derrota por la gloria, justificándolas, magnificando a los genios de la guerra o del derecho. En una palabra, actuando como el operador “objetivo” que produce un suplemento de legitimidad del Estado. Los historiadores de la política son los ministros sin cartera del Estado que por la vía de su consolidación y legitimación contribuyen a la consolidación de su propia disciplina.

La historia de Chile, por ejemplo, y probablemente varias otras, está traspasada de especialidad.⁸ Se enseña desde la primaria como “Historia y Geografía”, porque la idea central que la guía es la soberanía sobre un territorio, no la soberanía popular. Aquella la ejerce el Estado a través de sus institutos armados y esta última la ejerce en principio la nación entera. El eje de la educación cívica no ha sido, pues, la *ciudad* sino la “patria”. Si la historiografía política chilena ha solido mirar las rupturas institucionales y las dictaduras con un aire de indulgencia y hasta de complacencia, es porque ella misma está inspirada en el paradigma de la “patria” más que en el de la democracia. Y otro tanto cabe decir de la formación ciudadana que está hecha para la formación patriótica más que para la formación del sujeto soberano: comienza desde la primaria, justamente con la “Historia y Geografía” que es la primera forma de educación patrimonialista. La “Educación Cívica”, en cambio, es sólo episódica y viene mucho más tarde.

El referente geográfico se lo entiende, en efecto, sólo localmente como el escenario territorial de la gesta. La continentalidad entra en la historia sólo como dato espacial, como deslinde o frontera, pues la soberanía que interesa al Estado es, como está dicho, la territorial, asociada a la patrimonialidad, no a la libertad individual. De modo que al entender la historia ligada a la geografía se completa una doble amputación. Por una parte la territorialidad se recorta geográficamente para los efectos de la soberanía del Estado, mientras que la historia se entiende básicamente como historiografía política o historia del Estado. Con lo cual se omite que la historia nacional —aun la que se circunscribe a la política— es parte de la historia

⁸ Hasta no hace mucho, en Chile consumíamos con avidez el cuento de su excepcionalidad en el continente: érase una isla de democracia y de ilustración en un continente anárquico y caótico: un poco la Inglaterra del sur. El golpe cortó también con eso y terminó de convencernos de que esa imagen era buena para turistas o tal vez para inversionistas. Y no es que Chile no tenga cierta especificidad histórica y sobre todo política, pero es mucho más lo que nos asemejaba que lo que nos separa del resto del continente. El golpe mostró, en suma, que seguimos siendo astillas del mismo palo.

continental y sólo a través de ella de la llamada “historia universal”, que corresponde más bien llamar europea. De allí que siempre se haya pensado y enseñado, en Chile por lo menos, sólo dos historias: la nacional y la universal, sin mediaciones, como si entre ambas hubiera la nada, el vacío, una tierra de nadie. Este vacío, como es fácil suponer, es parte de una operación de autenticación/legitimación del Estado nacional.

Este ejemplo ilustra someramente cómo la historiografía a su modo participa de la tendencia que caracteriza a las ciencias sociales desde su nacimiento: la manía de fiscalizar la realidad humana, de considerarla bajo la especie de cosa, como si no hubiera otra forma de conocer y no tuviera ella que redefinir sus objetos. La pobreza, por ejemplo, no se constituyó en América Latina sólo como herencia material. Los desheredados de la fortuna en nuestro continente han sido en alguna medida resultado de una derrota y eso hace de la dominación un hecho sustantivo. La pobreza es uno de sus corolarios pero no el único, otro es la marginalidad. Y no es que los pobres sean exactamente los vástagos de los “indios” ni que estos fueran “ricos” antes de la Conquista —que no lo eran—, sino que la dominación se superpone a los fenómenos de intercambio y los sobredetermina.

Decir hoy que la “pobreza es cultural” es una banalidad. Pero era una gran novedad cuando hace cerca de medio siglo, Oscar Lewis mostró que constituía una forma de vida estructurada que él llamó justamente “cultura de la pobreza”. Se entiende, no obstante, todavía insuficientemente la pobreza cuando se excluyen de ella las relaciones de poder y las formas en que éstas se inscriben y traspasan los cuerpos. La desigualdad que instauran las “condiciones materiales de existencia” tiene un carácter simbólico, psicológico y corporal que desconocen de plano los programas de ingeniería social, sustentados como están en una concepción económica del poder. Incluso Hegel tendió a ver en el trabajo el elemento de la liberación, cuando en rigor el trabajo también puede esclavizar y hasta matar.

Cuando Nietzsche definía al filósofo como “médico de la civilización”, pensaba sin duda en esta dimensión interna y no aparente de la historia que es justamente a la que aludimos cuando hablamos de cultura y que echamos de menos en la historiografía. Unamuno la llamó “intra-historia”, aludiendo también al lado no espectacular de la historia. La medicina tampoco es una ciencia empírico-perceptiva, de modo que el “médico” de que hablaba Nietzsche debería ser algo así como un internista de la civilización, cuya mirada no se circunscriba a la sintomatología más periférica, sino que se extienda

al intra-cuerpo y su fisiología. Debería ser, en suma, una “medicina interna” de la civilización, como la que Freud hizo en *El malestar de la cultura*.

Pues bien, con estos gruesos trazos y a través de estos ejemplos pretendo tan sólo rayar la cancha y llamar la atención sobre la necesidad de escrutar e interrogar esos aspectos enmascarados o insuficientemente atendidos que se suele identificar como “cultura”. El concepto realista de identidad que impugnábamos al comienzo se inscribe, me parece, en esta misma tendencia fiscalizante impuesta primeramente por las ciencias naturales y luego relevadas por las ciencias sociales.

Probablemente las razones por las que el problema de la identidad se ha planteado entre nosotros y ocupando un lugar tan central, no sean sólo las enunciadas. Acaso no nos sean tampoco del todo conocidas. La crisis de la forma precedente del Estado y de la concepción tradicional de la política, la destrucción de las democracias y del espacio público, la liquidación del anterior modelo de modernización y el colapso de los reformismos y de ciertas políticas inspiradas en un marxismo de silabario: todo ese súbito agrietamiento del suelo, ese cuarteamiento general del mundo que ha hecho colapsar tantas certezas, ha de estar también presente y trabajándonos. Seguramente con más de algún sesgo local: no se puede saltar por sobre la propia sombra. Por eso es al lector a quien corresponde introducir los correctivos y hacer las enmiendas del caso. Proponemos tan sólo unas coordenadas, a él corresponderá hacer el resto, llenar el cuadro con sus propios referentes, experiencia y perspectiva.

Marcos García de la Huerta
Depto. Estudios Humanísticos
Facultad Ciencias Físicas y Matemáticas
Universidad de Chile

LA REALIDAD POLÍTICA DETRÁS DEL HUMOR: DOS CUENTOS DE ANA LYDIA VEGA

Miriam M. González-Hernández

A partir de la década de los setenta Ana Lydia Vega ha sobresalido como una de las escritoras puertorriqueñas más prolíferas. Entre sus múltiples escritos se distingue el libro *Encancaranublado y otros cuentos de naufragio*, publicado por primera vez en 1982, con ediciones en 1983, 1987 y 1990. En el mismo presenta, a través de personajes pertenecientes a la clase obrera y pobre puertorriqueña o caribeña, la gran influencia norteamericana que rige las vidas de los habitantes antillanos, en especial la de los puertorriqueños. En sus narraciones vemos cómo los valores culturales nativos se van socavando y desmantelando ante la fuerte influencia norteaña. Debido a esto, la autora lanza una punzante crítica a la influencia de los Estados Unidos en todo el Caribe y, muy especialmente, en Puerto Rico.

Para desarrollar de manera eficiente su temática, Vega hace uso, de manera magistral, de la técnica del humor. Este humor está entrelazado con la sátira, la ironía y la parodia para presentar de manera más realista el diario vivir del pueblo puertorriqueño.

Debemos también mencionar que Ana Lydia Vega une al humor la ruptura con las normas lingüísticas. La autora presenta la manera de hablar de la clase proletariada e indigente para plasmar el lenguaje callejero en su propia expresión lingüística. Esta forma de expresión la fusiona con el francés, el inglés y el *spanglish* (mezcla de español e inglés) para dar mayor verosimilitud a sus narraciones. Esta verosimilitud no es otra cosa que recoger en sus cuentos la condición social, política y económica de Puerto Rico, y otros pueblos del Caribe, para que el mundo nos conozca mejor.

Es nuestra intención dejar demostrado, a través de los cuentos “Cráneo de una noche de verano” e “Historia de arroz con habichuelas”, cómo por medio de la técnica humorística satírica se plasma el problema político puertorriqueño. Adentrémonos pues en el estudio

de estos cuentos. El primer cuento a ser examinado es “Cráneo de una noche de verano”. Éste gira en torno a los efectos alucinantes que los estupefacientes causan en Güilson, quien llevaba dos días drogado. Al cabo de ese tiempo dicho joven sale a buscar comida. Es entonces cuando se percata de que todos los negocios están cerrados. Ante tal desolación su mente busca una respuesta lógica:

O se había embarcao to el mundo pa los niuyores buscando el bille ... o alguien estaba corriéndole la máquina e madre. A nadie le gusta darse cuenta de que se lo están metiendo mongo (83).

Nótese en primer lugar la manera soez y poco culta de expresar su asombro; pero, ante todo, la alusión que se hace a los cientos de miles de puertorriqueños que por razones económicas emigraron al estado de Nueva York para las décadas de los cuarenta y cincuenta. Cabe mencionar que en la actualidad miles de profesionales puertorriqueños, conocidos como cerebros, emigran anualmente a los Estados Unidos en busca de una estabilidad económica que en la isla no consiguen.

Mas continuemos con el relato. Cuán grande fue la impresión de Güilson cuando de pronto ve un gran tumulto de gente y oye trompetas y tambores. Cuando se allega al lugar su asombro es aún mayor porque se percata que todos los líderes políticos de todos los partidos se encontraban juntos y en completa armonía. Veamos:

Los cocorocos penepés y los cocorocos populares, los cocorocos pipiolos y hasta los pesepés, men, tos con los brazos echao, chamaco, y riéndose las gracias y alcaheteándose ... Aquello estaba más sospechoso que la misa en latín. (85)

En este punto debemos aclarar que el relato resulta sumamente humorístico e irónico debido a que los líderes políticos puertorriqueños siempre están en constante pugna y en total desacuerdo, aun los que pertenecen a un mismo partido político.

Pero continuemos. No conforme con la aparente amistad de los políticos, Güilson ve como izan la bandera norteña, lo cual contrasta con la desaparición de la bandera puertorriqueña.

En eso, izaron la bandera gringa, mano, la pecosa mentá, reventando de estrellas y se vio volar por encima del templete, sola y grande, grandota como ala de águila de película e miedo (85).

Esta cita refleja la preocupación e incertidumbre política que día a día vive el pueblo puertorriqueño. Esta gente sabe que detrás del aparente humor está la realidad, y esta penosa realidad no es otra cosa que perder su idiosincrasia como pueblo.

Mas veamos cómo termina el relato. Uno de los espectadores le comunica a Güilson que Puerto Rico se estaba convirtiendo en el estado 51 de la unión americana. Ante tal noticia, Güilson sale corriendo y se sube al balcón de su apartamento para lanzarse. En

otras palabras, él prefiere la muerte a tener que perder su identidad como puertorriqueño. Entonces uno de sus amigos lo baja del balcón y lo trae a la realidad de que todo ha sido producto de las drogas ingeridas.

El trasfondo cargado de humor, sátiras e ironías de esta narración pone de manifiesto lo traumático que puede ser para algunos puertorriqueños la mera idea de que Puerto Rico forme parte de la nación norteamericana. Para Ana Lydia Vega la unión entre ambos países, Puerto Rico y los Estados Unidos, sólo se compara al delirio o pesadilla que viven los drogadictos. Esto es así porque se perderían las costumbres y las tradiciones que han distinguido al pueblo puertorriqueño.

El próximo cuento a ser examinado lleva por título “Historia de arroz con habichuelas”. El mismo pretende introducir, mediante la técnica del humor, dos grandes temas, a saber: el racismo existente entre los puertorriqueños y el tema político del invasor. En otras palabras, a través del plato típico puertorriqueño, el cual está compuesto por arroz blanco y habichuelas coloradas guisadas, la narradora enfoca la importancia de la unidad entre los que luchan por la libertad política de Puerto Rico. Adentrémonos en el contenido del cuento para poder visualizar este concepto.

En la fonda de Ña Jesusa se encontraban en eterna pugna el arroz y las habichuelas. El primero alardeaba de su finura, perfil gallego y blancura, mientras acusaba a las habichuelas de ser unas mulatas inferiores (133). De esta manera pasaban los años sin esperanzas de reconciliación.

Pero un día llegó a la fonda un alimento llamado “Jordó” (que no es otra cosa que el *hot dog* norteamericano, también conocido como salchicha o perro caliente), quien en poco tiempo se convirtió en el plato más codiciado del lugar:

... llegó un coso feo y raro en manos de Ña Jesusa y toda la alacena se alborotó. El recién llegado era largo y flaco ... Colorao, pero no del colorao saludable y atractivo de Habichuelas, sino de un colorao jinchote como carne viva después de una quemadura (135).

Mas con la llegada del intruso los restantes alimentos notaron cierto favoritismo de los cuales ellos no gozaban:

—Ese no se conforma con la alacena ... dijo Habichuelas ...
—Apartamento con aire acondicionado ni más ni menos, añadió Cebolla ... (136).

Y las cosas empeoraron aún más. Conforme pasaba el tiempo, los clientes pedían más el famoso manjar exótico y menos el plato típico. Ante la amenaza de perder su primogenitura en la fonda, el

arroz y las habichuelas aunaron esfuerzos y lanzaron fuera del plato al intruso.

Observemos el unánime esfuerzo:

... de un tremendísimo empujón, pusieron a volar al místico mistel, echándolo definitivamente fuera del plato.... En puertorriqueñísimo pacto para la victoria (139).

Al analizar esta frase son importantes dos aspectos; primero, el uso del spanglish “místel”, con el propósito de dejarle claro al lector quién es el invasor, los norteamericanos. Recuerden que anteriormente el nombre del alimento también se nos presentó en spanglish, “jordó”. En segundo lugar es sumamente importante la solidaridad entre el arroz y las habichuelas. La unión entre estos alimentos rivales, representa la unión entre mestizos y blancos, los cuales rompen con el racismo para defenderse del invasor norteamericano. Entonces el mensaje del cuento es claro, Ana Lydia Vega pretende que los puertorriqueños echen a un lado las diferencias raciales y sociales porque sólo mediante la unión se consigue fortalecer los lazos para combatir al usurpador.

Como hemos podido apreciar en los cuentos examinados, “Cráneo de una noche de verano” e “Historia de arroz con habichuelas”, mediante el humor mezclado con sátira, ironía y el uso del lenguaje popular, se presenta la realidad política puertorriqueña. Es evidente que Ana Lydia Vega tiene como propósito educar de manera humorística al pueblo puertorriqueño, para que éste tome parte activa en las decisiones políticas de su país. En resumen, en estos dos cuentos Ana Lydia Vega critica y censura, por medio del humor, lo que para ella es el mal político que afecta a Puerto Rico.

Miriam M. González-Hernández
Depto. de Estudios Hispánicos
Universidad de Puerto Rico
Recinto Universitario de Mayagüez

BIBLIOGRAFÍA

Vega, Ana Lydia. *Encancaranublado y otros cuentos de naufragio*. 4ta ed. Puerto Rico: Editorial Antillana, 1990.

NOTA: Este trabajo se presentó en la Universidad de Antioquía en Medellín, Colombia, en el XIV Simposio Internacional de Literatura.

ATEÍSMO, AGNOSTICISMO Y TEÍSMO

Los tres artículos siguientes, presentados por los Doctores Erich Freiburger, Héctor José Huyke y Daniel Stollenwerk, son resultado de una conferencia-debate, titulada "Ateísmo, agnosticismo y teísmo", celebrada el 13 de marzo de 1997 en la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, como parte de un Ciclo de Conferencias en torno al curso de Introducción a la Cultura de Occidente.

A. ¿Qué es el Agnosticismo?

Erich Freiburger

B. De asombro y ateísmo como el nombre de uno de los caminos que recorre el curso de Introducción a la Cultura de Occidente

Héctor José Huyke

C. Más allá de la historia y la ciencia: un argumento práctico para el teísmo

Daniel J. Stollenwerk

¿QUÉ ES EL AGNOSTICISMO?

Erich Freiberger

Hoy intentaré responder a la pregunta ¿Qué es el agnosticismo? El mismo título de estas conferencias ya sugiere que el agnosticismo se encuentra entre el ateísmo y el teísmo. Pero ¿qué significa exactamente? Hay muchas personas que creen que el agnosticismo es más o menos lo mismo que el ateísmo, pero esto es una equivocación que surge de un intento defensivo de entender cada cosa que no apoye el teísmo como si fuera un ataque contra éste, una reacción que no tiene nada que ver con la verdad del asunto. Como espero mostrarles, el agnosticismo indica un camino más o menos entre el ateísmo y el teísmo, pero no se trata de una vacilación entre las dos posiciones, sino que consiste más bien en la idea de que no es posible comprobar ni el teísmo ni el ateísmo por medio de la razón, porque la razón como tal, no es capaz de alcanzar un conocimiento de la existencia de Dios. Es decir, el agnosticismo quiere decir que en realidad, no se puede saber si Dios existe o no. En lo que sigue, hablaré brevemente del significado de la palabra, y después pasaré a una discusión de tres filósofos que apoyan posiciones que expresan actitudes agnósticas: Sócrates,¹ Kant y Kierkegaard. No obstante, es importante enfatizar que yo no digo que todos estos filósofos son agnósticos, lo que digo es que expresan actitudes agnósticas en sus obras, que tienen una gran importancia para cada persona que quiera utilizar la razón para apoyar su fe. Digo que no son agnósticos, porque a pesar de sus obras filosóficas, es bastante obvio que en el caso de Kant y Kierkegaard, por lo menos (a causa de su ironía el caso de Sócrates es aún más problemático, como

¹ Uno no puede hablar de Sócrates, sin hablar de Platón, el escritor al cual debemos la mayoría de lo que sabemos de su vida. Pero, para los propósitos de esta conferencia, que intenta ilustrar el agnosticismo, quisiera pasar por encima del problema de la diferencia entre la perspectiva de Platón y Sócrates. Por eso, cuando yo hablo de Sócrates, quisiera que esté claro que hablo del Sócrates que aparece en la *Apología* de Platón.

veremos abajo), de todos modos se puede ver fácilmente que cada uno de estos filósofos habla de Dios y que parecen ser creyentes. Entonces surge la pregunta ¿cómo podían expresar actitudes agnósticas en sus obras? A pesar de esta aparente contradicción, espero mostrarles que toda la fuerza de sus obras contribuye a una distinción fuerte entre la fe o la creencia, y el conocimiento racional. En contraste, por ejemplo, con la actitud de Tomás de Aquino, cuyas cinco vías de mostrar la existencia de Dios nunca reclaman ser pruebas completamente seguras desde el punto de vista de la razón, sino que intentan utilizar la razón para apoyar la fe y mostrar que la verdad de la fe es inherentemente razonable, estos tres filósofos intentan enfatizar la falta de continuidad entre la fe y la razón. Según ellos la fe y la razón son dos campos completamente distintos. Así, a pesar de su fe personal en Dios, lo raro es que estos tres filósofos han creado obras que apoyan la idea de que en realidad la razón no puede saber nada de la supuesta existencia de Dios de la cual se trata la experiencia de la fe. Es decir, al fin y al cabo ellos insisten en la distinción rígida e inquebrantable entre el conocimiento racional y la fe en Dios.

Pero ¿qué es el agnosticismo? Podemos identificar fácilmente las raíces griegas de la palabra. El prefijo “a” significa una privación en el sentido de ser “sin” lo que le sigue. La palabra “gnosis” significa “conocimiento”. De allí, podemos ver inmediatamente el significado de la palabra: el agnosticismo es una falta de conocimiento, y el agnóstico es alguien sin conocimiento de la existencia de Dios. Esta palabra fue introducida la primera vez por un científico inglés del siglo pasado: Tomas Huxley. Huxley acuñó esta palabra para indicar que él pensaba que sólo los fenómenos materiales podrían ser objeto de un conocimiento exacto. Esto quería decir que él se oponía a la posibilidad de conocer a un supuesto ser espiritual que existe más allá de estos fenómenos materiales a los cuales él limitaba el conocimiento. Como ya pueden reconocer, esto no implica necesariamente que él no creía en Dios, sino sólo establece la idea de un límite de su conocimiento. Puede ser que Dios exista, o no exista. Lo que Huxley —y cada agnóstico después de él— intentaba defender era que, en principio, él no podía saber nada de Dios, porque Dios no era como tal un posible objeto de su conocimiento. En este sentido el agnosticismo fue considerado desde el principio como una solución al dilema de los que se sentían forzados a elegir entre el ateísmo y el teísmo. El agnóstico dice simplemente “no sé, y no puedo saber. Es posible, que Dios exista, pero no hay ninguna evidencia firme de la razón ni en pro o ni en contra. Por esta razón, no puedo decidir la verdad de este asunto”.

Puede ser que esta aseveración parezca un poco cobarde para algunos, porque no se atreve a decidir ni por uno ni por el otro. Pero es importante enfatizar que Huxley no fue el primero en adoptar esta actitud. Podemos ver casi la misma actitud en la *Apología* de Sócrates. Cuando Sócrates dice que él es el más sabio de todos los seres humanos porque sabe que en realidad no sabe nada, dice esto porque reconoce que todos los demás ciudadanos de Atenas estaban un poco confundidos en cuanto a los cimientos de sus conocimientos. Si una persona ya piensa que conoce algo, para esta persona no será posible progresar en el conocimiento. Aunque Sócrates nunca parece alcanzar un conocimiento firme en los demás diálogos de Platón, esta aseveración irónica de que él sabe que no sabe nada, por lo menos indica que él quiso empezar su búsqueda de la verdad con cimientos firmes. Hacer menos sería malgastar el tiempo en una investigación garantizada a fracasar.

Es verdad que Sócrates no aplicaba esta actitud agnóstica al problema de la existencia de Dios. En la *Apología* lo aplica a la inmortalidad, pero no específicamente hacia la cuestión de la existencia de Dios como tal. En realidad es difícil interpretar cuál era su verdadera actitud hacia los dioses. En su defensa él habla de su actividad de refutar los que pretenden saber lo que en realidad no saben, como si fuera una misión del Dios Apolo (el Dios del Oráculo Pitio de Delfos). Pero es interesante que esta manera de caracterizar su actividad aparece por primera vez justamente cuando él está acusado de no creer en los dioses de la ciudad. Y si lo pensamos bien, ir de persona a persona en un intento de refutar la palabra del Oráculo de Dios —es decir, ir de persona a persona intentando demostrar que el Dios estaba equivocado—, no era exactamente una actitud muy piadosa por parte de Sócrates. Parece más bien que él utiliza esta caracterización de su actividad como una defensa retórica contra la acusación de Meleto de que él no creía en los dioses de la ciudad.

Su interrogatorio a Meleto también revela una cierta falta de convicción en la existencia de los dioses tradicionales de la ciudad. Después de haber demostrado que a Meleto no le interesa nada mejorar la juventud, Sócrates demuestra que Meleto se contradice también en cuanto a lo que dice de las creencias de Sócrates. Después de sonsacar a Meleto la aseveración de que Sócrates es un ateo que no cree en ningún dios, Sócrates intenta demostrar que esto se contradice con lo que Meleto mismo decía en su acusación, porque ¿cómo podría Sócrates creer en cosas divinas, sin creer en dioses? Lo que es significativo en esta discusión, pero no dicho directamente, es que Sócrates nunca dice de una manera positiva

que cree en los dioses de la ciudad. ¿Y por qué, no? Según mi opinión es fácil reconciliar esta supuesta contradicción en las palabras de Sócrates. Yo pienso que en realidad no creía en los dioses de la ciudad. En cuanto a este punto la acusación de Meleto estaba justificada. Lo que Sócrates quiso mostrar es que Meleto solamente acusó a Sócrates para hacerle daño porque le odiaba, y no por ninguna otra razón. A Meleto no le interesaba ni la religión ni el mejoramiento de la juventud. ¿Pero en qué creía Sócrates si no creía en los dioses tradicionales? Él mismo nos da la respuesta cuando describe su actividad de refutar los que pretenden saber, pero en realidad no saben. Él fue un agnóstico *avant la lettre* —o antes del acuño de esta palabra— como se dice en francés. Sócrates era un agnóstico que sabía que no tenía conocimiento de nada y que no fue capaz de alcanzar una respuesta a la cuestión de la existencia de los dioses. Esto es el significado de su búsqueda incesante de las definiciones de las ideas en los demás diálogos. El filósofo Sócrates, que sabía que no sabía nada, ha dedicado todo su ser a investigar y a elaborar la idea de un estándar celestial más allá del mundo de la ciudad. Pero reconocer que esta búsqueda no tiene final, no es un fracaso de parte de la filosofía, sino que tiene un resultado ético bien importante: nos enseña que no deberíamos aceptar como estándares de nuestra conducta lo que en realidad no sabemos. Es decir, Sócrates nos enseña que si en realidad quisiéramos saber algo fijo, la razón (y no la jactancia y el orgullo) representa el único estándar que nos puede ayudar a descubrir lo que no sabemos. En otras palabras, él nos enseña que nuestra investigación de lo que no conocemos tiene que proceder lógicamente, o no vale nada. Si se atreven a hacer el experimento de aplicar este estándar a la posibilidad de nuestro conocimiento de Dios, encontrarán la razón por la cual yo mantengo que Sócrates era un agnóstico.²

Immanuel Kant, un filósofo del siglo dieciocho, cuyo libro *La crítica de la razón pura*, fue uno de los libros más importantes de la

² Pero el hecho de ser agnóstico no niega que Sócrates tenía un cierto tipo de fe. Su fe no era necesariamente una fe en Dios, sino que era un modelo de la fe de cada investigador que utiliza la razón en su búsqueda de la verdad: La fe en que la indagación por medio de la razón nos traerá eventualmente a un resultado fijo. Esta fe es una fe en la cual Sócrates se demuestra como el más fuerte de todos. Esta fe filosófica en el valor de la razón era esencialmente una fe en la idea de que la razón es la estructura primordial del universo. Es decir, que a pesar de nuestra incapacidad de entender todo de un golpe (como nuestro conocimiento es mortal y limitado, y no infinito), Sócrates creía que sus preguntas en cuanto las definiciones de las ideas podrían, en principio, tener un resultado, aun si el mismo no había descubierto la respuesta todavía.

modernidad, tiene una actitud hacia el conocimiento muy parecida a la actitud de Sócrates. A pesar del hecho de que Kant era creyente, él se sintió insatisfecho con la calidad de los argumentos que se solía utilizar en la metafísica de su época para comprobar la existencia de Dios. A su parecer, el más fuerte de estos argumentos era el argumento del filósofo Alemán, Gottfried Wilhelm Leibniz, un racionalista más o menos en la tradición de Descartes que sostuvo que a pesar del hecho de que no era posible comprobar que Dios fuera la primera causa en el sentido de ser la primera causa en una secuencia temporal, sí era posible comprobar que él era lo que Leibniz llamaba “la razón suficiente” del todo. Eso quiere decir que aun si la física matemática no nos deja hablar de Dios como la primera causa, o la causa eficiente (es decir, la causa directa e inmediata) del universo, por los menos sigue siendo posible hablar de Dios como la causa final (o el propósito) del todo, de modo que él encuentra en Dios la razón por la cual hay algo en vez de nada. De esta manera Leibniz, el mismo que descubrió el cálculo, intentaba reconciliar la ciencia moderna y la religión en su metafísica.

Hasta la edad de cincuenta y nueve Kant estuvo satisfecho y convencido por este argumento. Pero en el momento en que leyó la filosofía escéptica de Hume se dio cuenta del hecho de que Leibniz pretendía hablar de asuntos de los que en realidad no podía saber. Kant nos cuenta que cuando leyó a Hume por la primera vez él “se despertó por la primera vez de sus sueños dogmáticos”. Inspirado por el empirismo de Hume, Kant decidió que era necesario investigar los límites del conocimiento humano. En otras palabras, él se dedicó a investigar los límites de la razón. Los resultados de esta gran tarea de investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento fueron los siguientes: Kant encontró que el conocimiento siempre contiene dos elementos distintos: contenido y forma. El contenido consiste en los datos de los sentidos, o lo que él llama la intuición, y la forma consiste en categorías de la razón, o lo que él llama los conceptos. De esta manera uno ya puede ver que la filosofía de Kant combinó el empirismo de Hume, que enfatizaba los datos de los sentidos con el racionalismo de Leibniz, que enfatizaba la función de ideas innatas como la filosofía de Descartes. No sé si recuerdan, pero Descartes piensa que la idea de perfección era innata, y él intenta construir una prueba de la existencia de Dios empezando con esta aseveración. El resultado de esta nueva teoría Kantiana fue lo que Kant llamaba “una revolución Copernicana en el conocimiento”,³ porque esta teoría

³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965) Bvxi.

cambió nuestro entendimiento de la relación entre la mente y el objeto del conocimiento exactamente como la teoría de Copérnico cambió nuestro entendimiento de la relación entre la tierra y el sol. Antes de Copérnico la versión tradicional de la revolución del cielo era que la tierra estaba en el centro y los planetas y el sol daban vueltas alrededor de ella. Copérnico invirtió esta relación al decir que no era la tierra sino el sol el que estaba en el centro del cielo, y la tierra daba vueltas alrededor del sol. La “revolución copernicana” de Kant implica una inversión parecida y paralela en la teoría del conocimiento. Tradicionalmente en la teoría del conocimiento se había enfatizado que el objeto era el centro del conocimiento y que la mente medía la calidad de su conocimiento en términos del objeto. Kant invirtió esta relación. Ahora no era el objeto el que era considerado como el centro de nuestro conocimiento sino la mente. Esto quiere decir que Kant pensó que la mente no recibía los datos de los sentidos pasivamente, sino que enfatizó que la mente jugaba un papel activo y constructivo en el conocimiento —en el sentido de que la mente construye, o mejor dicho, impone estructura en los objetos que conoce. Esta nueva teoría implica que antes de ser conocido el objeto no existe como parece existir, sino que nosotros lo hemos formado como tal en el momento de conocerlo. En otras palabras, el objeto del conocimiento es “una apariencia” que nosotros hemos formado en el momento de conocerlo, y que el objeto “en sí mismo”, afuera de las condiciones de nuestro conocimiento, queda completamente desconocido. Esto implica también que nuestro conocimiento objetivo de la naturaleza no alcanza conocimiento objetivo de las cosas como son en realidad. Lo que el objeto es “en sí mismo” queda enteramente desconocido e inaccesible a la razón humana.

Bueno, para resumir, podemos decir que el descubrimiento de Kant dice que hay límites al conocimiento. Pero lo importante para nosotros es: ¿qué implica esto en cuanto a nuestra capacidad de alcanzar un conocimiento de Dios por medio de la razón?

Lo que esta teoría representa es un rechazo total de la metafísica tradicional representada por la filosofía de Leibniz. Podemos ilustrar las consecuencias de este rechazo de la metafísica con una imagen. Si se acuerdan que según Kant, el conocimiento siempre combinaba dos elementos: el contenido —o los datos de los sentidos— y la forma —o los conceptos de la razón— podemos pensar en la razón como una escalera larga que se apoya en o se arrima a un edificio bajo. La escalera representa los conceptos de la razón, y el edificio los datos de los sentidos. Subiendo la escalera desde abajo podemos ver que esta escalera tiene apoyo mientras uno sube al punto donde la escalera está apoyada en el edificio. Podemos

utilizar esta imagen para la validez de nuestro conocimiento objetivo. Mientras nuestros juicios del mundo combinen conceptos racionales con datos de los sentidos, nuestros juicios son válidos. Pero en el momento que intentamos subir la escalera de conceptos racionales a un nivel más alto donde no tenemos el apoyo de los sentidos, en términos de esta imagen, obviamente, la escalera de los conceptos no nos va a apoyar. Esta imagen es una analogía para la crítica que Kant hizo de la metafísica tradicional. La metafísica tradicional representaba un intento de aplicar los conceptos de la razón sin el apoyo de los sentidos, sobre todo cuando intentaba caracterizar a un Dios del cual no tenemos una experiencia sensorial directa en la naturaleza (digo que no tenemos una experiencia sensorial de Dios en el sentido que desde el punto de vista de la física, por ejemplo, es obvio que esta ciencia no reconoce y no se trata de un conocimiento de Dios. Esto es decir que Dios no aparece como un objeto dentro del mundo de la naturaleza).

En lo que es tal vez la cita más famosa de *La crítica de la razón pura*. Kant dijo: “las intuiciones”, es decir, datos de los sentidos, “sin el apoyo de los conceptos son ciegas; y los conceptos, sin el apoyo de la intuición, están vacíos”.⁴ Esto quiere decir que el proyecto de la metafísica tradicional de conocer a Dios por medio de la razón no puede funcionar, porque los conceptos de la razón están vacíos sin el apoyo de los sentidos. Y sin este apoyo de los sentidos, la razón vacía puede comprobar cualquier asunto. Puede comprobar la existencia de Dios tanto como puede confutarla. Por estas razones Kant pensaba que la razón no era capaz de subir más allá del mundo de la naturaleza. Les he contado todo esto para mostrar que en cuanto a la metafísica Kant era un agnóstico, y que toda su *Crítica de la razón pura* fue un intento de defender la idea de que una actitud agnóstica hacia las preguntas metafísicas es la única solución posible para la razón humana.

Pero antes de terminar esta discusión de Kant, hay que decir que a pesar del hecho de que él no pensaba que se podía comprobar la existencia de Dios por medio de la razón, él sí creía que la razón tenía un interés en la idea de un ser supremo. En primer lugar, la razón tenía un interés en la idea de que el universo fue creado por una sola fuerza, porque se necesita esta idea para poder unificar las leyes de la naturaleza, y, en segundo lugar, la razón también tenía un interés moral en la idea de un creador moral que gobernaba todo con el propósito de realizar la justicia. Pero este interés de la razón

⁴ *Ibid.*, B75.

en la cuestión de la existencia de Dios está ya muy lejos de una prueba de la existencia de Dios (como la de Descartes, por ejemplo) y no se ofrece como tal, a pesar del hecho de que, a mi entender, Kant fue mucho más piadoso que Descartes. Este interés moral en la existencia de Dios es esencialmente un intento de subrayar la diferencia entre la fe y la razón. Después de Kant, el reino de la fe está considerado como un reino completamente distinto y separado del reino de la naturaleza. Kant mismo habla de una fe moral e indica la posibilidad de elaborar un argumento moral para la existencia de Dios, pero decirlo así es ya admitir que esta supuesta “prueba” moral ya no tiene la necesidad imperativa que tendría una prueba racional.

Era precisamente esta reformulación del problema lo que animaba e inspiraba el existencialismo cristiano del filósofo danés, Søren Kierkegaard en el siglo XIX. Kierkegaard abrazó fuertemente esta idea de que la fe debería ser considerada completamente aparte de la razón. Según él, la fe y la razón son dos campos completamente distintos porque, a su entender, la fe es algo personal e invisible que tiene que ver con nuestra interioridad y que no se puede comunicar a los demás, mientras la razón es algo público y comunicable a los demás y que se opone esencialmente a la interioridad de la fe. Según Kierkegaard, si la fe se pudiera comunicar tan fácilmente, perdería su esencia característica de interioridad. La fe, al fin y al cabo, tiene que ser un sufrimiento de la contradicción y el escándalo de creer en la paradoja absurda de que la infinitud se convirtió en la finitud cuando Dios vino a la tierra y se hizo hombre. Según Kierkegaard, la razón nunca será capaz de comprender esto, y sin decirles cuál es mi opinión sobre este asunto, quiero añadir que estoy completamente de acuerdo con él en cuanto a la incapacidad de la razón para comprender este acontecimiento.

Quisiera terminar con una cita de Kierkegaard para indicar otra vez las razones por las cuales yo considero que el agnosticismo es la única actitud razonable que podemos adoptar con respecto a la pregunta sobre la existencia de Dios. Pero antes de leerla quisiera enfatizar lo que no dije. Por medio de esto yo no dije que creyera o no creyera en Dios, yo dije simplemente que desde el punto de vista de la razón, la única respuesta defendible es una actitud agnóstica. En cuanto a la fe, como buen estudiante de Kierkegaard, mantengo mi silencio.

No es que quiera ser irónico para engañarles, sino lo hago porque, como Kierkegaard y como Sócrates también, yo lo veo como la única manera de inspirarles a pensar sobre este asunto por sí mismos.

Termino esta discusión de agnosticismo con una cita de *Temor y temblor*, que Kierkegaard escribió bajo el seudónimo de “Johannes de Silentio”:

Yo no puedo hacer el movimiento de la fe, no puedo cerrar los ojos y zambullir con seguridad en el absurdo; para mí es una imposibilidad, pero no me aplaudo a causa de esto ... pero tampoco soy tan pérfido como para negar que la fe es algo mucho más alto aún.⁵

Yo no sé qué es esta fe de la cual habla Kierkegaard, ni la he experimentado tampoco, pero admito la posibilidad de que tal vez lo pudiera experimentar algún día, tanto como admito que pudiera ser que esta fe no tenga ningún objeto. Como habrán descubierto ya, al fin y al cabo, soy agnóstico. Pero a pesar de esto yo estimo tanto a la fe, y admiro tanto la posibilidad de tenerla, que quisiera dejarles con un acertijo sobre la fe: ¿Qué significaría comprobar que el objeto de la fe existiera en realidad?, y ¿Qué pasaría entonces a la experiencia milagrosa de la fe si pudiéramos comprobar la existencia de Dios irrefutablemente?. Frente a esta cuestión, yo, por lo menos, estoy completamente de acuerdo con Kierkegaard cuando dice que la experiencia de la fe se trata de algo más allá del conocimiento racional.

Erich Freiberger
Depto. de Humanidades, RUM

⁵ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. and ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: University Press, 1983) 33-34. La cita completa de la traducción al inglés de *Temor y Temblor* es la siguiente: “I have seen the terrifying face to face, and I do not flee from it in horror, but I know very well that even though I advance towards it courageously, my courage is still not the courage of faith, and is not something to be compared with it. I cannot make the movement of faith, I cannot shut my eyes and plunge confidently into the absurd; it is for me an impossibility, but I do not praise myself for that. I am convinced that God is love; for me this thought has a private lyrical validity. When it is present to me I am unspeakably happy; when it is absent, I long for it more vehemently than the lover for the object of his love. But I do not have faith; this courage I lack. To me God’s love in both the direct and the converse sense, is incommensurable with the whole of actuality. Knowing that, I am not so cowardly that I whimper and complain, but neither am I so perfidious as to deny that faith is something far higher. I can bear to live in my own fashion, I am happy and satisfied, but my joy is not the joy of faith, and by comparison with that it is unhappy. I do not trouble God with my little troubles, details do not concern me; I gaze only at my love and keep its virgin flame pure and clear. Faith is convinced that God is concerned about the smallest things. I am satisfied with the left-handed marriage in this life; faith is humble enough to insist on the right hand, for I do not deny that this is humility and will never deny it.”

DE ASOMBRO Y ATEÍSMO COMO EL NOMBRE DE UNO DE LOS CAMINOS QUE RECORRE EL CURSO DE INTRODUCCIÓN A LA CULTURA DE OCCIDENTE

Héctor José Huyke

Le advierto al lector y a la lectora que esto de escribir sobre ateísmo no quiere decir que soy ateo, y tampoco quiere decir que no lo soy, o que soy agnóstico, o que soy creyente. Lo que creo o no creo, soy o no soy, no viene al caso. De hecho, este trabajo tiene que ver con un “punto de vista” entre otros posibles puntos de vista. O visto de otra manera: el curso de *Introducción a la Cultura de Occidente* recorre muchos caminos y este es uno de ellos. Por otro lado, cuando se trata de un ‘punto de vista’ ya ha ocurrido una transformación de la cuestión de Dios, una transformación que poco tiene que ver con lo que uno cree; es ya una postura en la búsqueda de la sabiduría, es un asunto filosófico, no religioso. Uno asume o defiende un punto de vista con relación a algo que se debate. Para ningún espíritu verdaderamente religioso, la existencia de Dios es un simple ‘punto de vista’. El dilema entre religión y filosofía es otro asunto muy serio, que puede aparecer tanto desde la filosofía —como aparecerá aquí en este ensayo— como desde la religión, y está tanto en el corazón de nuestra historia, la historia humana, como en el curso de humanidades del Recinto Universitario de Mayagüez.¹

El punto de vista ateo que se defenderá en este ensayo tiene que ver con lo que podemos llamar la postura del tábano. Quizás la lectora recordará la *Apología de Sócrates* donde, según el testimonio de Platón, Sócrates se compara a sí mismo con un tábano o una

¹ Una introducción excelente, ya clásica, al tema de Dios en la historia de la filosofía es Étienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1941). En este libro, Gilson, filósofo de fe católica, atiende el problema de la relación entre la noción cristiana de Dios y los intentos de demostración filosófica de su existencia a través de la historia de occidente. Véase también Steven M. Cahn, “The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs of the Existence of God” *American Philosophical Quarterly* 6 (1969) 170-172.

mosca que no deja en paz ni deja dormir a un gran caballo muy bien alimentado, los atenienses.² Lectores y lectoras, son mis saludables atenienses. Yo soy, en este contexto, algo así como el molesto tábano que vengo a picar, a molestar, a traer inquietudes donde quizás no las hay ni parecen necesitarse. A Sócrates, este juego de las molestosas picadas de tábano le costó la vida. Pues en su defensa Sócrates no dijo lo que los atenienses querían escuchar. Yo voy a decir cosas que el lector muy bien no quisiera escuchar, pero espero, como diría un creyente —en Dios—, que no venga junto a otros y otras a querer lincharme por traer la posible postura del ateísmo.

Cuando enseñé la primera parte de este curso, siempre traté de evocar en los alumnos lo que a través de los siglos los filósofos hemos llamado el asombro ante el misterio del universo. ¿Por qué hay algo en vez de nada? Muy bien pudo no haber absolutamente nada. ¿Entonces por qué hay algo en vez de nada? Desde el asombro, uno no puede simplemente decir porque Dios lo creó todo o lo crea todo a cada instante, pues el mismo asombro te señala lo confuso que es pensar que hubiera no sólo algo, sino lo que es más confuso todavía, que hubiera alguien, previo a que hubiera algo —digo 'previo a' tanto en el sentido lógico de Dios como un postulado que se hace necesario como en el sentido causal de Dios como voluntad libre, creadora y existente eternamente.³ La idea de Dios no hace sino remover el misterio un paso atrás. Y si el universo ante el asombro es misterio, el asombro no avanza postulando otro misterio que explique el primero, y otro misterio que de hecho confunde la

² Platón, *La Apología de Sócrates* (Mayagüez: Cuadernos de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, 1983) 47.

³ Se trata de un planteamiento general señalando una debilidad central de argumentos teístas de tipo ontológico, cosmológico y teleológico. Mi argumento central no será tanto en contra del teísmo como a favor del ateísmo. Para una versión del argumento ontológico teísta véase Anselmo, *Proslogion*, trad. Manuel Fuentes Benot (Buenos Aires: Aguilar, 1966). Véase también René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, trad. Manuel Machado (México, D.F.: Porrúa, Núm. 177). Para la crítica de argumentos ontológicos en el contexto de la metafísica tradicional véase Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. al inglés Norman Kemp Smith (Nueva York: St. Martin's, 1965) 500-507. Para versiones del argumento cosmológico véase Tomás de Aquino, *Summa Theologica*. Primera Parte. Para la crítica de argumentos cosmológicos véase David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part IX, ed. H.D. Aiken (Nueva York, 1948) y Kant, *Critique of Pure Reason* 507-514. Para una versión del argumento teleológico véase William Paley, "The Analogy of the Watch" en *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. Baruch A. Brody (New Jersey: Prentice-Hall, 1974) 112-126. Para la crítica de dichos argumentos véase David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part II, Part V, Part VIII.

razón. La confunde porque postula algo previo a que hubiera algo y la confunde sobre todo porque se trata de un ser que se supone que sea precisamente como nosotros, alguien.

En este camino, el agnosticismo plantea el mismo problema que el teísmo.⁴ Si la razón es tan audaz que puede concluir que la razón no puede saber si Dios existe o no existe, o que puede demostrar que existe como que no existe, y cualquier raciocinio al respecto es inválido, entonces no es razonable postular que Dios existe. Si por la misma naturaleza de la razón, al agnóstico le está vedado creer en Dios racionalmente, lo razonable para el agnóstico es no creer en Dios. ¿Qué diferencia práctica puede haber entre no poder saber (*agnosis*) y que lo razonable sea no creer? ¿Qué diferencia práctica puede haber en el caso de un centauro que no puedo saber si está en el jardín? ¿Qué diferencia práctica puede haber en el caso de un Dios que yo no puedo saber si es creador del universo? Ninguna. El agnosticismo desemboca en el ateísmo como la alternativa razonable, o en fideísmo, la fe no racional de un Miguel de Unamuno o un Søren Kierkegaard, y la fe en contraposición a la razón que podemos encontrar tanto en David Hume como en Immanuel Kant en algunos pasajes de sus obras.⁵ Entonces abordamos algo que puede ser interesante y valioso, pero el asombro filosófico es acallado en alas de la fe. ¿Por qué hay algo en vez de nada? No es razonable postular ninguna existencia más allá del mismo universo misterioso que habitamos.

Me perdonan pero ¿cuánta soberbia puede haber en unos seres que nacen y mueren uno detrás del otro en un recoveco de una de cientos de millones de galaxias en desbandada, para declarar que fue alguien como ellos que lo creó todo, o que los creó a ellos, y sobre todo a ellos, a imagen y semejanza de Él? Más que humana, uno podría añadir, la soberbia es sobre todo de los hombres: ¿por qué Él? ¿Por qué no Ella? Pues por más que se trate de negar el antropomorfismo, Dios sigue siendo Él: “Dios dijo a Moisés: *ehyeh*

⁴ Para la postura agnóstica véase Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 525-531 y el trabajo de Eric Freiburger titulado “¿Qué es el agnosticismo?” publicado en esta misma edición de *Atenea*.

⁵ Véase Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Buenos Aires: Losada, 1964) capítulos I y II. Véase también Søren Kierkegaard, “*Fear and Trembling*” and “*The Sickness unto Death*”, trad. al inglés Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1974). Para el Kant agnóstico y fideísta, véase *Critique of Pure Reason* 500-531. Para el Hume agnóstico y fideísta véase, por ejemplo, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta (Madrid: Alianza, 1986) 127.

'aser' eyheh." 'Yo soy el (lo) que soy', o 'Yo soy el (lo) que es', o 'Yo soy el existente'. " ... dirás a los israelitas; 'Yo soy' me ha enviado a vosotros." "Así dirás a los israelitas; Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación."⁶ ¿Pero por qué el Dios de los patriarcas? ¿Por qué no la diosa de las abejas? —si es que pudiéramos concebir lo que sería concebir una diosa desde el centro de la vida de las abejas. Es que se trata de los hebreos, los israelitas en el exilio, y sus patriarcas. En lo que concierne a nuestra cultura, la historia de Dios comienza con los hebreos, quienes redactaron más de la mitad de lo que nosotros llamamos las Sagradas Escrituras, la Biblia, y que en un momento de su historia, pues no es desde siempre, postularon que Yahveh es el único dios. Los primeros cristianos luego postularon que ese único Dios se había ido del lado de ellos. Y en las *Epístolas*, escuchamos a Pablo exhortando a judíos y paganos a que se hicieran cristianos. No empecé el humanismo, el sentido de comunidad, y la caridad y la humildad de esos primeros cristianos, ¿no es cierto que debe haber sonado bastante arrogante eso del único Dios a los oídos de griegos y romanos que, colmados de la misma soberbia de mortales habitantes también del remoto planeta, además de hacer imperios, ostentaban, festejaban y temían a sus dioses pensados también a imagen y semejanza de ellos?⁷ ¿Y qué decimos de cientos y miles de otras religiones, la mayoría ya muertas y otras vivas, alrededor del planeta, algunas politeístas, otras monoteístas, y algunas de hecho ateas? ¿Y cuáles son las verdaderas sagradas tradiciones y escrituras? ¿Las nuestras? ¿No es una casualidad demasiado grande que la verdad siempre tienda a caer en nuestras manos? No podemos tampoco simplemente decir que Dios es grande, que todas las religiones son verdaderas. ¿Cuántas atrocidades se han justificado en nombre de alguna secta, de alguna religión? Y tampoco será que algunas interpretaciones son falsas pero otras son ciertas, y que son múltiples las formas de creer en Él o Ella verdaderamente. Pues dentro de todo ese espíritu democrático contemporáneo, ¿no es aún a base de nuestras ideas religiosas que juzgamos si son apropiadas algunas de las de los demás?. ¿Y qué o quién nos otorga ese derecho? ¿La recta moral? Pues

⁶ *Biblia de Jerusalén*. trad. dirigida por José Ángel Ubieta (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975) Ex. 3,13-15.

⁷ Para una visión balanceada de la historia de la vida religiosa y las relaciones entre paganos y cristianos durante los primeros cuatro siglos de nuestra era, véase Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (San Francisco: Harper & Row, 1988).

entonces atendamos el asunto de la moral y no el asunto de si Dios existe. ¿O es que lo que nos otorga el derecho de elegir unas interpretaciones verdaderas es la palabra de Dios? ¿La autoridad divina de una o varias sagradas tradiciones escritas? ¿Dios existe y es así de esta manera, porque así lo dice la palabra de Dios? Estaríamos diciendo que Dios, según lo/la concebimos, lo creó todo y es como yo digo que es porque sí. ¿Entonces qué puede contestar un ser pensante? Sólo me quedaría decir que ese tipo de postura de ‘así porque lo dice aquí’ o ‘así porque sí’ ha estado involucrada en miles de genocidios y persecuciones, además de las guerras más sangrientas de la humanidad, entre ellas guerras entre católicos e indígenas americanos, protestantes e indígenas americanos, católicos y protestantes, cristianos y judíos, musulmanes y cristianos, y musulmanes y judíos. Lo que se desprende de todo este tortuoso camino es un ser orgulloso —si no a veces violento también— empeñado en ubicarse en el centro de un gran evento universal creado por uno como él y para él. También, la idea de que se trata de un ser como nosotros, alguien, algo no humano sino divino, pero algo que es aún personalidad y voluntad libre, algo a lo que le rezamos y le hablamos, le damos las gracias y le pedimos perdón, no cuadra con nuestro lugar y condición de remoto planeta en el universo físico. Una vez más, se trata del mismo punto: a la idea de Dios se le ve, como si fuera, en la costura de su majestuoso traje, la arrogancia y la estrechez humanas.

Todo esto que digo me podría doler horriblemente. Aunque rehúso decir si creo o no creo, porque de hecho no viene al caso, y traería confusión, yo también crecí, como la gran mayoría de mis lectores y lectoras, a la sombra de la doctrina de un Dios todopoderoso e infinitamente bondadoso. Pero a la luz de lo planteado, sí quiero evitar presumir que yo y los míos, ustedes y yo, este grupo de seres humanos, constituimos el centro del universo, o habitamos el mundo donde se bate el cobre más valioso del universo, y esto me tira de nuevo contra la pregunta: ¿por qué hay algo en vez de nada? Porque bien pudo no haber absolutamente nada, y hay algo, que es imposible que venga de la nada, pues la nada nada produce y nada es, y lo que es tiene que haber sido siempre, y eso asombra, si es que uno siente de veras el peso de la pregunta. La idea de que Dios lo creó todo o que lo crea todo a cada instante postula algo misterioso antes de que hubiera algo que ya es misterioso, el universo, el ser. Eso confunde. Es como desvestir a un santo para vestir a otro. O es como aquel loco que pretendiera que uno no llorara ante la muerte de un ser querido porque, según el loco, algo tendría que haber ocasionado la muerte del ser querido, alguna explicación tiene que

haber por la muerte, y por lo tanto, no vale la pena llorar. Pero ninguna supuesta razón ni explicación resuelve el problema ante el cual uno llora cuando se muere un ser querido. El problema es de otra índole. Es decir, ninguna razón es válida ante el terrible asombro de la desaparición de un ser querido, como tampoco ninguna razón es válida ante el deslumbrante asombro de que hay algo y no nada. El asombro, como el llanto, no se disuelve ante ninguna supuesta razón, ni explicación, ni causa. Se disuelve el asombro, también como el llanto, sin duda, ante el olvido. Pero entonces sería el fin del ensayo; la filosofía se habría escabullido.

Algunas lectoras y algunos lectores se dirán que las guerras mencionadas se debieron haber evitado, que no son parte de lo que Dios tenía pensado para nosotros, que resultan ser desvaríos, abusos nuestros. Pues bien. Y todavía se preguntarán como sigue: ¿Por qué usted aún piensa que necesariamente hay arrogancia en la idea de un Dios personal que es todo bondad? ¿Por qué usted piensa que esto no cuadra con nuestro lugar y condición en el universo físico?

Muy buena pregunta. Esto, de hecho, no tiene que ver solamente con lo insignificante que puede parecer el planeta Tierra en el contexto de la totalidad del universo. Tiene que ver con la condición humana como tal. La humanidad siempre ha conocido la enfermedad, la miseria y el sufrimiento.⁸ Le pasa cualquier cosa a cualquiera. Los más piadosos entre nosotros a veces sufren en vida mil veces la cantidad de miseria que sufren los más comunes y que los que son simplemente malos. Los más malos entre nosotros a veces la pasan mil veces mejor que los más comunes y que los más rectos. Los politeístas griegos explicaban esto con cierta claridad. Pues si los dioses no solamente no eran por lo general muy morales que digamos, sus intervenciones bien podían ser resultado de las intrigas entre ellos, y los eventos en la tierra no tenían que mostrar ningún orden moral. Esto se puede ver con claridad en *La Ilíada* y en el *Prometeo encadenado*, por ejemplo.

⁸ Para la discusión de argumentos análogos al que expondré, véase David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part X, J.L. Mackie, "Evil and Omnipotence" *Mind* 64 (1955), Terence Penelhum, "Divine Goodness and the Problem of Evil" *Religious Studies* 2 (1967) 95-107, Richard Swinburne, "The Problem of Evil" *Reason and Religion*, ed. Stuart C. Brown (Ithaca: Cornell University Press, 1977), Steven M. Cahn, "Cacodaemony" *Analysis* 37 (1977) y George N. Schlesinger, "Suffering and Evil", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn y David Shatz (New York: Oxford University Press, 1982) 25-31.

¿Pero cómo los hebreos explicarían esto en el contexto de un solo Dios todopoderoso y supuestamente misericordioso con su pueblo escogido? De eso se trata el *Libro de Job*. Job es de partida un ser humano rico en posesiones, felicidad y fervor a Dios y es un ser humano maravilloso. Es difícil encontrar un testimonio más extraordinario de humildad ante el universo cuando luego de perderlo todo excepto su vida, sus “huesos y su carne”, “postrado en tierra” dice así:

Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá retornaré.
Yahveh dio, Yahveh quitó:
¡Sea bendito el nombre de Yahveh!⁹

Luego Satán, otro misterio que confunde y que acompaña el misterio que también confunde de la idea de un solo Dios, aún duda que el fervor de Job sea incondicional. Le plantea a Yahveh que lo que pasa es que Job debe sufrir una privación aún mayor, en sus propios “huesos y en su carne”, y que entonces, si Dios le permitiera a Satán infligirle tal mal, Job flaquearía y maldeciría el nombre de Dios. Si leemos con cuidado nos daremos cuenta de que Satán es un tipo verdaderamente curioso y que no cree que exista amor incondicional, pero sobre todo nos daremos cuenta que Dios estaba bien seguro del fervor y la rectitud de Job. No se trata de una prueba de fervor, una prueba que sería a todas luces muy cruel, una tortura divina y salvaje para que una débil criatura confesara si ama a su Dios de verdad o no. Yahveh accede a la solicitud de Satán porque está seguro de la fidelidad de Job. Aunque la propia esposa de Job le grita a Job que maldiga a Dios y se acabe de morir (que es en lo que incurrirían la mayor parte de la humanidad que yo conozco, que de hecho por lo general se desespera y desea vengarse ante lo que le acontece, sea cualquier tontería y otros menores sufrimientos), pero Job no profiere la menor insensatez contra Dios ni peca con sus labios.

¿Qué pensar de un ser humano con esa disposición ante lo que le tocó en su vida? Es maravilloso, sin duda. Postrarme ante él a veces quisiera cuando paso por este capítulo de la historia espiritual de occidente. ¿Y qué pensar de Yahveh? El libro nos explica en cierta medida la miseria humana, el sufrimiento de los buenos y rectos: nos habla de la poca importancia que tiene toda la fortuna que nos puede acompañar en una época de la vida y de que lo único importante es el fervor incondicional a Dios. También, al final de la historia, Dios colma de buena fortuna a su Job. Pero Satán, ¡contra!,

⁹ *Biblia de Jerusalén*, Jb. 1, 21

debería haber aprendido la lección. Como sabemos, no la aprendió, pues por ahí deben haber unos cuantos Jobs pasándola bien mal, aceptando su destino y rehusando maldecir a Dios. Y en cuanto a Job, ¡contra!, ningún premio posterior borra lo sufrido, los seres queridos perdidos, muertos para siempre. ¿Por qué, Dios mío?, uno se pregunta. ¿Qué pensarían ustedes de un ser humano que hiciera pasar a un hijo suyo sufrimientos semejantes a los que Dios hizo pasar a Job, aunque estuviera seguro de la fidelidad de su hijo? Digamos que un padre o una madre hiciera a su hijo contagiarse con una enfermedad maligna y lo echara a la calle, que tuviera en su posesión el antídoto para la enfermedad y luego lo dejara retornar a la casa para curarlo y le hiciera una gran fiesta cuando ya se sintiera bien. ¿Qué ustedes pensarían de semejante monstruo? El punto es que Dios no es un hombre o una mujer cualquiera, no es un padre o una madre cualquiera; Dios es misterioso, que no somos nada para conocer sus caminos, y que requiere amor incondicional. De hecho, no es tan siquiera un premio al final lo que un buen número de Jobs han recibido por aguantar los peores sufrimientos y amar incondicionalmente a Dios. Tanto el sufrimiento de los rectos como la misma idea de Dios siguen siendo misterios, y ante el sufrimiento absurdo de los inocentes, el misterio y la confusión que sería pensar que Dios existiera e hiciera pasar a estos, los inocentes, lo que los hace pasar sigue siendo un misterio, o más bien un absurdo, trepado sobre otro misterio, que es la misma evidente existencia del universo, como un llanto de una humanidad que no sabe tan siquiera por qué hay algo en vez de nada, una pura nada que no hiciera soplar ni un llanto ni una sonrisa ni absolutamente nada.

Lo que nos queda y es palpable es Job, esa maravilla de ser humano que aunque en medio de sus sufrimientos sin fin hubiera preferido no haber nacido y llega a exigir un encuentro con Dios, persiste en ser recto y aceptar su destino. ¿Cuántos de ustedes, mis queridos lectores, y me incluyo entre ustedes, no pueden por lo regular sino actuar rectamente sin pensar a la vez en algún premio que han de recibir más tarde por la rectitud mostrada?

Los griegos tenían su propia versión de una elevada humanidad con fuerza y autonomía moral que, como Job, con anterioridad a los absurdos premios de Dios, no requiere premios ni en la absurda vida ni después. Recuerden la noble Antígona en la tragedia de Sófocles y su transfigurada boda con la muerte en vez de con su prometido, esa tremenda mujer para quien el hades, que nunca fue entre los helenos gran cosa ni nada que se parezca al cielo de los cristianos, era una figura poética y desesperada para hablar de la eterna muerte que sería su recompensa por cumplir la ley divina de sepultar a su

hermano. O piensen en Jesús, no en su doctrina sino en su vida — alguien que sufre no una mala fortuna, como Job, ni el castigo por desobedecer la ley de un rey que se ha vuelto loco con su poder, como Antígona; sino alguien que sufre el castigo de su propia gente toda, la burla de los humanos. Piensen en los Jesús del mundo, esos seres también increíbles que matamos cada vez que se aparece uno como él, ¿pues cuántos son los Jesús que hemos crucificado cada vez que nacen por el mundo o se asoman para amar y sólo amar sin pedir nada a cambio? No sé de nadie que lleve la cuenta, pero son un montón, muchos no llegan a la fama, y no se los ve sólo por este lado del mundo ni entre las religiones que predominan en este lado del mundo.

Algunos de ustedes ahora se dirán que fue precisamente el cristianismo el que resolvió el problema del que habla este profesor con relación a los Jobs no premiados en vida. Se trata de la resurrección de los muertos, la eterna salvación y la eterna condena, el cielo y el infierno. “Y los buenos serán recompensados en el cielo”, nos dicen. Tenemos entonces de los albores de la era cristiana, por ejemplo, la *Epístola a los Corintios*, donde Pablo, citando a un poeta romano, Menandro, plantea que si los muertos no resucitan, ni sus propias luchas ni las de los demás creyentes valen la pena. Les leo el pasaje porque desde el ateísmo pienso que la creencia en Dios de hecho gira en torno al deseo de salvación y el deseo de poder de los mortales que habitan este recoveco del universo donde el sufrimiento y el castigo no se reparten en partes equitativas ni sólo entre los que se lo merecen.

Si los muertos no resucitan en manera alguna ¿por qué bautizarse por ellos? Y nosotros mismos ¿por qué nos ponemos en peligro a todas horas? Cada día estoy a la muerte ¡Sí hermanos! Gloria mía en Cristo Jesús Señor nuestro, que cada día estoy en peligro de muerte. Si por motivos humanos luché en Éfeso contra las bestias ¿qué provecho saqué? Si los muertos no resucitan, *comamos y bebamos, que mañana moriremos*.¹⁰

Mientras más leo a Pablo, más me parece que no entendería de héroes trágicos griegos. Y su lectura del *Libro de Job*, por ejemplo, sería muy diferente a la que les he propuesto. En este pasaje nos da a entender que su heroica vida, plagada de increíbles sacrificios por llevar el mensaje de los evangelios, según él, no tendría sentido sin la resurrección de los muertos, incluyendo por supuesto la resurrección suya. *Señores y señoras: si el ateísmo está en lo correcto, fiestemos hasta la saciedad, que lo otro que podamos hacer para*

¹⁰ *Biblia de Jerusalén*, 1 Co. 15, 30-33.

llevar una vida recta no vale la pena. Eso nos dice. Se desprende oscuramente del texto de Pablo que el Reino de los Cielos y Dios también no existen sino para la salvación de los hombres.¹¹ ¿Dónde está el Reino de los Cielos? Nos podríamos preguntar y entrar de nuevo en la lógica de los planteamientos con los que comenzamos y, si recuerdan, concluimos que se trata de explicar un misterio con otro misterio que es más oscuro aún. Pero esa no es la pregunta más importante en esta coyuntura del argumento: ¿Más importante es preguntarnos si no valdría la pena ser recto como Job, o dar la vida por un principio como Antígona, o atentar revolucionar el mundo dando la otra mejilla como Jesús, de no existir Dios ni Satán ni nada que se parezca? Les pregunto a ustedes. ¿No valdría la pena retar con sentido y creatividad a un universo sin sentido ni dirección? ¿Que esto no valdría la pena si no existiera Dios? ¿Entonces qué es lo que verdaderamente anhelamos con la idea de Dios? ¿Probar que todo está hecho para nuestra grandeza y salvación? ¿Requerir de Dios para que todo tenga sentido? ¡Mejor asombrarme ante el universo, mejor no tratar de escapar a través del deseo que origina en esta frágil condición humana! A Dios, si existiera, no se le debería requerir para comportarme como debo comportarme. Porque entonces Dios sería un instrumento de los hombres, para que nos comportásemos bien, o para que nos comportásemos según algunos dicen que es el bien. La idea de Dios sería entonces tanto un instrumento de la debilidad de todo creyente como un instrumento de poder de unos sobre otros.

Para concluir con los designios del tábano que son muy molestos al caballo, mis queridos atenienses, el asombro que les propongo requiere cierta actitud, más bien cierta postura vital, que no es fácil promover y es más difícil aún sostener por un período de tiempo. Se trata de un camino trazado por los griegos, una tradición griega, una época de decadencia religiosa, un temperamento que dio origen a la filosofía y a las ciencias naturales a las que he aludido en varios puntos a través del camino. O se trata de una conciencia intelectual más valiosa que la búsqueda de la verdad y una conciencia intelectual más valiosa que la verdad misma, —como decía un maestro, filósofo también y ateo, del siglo pasado, Nietzsche— pues bien puede ser que la verdad sea el más ilustre pero también el más trágico de los engaños.¹² Y la búsqueda enamorada de la verdad/

¹¹ Unamuno levanta este mismo punto con relación al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Véase *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo I.

¹² De Federico Nietzsche, véase por ejemplo *La gaya ciencia* (México, D.F.: Mexicanos Unidos, 1983) Libro I, aforismo II, y Libro II, aforismo LVIII.

engaño no puede ser otra cosa en cada caso que una estrategia de poder, como declaran otros filósofos más contemporáneos. No me malentiendan mi lector y mi lectora. Que la verdad sea engaño no implica que no vale la pena buscarla. Al contrario. El asombro le da energía y peso a la vida reflexiva en sí, la hace importante para los que la viven así, la hace a la vez extraña, la deja sin sostén, como en el aire, sin apoyo ninguno. Y uno se mueve por los caminos por propia integridad y creatividad.

El asombro puede promover el ateísmo, aunque no necesariamente, pues es tan sólo un camino entre otros que uno debe también recorrer. A las experiencias grandes y nobles como el asombro se las debe dejar ser como son y no se le ponen amarras. Propongo el asombro y todo lo que desde el asombro se tenga que pensar y decir, incluyendo igualmente todo aquello que nos lleve al ateísmo como todo aquello que no nos lleve al ateísmo. Ya algún otro filósofo —creo que creyente, por cierto— ha dicho que lo contrario de la vida moral no es la vida inmoral, que es más bien la indiferencia, la dejadez, la incapacidad de búsqueda y convicción, o terminar haciendo y diciendo lo que hacen y dicen los demás.¹³ Ante el asombro, la vida adquiere infinito peso e importancia para quien la vive, se vive más hondamente cada convicción, la vida da que pensar; y así, desde el universo como misterio, los héroes lucen más grandes aún, pues son creadores, inventores de grandes hazañas: Antígona, Sócrates, Job, Jesús, y hay otros, muchos otros, de eso se trata en parte el curso que damos, y otro curso más, si lo hubiera, de Introducción a la Cultura, no de Occidente, si no Introducción a la Cultura Humana, introducción a la humanidad, ¡tan poca cosa que es la humanidad!, y por lo general tan terrible y a veces, pocas veces, tan maravillosamente recta y bondadosa, que uno pudiera llorar de admiración ante el reto que representa en un universo tan oscuro y extenso.

Héctor José Huyke
Departamento de Humanidades
Recinto Universitario de Mayagüez

¹³ José Ortega y Gasset.

MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA Y LA CIENCIA: UN ARGUMENTO PRÁCTICO PARA EL TEÍSMO

Daniel J. Stollenwerk

En primer lugar, tengo que decir que las dudas expuestas por el Dr. Huyke son serias. Puede que Puerto Rico, por la mayor parte, sea cristiano, pero esto no es el caso de, por ejemplo, el norte de Europa o el noroeste de los EE.UU. Y si las dudas expresadas por el Dr. Huyke no nos hacen cuestionar nuestras creencias religiosas a nosotros, seguramente les harán cuestionar a nuestros hijos o nuestros nietos. Es decir, el reto del ateísmo es serio.

En segundo lugar, no voy a tratar de defender la historia cristiana que ha sido mucho menos que ejemplar. De ninguna manera, por ejemplo, se pueden defender las guerras de religión con una doctrina cristiana. Sin embargo la historia no niega la verdad. El hecho de que muchos cristianos odiaron a Martin Luther King, por ejemplo, no significa que la creencia en Dios sea falsa; más bien quiere decir que la verdad del cristianismo se encuentra más en la vida de King, que en el odio de los así llamados “cristianos”.

En tercer lugar, debo decir que estoy de acuerdo con la conclusión del Dr. Frieberger acerca del agnosticismo, es decir, que a través de la razón la única respuesta a las preguntas como ¿Existe Dios? o ¿Existe la revelación? es: no sé; no habría ninguna manera de saberlo.

Mi argumento a favor del teísmo, sin embargo, no se basa ni en la historia, ni en la razón. Ninguna de éstas puede darnos una respuesta adecuada a las preguntas más importantes de la vida, como son, por ejemplo, ¿qué puedo esperar? ¿qué es, al fin y al cabo, el ser humano? ¿cuál es la meta de la historia?¹ En esta charla quisiera

¹ Kant mismo parece haber llegado a la misma conclusión. Puesto que no se puede llegar a conocer a Dios a través de la razón, hay que postularlo como “garante de la moralidad”, decía Kant cuando escribió sobre la *Razón Práctica*. Ahora bien, que esta postulación de Dios como base de la ética sea legítima o no, no nos atañe aquí.

proponer primero que existe otro conocimiento que el que viene a través de la historia, la ciencia, o la filosofía; es decir, el conocimiento nacido de la fe. En segundo lugar quisiera sugerir que este conocimiento religioso responde mejor a las inquietudes personales e históricas que cualquier otro conocimiento.

Voy a empezar con una teoría del conocimiento y la práctica que he encontrado en las obras de Bernard J.F. Lonergan (1904-1984). Este filósofo-teólogo canadiense, ha expuesto la teoría en términos y con ejemplos de la ciencia actual,² pero sus raíces se encuentran en Sto. Tomás y Aristóteles. Esta estructura, presentada aquí de manera muy sencilla, es la siguiente. Se lee en orden *ascendente*, es decir de abajo hacia arriba.

Decisión	(práctica)
Juicio	(sí o no)
Entendimiento	(teorías)
Experiencia	(datos)

Quizá un ejemplo nos pueda servir para entender mejor la estructura: Durante siglos los astrónomos de occidente observaron los movimientos de los cuerpos celestiales (Experiencia). Aunque había varias teorías para explicarlos (Entendimiento), la mayoría llegó a (o aceptó) la conclusión de que la tierra era el centro del universo y que los cuerpos celestiales giraban alrededor de ella (Juicio). Hicieron, entonces, modelos del universo con los cuales podían navegar el mar Mediterráneo, organizar sus fiestas alrededor de un calendario, etc. (práctica).

Sin embargo, había problemas con sus modelos. En primer lugar los planetas “vagaban” en el cielo; no querían seguir sus órbitas perfectamente circulares alrededor de la tierra. Pero había otra dificultad aún más importante: la iglesia de la edad media buscaba un calendario más exacto que el que los antiguos modelos celestiales podían otorgar.

La historia posterior se conoce bien. Copérnico, en 1543, usando

El punto es que Kant mismo indica que el conocimiento, al cual se puede llegar a través de la razón, no basta para dirigir nuestra vida moral (y tampoco, se puede añadir, para dirigir la historia). Hay que ir más allá de la razón en nuestra búsqueda de una meta personal e histórica.

² Bernard J.F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (London: Darton, Longman and Todd, 1957); revised and augmented edition, *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 3 (Toronto: University of Toronto Press, 1992). Para un resumen de su teoría escrito por Lonergan mismo y traducido al español, véase su *Método en Teología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988) pp. 11-32.

los mismos datos resucitó e intentó probar otra teoría en la que el Sol era el centro del universo (1543). De este nuevo conocimiento se inició una reforma del calendario, y en 1582 se instituyó el calendario Gregoriano.

Más adelante, obviamente, con Kepler, Galileo y Newton, y en nuestro siglo con Einstein, y la física cuántica, etc., ha habido más cambios en nuestro entendimiento del cosmos. Supuestamente todos los científicos hicieron uso de este mismo “método científico” de conocimiento. Vamos a ver en un momento que las grandes teorías científicas, como la de Copérnico, de hecho, no siguieron el método científico, pero sírvase el ejemplo de Copérnico para ilustrar la estructura del conocimiento.

Ahora bien, volvamos a la cuestión de Dios, la revelación, la fe. Si aplicamos este método científico racional de conocimiento a las preguntas, por ejemplo, ¿existe un Dios personal? ¿interviene Dios en la historia?, entonces la única respuesta honesta es: no sé. Todos vemos, escuchamos, sentimos, nos imaginamos, etc., y podemos teorizar que algunas de estas experiencias —o las de nuestros antepasados— han sido experiencias divinas. Pero al fin y al cabo nunca podemos decir con certeza que estas teorías bíblicas o religiosas acerca de Dios son verdaderas. Repito: el agnosticismo es la única respuesta honesta si el único método de conocimiento es el método científico.³

Quizá por el extraordinario éxito de la ciencia en los últimos 500 años, ha habido algunos que han opinado que la ciencia es la única vía para saber —aunque hay que añadir inmediatamente que la ciencia del siglo XX reconoce muy bien los límites de su método.⁴

³ Se puede añadir que, además de no poder hacer un juicio sobre la existencia de Dios y su relación con el mundo, el agnosticismo, obviamente, no puede llegar a la cuarta etapa tampoco, es decir, la práctica basada en el conocimiento de Dios.

⁴ La ciencia contemporánea es mucho más humilde de lo que era en el siglo pasado; reconoce que, dados los límites de su método, no puede responder a un sinnúmero de preguntas. La ciencia no puede estudiar sucesos que no estén abiertos a experimentos públicos, por ejemplo, los milagros o la resurrección de una persona. Además, las preguntas “religiosas” no son las únicas fuera de su alcance. También existen preguntas “científicas” que la ciencia no puede estudiar. Si el universo empezó con un *Big Bang*, por ejemplo, o si nuestro universo es sólo uno de muchos creados a través de unos agujeros negros, o si había condiciones caóticas antes del *Big Bang*, entonces, tales preguntas como ¿qué había antes del *Big Bang*? o ¿qué hay en los otros universos?, simplemente están fuera de los límites del método científico. En resumen, dado su método, no sólo acerca de algunas preguntas religiosas, sino también acerca de algunas científicas, la ciencia debe mantenerse agnóstica.

Entonces surge la pregunta: ¿hay otro método para llegar a conocer? La respuesta es tanto sí como no.

No, no hay otro método porque todo conocimiento humano sigue la misma estructura epistemológica.⁵ Pero sí, hay otra vía para llegar a conocer, porque no todo conocimiento humano sigue la dirección ascendente expuesta arriba.

Existe el conocimiento que resulta de un vector descendente de la misma estructura. Quizá el mejor ejemplo sea el amor. La persona que se ha enamorado sabe que sus propios sentimientos aprehenden el valor de amar. Es decir, que uno toma la decisión de amar antes de juzgar si existe o no el amor y antes de haber entendido este amor. Primero viene la decisión. Luego uno se da cuenta de que existe el amor. Más adelante, a lo mejor, puede entender mejor la relación con su amado. Finalmente, su propia experiencia del mundo cambia por el efecto de este amor.

Pascal observó que el corazón tiene razones que la razón no conoce. El corazón reconoce el valor de amar antes de que los tres primeros niveles puedan hacerlo. O, como otro ejemplo, un evento particular de nuestra niñez —un accidente, una muerte, etc.— puede ser la causa de nuestra vocación en la vida. Primero viene una casi espontánea o intuitiva decisión que sólo más tarde podemos articular y entender. Finalmente, tal decisión cambia la forma en que observamos el mundo. De hecho, probablemente la mayoría de las decisiones más importantes de nuestra vida sigue la dirección —o vector— descendente de práctica y conocimiento.

Paradójicamente, este “vector descendente” de conocimiento parece existir en la ciencia también, como el filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn —usando otras palabras— ha subrayado en su *The Structure of Scientific Revolutions*.⁶ Como ejemplo presentaré la misma ilustración que he utilizado para demostrar el conocimiento ascendente: Copérnico.

¿Qué es lo que influyó en Copérnico cuando nos dio su teoría del universo? ¿Fueron solamente los datos objetivos y una mente abierta? Al contrario. Fue su creencia en el neoplatonismo del renacimiento, sus convicciones pitagóricas de que la naturaleza era comprensible en términos matemáticos simples y armónicos, y su gran

⁵ Lonergan, *Insight*, pp. 335-36; (en *Collected Works*, vol. 3, pp. 359-60); *Método*, pp. 25-26.

⁶ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

reverencia para el sol que le motivaron a poner este sol en el centro del universo.⁷ O sea, su teoría de que el sol era el centro del universo, no empezó con datos, sino con valores y convicciones.

Además, dado que sus pruebas del heliocentrismo no eran más simples y armónicas que las del geocentrismo,⁸ la teoría de Copérnico no convenció a nadie, menos a los que ya compartían sus mismas convicciones filosóficas y religiosas.⁹

Mi tesis, por lo tanto, es la siguiente: que el conocimiento que nos llega a través de la religión sigue este mismo vector descendente que hemos visto en los ejemplos del amor y de la revolución copérmica. La fe es el conocimiento que viene de una respuesta al amor, en particular al amor de Dios que inunda nuestros corazones. Nuestros sentimientos aprehenden este valor trascendente. Y nos toca responder. Nuestra respuesta, entonces, es el comienzo del conocimiento religioso.¹⁰

⁷ Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993) pp. 248-50.

⁸ Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957) pp. 171 ss. Tendríamos que esperar a Kepler y Galileo para darnos unas pruebas más realistas y verdaderas.

⁹ Richard Tarnas señala que no hay ningún científico que estudie los datos objetivamente, sino que tienden a usar los datos para confirmar un paradigma ya establecido y creído. "All 'raw data' are already theory-laden", nos dice. Véase su *The Passion of Western Mind*, pp. 360-61, especialmente la nota 4, p. 489. Bernard Lonergan estaría de acuerdo y, por lo tanto, pediría de cada individuo no sólo una conversión religiosa y moral, sino también una intelectual (*Método*, 231 ss.) Desde esta perspectiva, su libro entero *Insight* es una llamada a una conversión intelectual. Robert Doran, un discípulo de Lonergan, añadirá a las tres conversiones de Lonergan una más, a saber, la conversión psíquica. Véase su *Psychic Conversion and Theological Foundations: Toward a Reorientation of the Human Sciences* (Chico, CA: Scholars Press, 1981).

¹⁰ He aquí las palabras mismas de Lonergan de este paso esencial que inicia nuestro conocimiento de Dios:

La fe es, por consiguiente, ese conocimiento ulterior, cuando el amor es el amor de Dios que inunda nuestros corazones. A nuestra aprehensión de los valores vitales, sociales, culturales y personales, se añade una aprehensión del valor trascendente. Esta aprehensión consiste en la experiencia de la realización de nuestro impulso irrestricto a la auto-transcendencia y en el actuar de nuestra orientación hacia el misterio de amor y temor. Puesto que este impulso es de la inteligencia a lo inteligible, de lo razonable a la verdad y a lo real, de la libertad y responsabilidad al bien verdadero, la experiencia de la realización de dicho impulso y de su carácter irrestricto pueden ser objetivados como una revelación nublada de la inteligencia e inteligibilidad absolutas, de la absoluta verdad y realidad, de la absoluta bondad y santidad (*Método*, pp. 116-17).

La pregunta acerca de la existencia de Dios, por lo tanto, no es en principio racional, sino que se basa en una decisión: ¿Amaré a este Dios para corresponderle, o lo rechazaré? ¿Pondré en práctica en mi propia vida el don del amor, o lo desecharé? Sólo de manera secundaria surgen las preguntas de la existencia de Dios (juicio), y de su naturaleza (entendimiento).

Repito, todo juicio acerca de la existencia de Dios, y toda explicación de quién es o cómo es este Dios, surgen de una decisión de amar a Dios o simplemente de no responder al amor.

Tal es el meollo de este artículo. Pero quisiera sacar varias conclusiones más de este análisis de la estructura del conocimiento y la práctica con respecto a Dios.

Primero, si la fe, como he dicho, o el conocimiento de Dios, empieza con una decisión de amar, entonces sigue que un conocimiento racional, un entendimiento intelectual de Dios no puede existir sin la previa decisión. Es por esta razón que las así llamadas “pruebas de la existencia de Dios” por Sto. Tomás, Descartes, y tantos otros filósofos no convencen a nadie, menos a los que ya están convencidos. El conocimiento de Dios empieza con una decisión, no con los datos de la naturaleza. La cuestión de la existencia de Dios, por lo tanto, es una cuestión religiosa y no filosófica.

En segundo lugar, toda religión tiene como base esta decisión existencial de amar a Dios. Por lo tanto, este amor transcendental y universal da también una base de diálogo entre las religiones; aunque el entendimiento de este amor y nuestra respuesta obviamente estaría influido por cada edad y cultura. Entonces, no es un buen argumento decir que hay tantas religiones, y puesto que no sabemos cuál es correcta, mejor no creer en Dios. Al contrario, puesto que hay tantas religiones y todas se basan en el mismo amor transcendental, si la multitud de religiones prueba algo, prueba que sí, hay un Dios, y no lo contrario.

En tercer lugar podemos ver un caso en particular donde se nota la importancia de la decisión para la fe en la Teología de la Liberación. Esta teología, que ha sido malentendida en la prensa seglar, simplemente subraya la importancia de la decisión. Tiene poca paciencia con gente que no puede decidir si cree en el Dios de sus antepasados, o, si cree, que no sabe qué hacer con la injusticia en el mundo. La respuesta de la Teología de la Liberación a tales personas es primero que tomen una decisión porque nunca van a “conocer” sin esta previa decisión de “actuar”. El próximo paso, entonces, es la reflexión sobre Dios y la injusticia a la luz de la Biblia; de allí surge la teología (el entendimiento). Finalmente, los que participan

en la teología de la liberación observarán el mundo con diferentes ojos, su experiencia del mundo cambia como resultado de su primera decisión de responder a Dios y luchar por la Justicia.

En cuarto lugar, todo conocimiento que sigue el vector descendente no puede contradecir el conocimiento que nos llega del movimiento ascendente. La verdad es una. Por ejemplo, si se exhorta a decidir entre la verdad de la Biblia y la de la evolución, uno no debería escoger. Es una elección falsa. No debería haber ninguna discrepancia, ningún conflicto entre el conocimiento de la religión y el de la ciencia. Si aparentemente hay contradicciones entre las dos, entonces hay que estudiar, y esperar —a veces inclusive siglos— hasta que se hayan reconciliado.¹¹

Finalmente, se puede hacer una observación sobre la ética cristiana. Ésta puede y debe dialogar con la ética seglar, pues utiliza las mismas estructuras filosóficas y puede llegar a la misma práctica a través del método ascendente del conocimiento. Sin embargo, hay que reconocer que siempre tendrá como base otra motivación, es decir, una decisión consciente de amar a Dios, y luego buscar el entendimiento de esta decisión. Es decir, si lo que se busca es una ética internacional, multi-cultural, debería ser posible encontrarla, pues todo conocimiento sigue la misma estructura epistemológica. Sin embargo, hay que reconocer que la ética religiosa también se basa en una decisión anterior que justamente puede influir en cómo se juzga, entiende, y observa el mundo.

Queda una idea más sobre la fe que quisiera exponer: la relación entre ésta y la historia. El conocimiento al que se llega a través de la dirección ascendente subraya más bien el pasado y el presente. Esto se nota claramente en la ciencia. De hecho, desde un punto de vista, toda la ciencia es la historia. Si el universo empezó con un *Big Bang* y se ha expandido desde aquel instante hace unos 20 mil millones de años, y si no hay nada inevitable, como nos enseña la ciencia del siglo XX —es decir, si todo es contingente—, entonces toda la ciencia es, en realidad, historia. Estudiando la ciencia, estudiamos el pasado en relación al presente.

La fe, sin embargo, subraya la importancia del futuro. Esto es fácil de entender en relación a los ejemplos anteriormente expues-

¹¹ Se puede añadir que las dos direcciones sirven para corregir una a la otra, porque si es verdad que, a veces, el corazón tiene razones que la razón no conoce, también es verdad que la razón, a veces, tiene que actuar como una fuerza que pone estabilidad en la intuición del corazón. El proceso del conocimiento, entonces, es dialéctico.

tos. Cuando uno se enamora, se nota que este amor va a afectar su futuro. Igualmente, uno que se dedica a la lucha por la justicia busca cambiar el futuro (y, a veces, tiene éxito). Algo parecido sucede con una decisión de amar a Dios. De hecho, en la Biblia se nota que la revelación de Dios aparece en forma de promesas que serían cumplidas en el futuro:¹² Tales promesas dirigieron las vidas de los protagonistas de la Biblia. Si no hubieran creído en la promesa, nunca hubieran conocido este futuro. Pero creyendo en la promesa, actuaron para que este futuro se realizara. De esta manera crearon el futuro.¹³

Ha habido mucha crítica a la religión cristiana en particular, en el sentido de que los creyentes no son realistas, que no toman el mundo en serio. Ahora bien, es cierto que la realidad verdadera para el cristiano es el futuro. Y si el futuro se entiende simplemente como unos deseos ilusorios, o un escape del mundo actual, entonces la religión se encuentra en decaimiento y la crítica es válida. Pero cuando el futuro se anticipa con una esperanza verdadera, cuando los creyentes están abiertos a algo radicalmente nuevo e “improbable” en la historia, entonces, están en una posición de crear el futuro. O sea, los que creen en las promesas religiosas —que es una parte fundamental de la fe en Dios— deberían ser los que están más abiertos a nuevas ideas, nuevos conocimientos y un mundo nuevo —quizá un mundo un poco más justo que el actual.

De hecho, una de las contribuciones más importantes de la Biblia a nuestro entendimiento de la historia ha sido este aspecto del futuro anticipado, es decir, la creencia en que hay un propósito en la historia y que el futuro será mejor que el presente. Cuando la historia del occidente se secularizó después de la edad media, esta esperanza futurista influyó en varios mitos occidentales o interpretaciones históricas, notablemente en la idea del progreso de la ilustración, la utopía marxista, y el neo-capitalismo actual.

¹² He aquí algunos ejemplos: la promesa a Abrahám de que tendría innumerables descendientes si dejara su tierra natal y fuera en busca de su Dios; la promesa a Moisés y los esclavos en Egipto de que podrían vivir mejor en una tierra prometida que “mana leche y miel”; la promesa a David de que su línea no tendría fin; la promesa a Israel de que vendría uno o varios mesías; la promesa de Jesús acerca del Reino de Dios; la promesa de la segunda venida del Hijo del Hombre.

¹³ Algo parecido pasó con la revolución copérmica: si Copérnico no hubiera creído, no hubiera conocido, es decir, no hubiera podido darnos una teoría científica. O igual el caso del amor: si uno no responde al amor, si no juzga que existe el amor —aunque todavía no lo entiende— no creará un futuro basado en este amor.

Ahora bien, el mito del progreso murió con la Primera Guerra Mundial, y el mito de la utopía marxista con la caída del muro de Berlín. El neo-capitalismo contemporáneo todavía mantiene esta esperanza: se cree que si se abrieran los mercados locales a la competencia global y si se formaran bloques internacionales de intercambio comercial, el neo-capitalismo nos daría el bienestar para todos y la paz en la tierra. Sin embargo, esta promesa del neo-capitalismo tiene menos fundamento que el mito del progreso humano de la Ilustración y el de la utopía marxista. De hecho me parece muy cínica; y sospecho que la creencia en esta promesa del neo-capitalismo de los años 90 no vaya a durar más de una o dos generaciones. Dudo, sobre todo, que el neo-capitalismo pueda darnos paz en la tierra.

En otras palabras, dado el fallo de las promesas seculares desde la Ilustración acerca de un futuro mejor, y lo poco convincente que es el neo-capitalismo actual, veo irónico que todavía haya personas que sigan acusando a los creyentes de ser poco prácticos y de tener la cabeza en las nubes. Repito: a mi entender, la fe, que subraya la importancia de una esperanza verdadera, es, primero, más abierta a nuevos conocimientos, y segundo, más práctica con respecto a la construcción de un mundo más justo.

Además de los que reprenden a los creyentes su esperanza futurista, hay otros que les critican por poner demasiado énfasis en el sufrimiento. De nuevo, si se subraya la importancia del dolor a la exclusión de la esperanza y la resurrección, entonces la crítica es válida. Pero surge la pregunta: ¿cuándo y cómo se suele experimentar la promesa religiosa? ¿Cuándo sería el momento apropiado de reconocer el amor trascendente? Probablemente no cuando estamos muy contentos, tomando una Budweiser mientras estamos viendo un juego de baloncesto entre los Bulls de Chicago y los Knicks de New York. La historia judeo-cristiana nos enseña que Dios se revela más bien en los momentos del sufrimiento, la muerte, la soledad, la injusticia —y podemos añadir en el siglo XX— en la arbitrariedad y el aburrimiento de la vida. No es por casualidad que los grandes movimientos cristianos —tales como el monasticismo, las órdenes mendicantes— o las grandes figuras del cristianismo moderno —tales como Martin Luther King, Dorothy Day, y Madre Teresa— han buscado a Dios en el desierto, la pobreza, el sufrimiento, la lucha por la justicia. Irónicamente, la revelación, la promesa, la esperanza se encuentran en los momentos más difíciles de la vida. Además, esta esperanza da la fuerza al individuo al confrontar el problema, y a la humanidad al cambiar la historia. Le hace a uno más abierto a otros conocimientos y más dispuesto a luchar por la justicia. Otra vez, se

nota que la fe, lejos de ser ilusoria, viene a ser la postura más realista que se puede tomar.

Para concluir, de que haya dudas hoy en día acerca del teísmo en general y el cristianismo en particular, no me sorprende dado el énfasis en la materia y la duda epistemológica que se encuentran en la historia intelectual del occidente de los últimos 500 años. Además, dado el éxito de la ciencia en la edad moderna, es fácil caer en la tentación de creer que el único conocimiento válido es el que viene del método científico. Sin embargo, existe otra manera de saber: todo lo que sigue el vector descendente. La fe sigue este proceso descendente, concentrándose más en el futuro, y, por consiguiente, es capaz de dirigir tanto las vidas individuales como la dirección de la historia. La fe en Dios —que empieza no con datos, sino con una decisión— por lo tanto, no es algo simplemente añadido a unas vidas particulares en la historia; sino la fe es necesaria si la raza humana quiere conocer todo lo que es capaz de conocer, y si la historia quiere llegar a ser lo que es capaz de ser.

Daniel J. Stollenwork
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico
Mayagüez PR

THE CIRCUMAMBIENT AIR: OR, SEVERAL ATTITUDES ABOUT BREATHING*

Davide Stimilli

to breathe is a fulfilling of desire
Wallace Stevens

The following pages draw a very rough sketch of the ways in which the perception of the medium of life, the air, has changed throughout the history of Western culture and has accordingly affected our conception of the environment as such. They are also meant to outline a Poetical History of the Air, as it were—a necessary part, to my mind, of the *General History of the Air* that Sir Robert Boyle, the founder of modern chemistry, left unaccomplished at the end of his life.

Boyle's own definition of the air, which I excerpt from this work, masterfully summons the commonly shared, though certainly not commonsensical, view of the volatile element up to his time:

By the Air I commonly understand that thin, fluid, diaphanous, compressible and dilatable Body in which we breath, and wherein we move, which envelops the Earth on all sides to a great height above the highest Mountains; but yet is so different from the *Æther* [or *Vacuum*] in the intermundane or interplanetary Spaces, that it refracts the Rays of the Moon and other remoter Luminaries.¹

* I wish to thank the Faculty of Arts and Sciences, UPR-RUM, for awarding me a “seed money” grant which allowed me to collect some of the materials I have used in preparing this essay at the Bodleian Library, Oxford, and the British Library, London; Nandita Batra, President of the Caribbean College English Association, for inviting me to attend the meeting of the Association which took place on Isla Magueyes on November 9, 1997, where I had the opportunity to first present some of the thoughts I articulate here, and all those who made comments, especially Lilia Dapaz, Erich Freiberger, and Nick Haydock.

¹ The *General History of the Air*, Designed and Begun by the Honorable Robert Boyle Esq. London, Printed for Awynsham and John Churchill 1692. Fol. 1.

Boyle's definition has the merit to make clear that the *Æther*, or vacuum—which amounts to the same, for him, as the use of the parenthesis implies— is nothing else than disembodied air, marking the limits of the air in the ancients' cosmos, as confined to the sublunar world, to the atmosphere proper. Indeed, the Greek word *ἀήρ*, which has passed to English through the transliteration into Latin, always signifies in Homer, as in the Presocratics philosophers, mist.² At an early stage of its linguistic development, the Greek air is, by antonomasia, a misty air. We may see in this usage already the roots of that ambivalence in our attitude towards the air which Hamlet has most passionately expressed, as he voices so many of the anxieties which are still with us:

This most excellent canopy the air, look you, this brave o'erhanging, this majestic roof fretted with golden fire—why, it appears no other thing to me than a foul and pestilent congregation of vapours.³

The air we breathe makes up the sphere of life in the ancients' view of the cosmos, what the Greeks called *ὁ περιέχων ἀήρ*—“the circumambient air” of my title, which I borrow from a seventeenth-century English poet, Sir John Suckling,⁴ being a faithful translation of the Greek expression.⁵ “The circumambient air” of the Greeks, I would like to suggest, is a synecdoche for “the circumambient world”⁶ Wordsworth refers to in *The Prelude*. We can nowadays avoid such a periphrasis by using the term ‘environment,’ which was however not yet available to Wordsworth,⁷ having been first introduced into the

² Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, ad vocem ἀήρ*: “le mot signifie toujours chez Homère le brouillard et notamment la vapeur qui s'élève du sol et reste en suspension dans la partie la plus basse de l'atmosphère.” Cf. also H.A. Paraskvaides, *The Use of Synonyms in Homeric Formulaic Diction* (Amsterdam: Hakkert 1984) 102-103.

³ In his first encounter with Rosenkranz and Guildenstern, *Hamlet* II. ii.

⁴ “The circumambient air doth make us all,/To be but one bare individual.” Sir John Suckling, cited in Thomas Blount, *Glossographia: or a Dictionary. Interpreting all such Hard Words Whether Hebrew, Greek, Latin, Italian, Spanish, French, Teutonic, Belgick, British or Saxon, as are now used in our refined English Tongue* (London 1656), ad vocem ‘circumambient.’ I have not been able to locate the lines in any of Suckling's published works.

⁵ Leo Spitzer does not mention the English translation in his otherwise exhaustive essay “Milieu and Ambiance,” *Essays in Historical Semantics* (New York: Vanni 1948) 179-303. On the arising of the modern view of the environment out of the ancient, see also André Chastel, “L'Aria: Théorie du Milieu à la Renaissance” (1973), in *Fables Formes. Figures*, 2 vols. (Paris: Flammarion 1978) 1: 393-405.

⁶ William Wordsworth, *The Prelude* (1850) VIII.56.

⁷ At least in 1805.

English language by Carlyle in 1827.⁸ The closest approximation to 'environment' we have in ancient writing is the juxtaposition of *Airs, Waters, Places* in the title of a treatise which belongs to the Hippocratic corpus and is indeed devoted to what we would now qualify as environmental concerns.

In his 1869 *The Queen of the Air*, the work of his Carlyle most admired, John Ruskin takes Athena to be the representative of "the ambient air"⁹ in Greek mythology and thus describes "the several agencies of this great goddess:"

- I. She is the air giving life and health to all animals;
- II. She is the air giving vegetative power to the earth;
- III. She is the air giving motion to the sea, and rendering navigation possible;
- IV. She is the air nourishing artificial light, torch or lamplight; as opposed to that of the sun on one hand, and of *consuming* fire on the other;
- V. She is the air conveying vibration of sound.¹⁰

Independently from the accuracy of Ruskin's account from the point of view of "scientific mythology,"¹¹ his distinction between a 'life-enhancing' (under which category I propose to collect Nos. 1, 2, 4) and a 'communication-enhancing' (Nos. 3 and 5) agency of the air is very insightful and may help us to better analyze the ancients' view. Let us start by examining the former, or 'life-enhancing' agency.

The standard poetic epithet for the air is "vital," up to Thomas Traherne's epigrammatic formulation of the economics of breath in his poem "The Circulation:" *No Man breaths out more vital Air, / Than he before suckt in,*¹² and to Gerard Manley Hopkins' comparison of

⁸ Spitzer, "Milieu and Ambiance," 232-233.

⁹ "which included all cloud, and rain, and dew, and darkness, and peace, and wrath of heaven." *The Queen of the Air: Being a Study of the Greek Myths of Cloud and Storm* (1869) in Ruskin's *Works*, ed. E.T. Cook and Alexander Wedderburn (London: Allen 1905) 19: 327.

¹⁰ Ruskin, *Works*, 19: 328.

¹¹ Cf. the impassioned defence of the legitimacy of his argument in a letter written May 18, 1871: The "Queen of the Air" was written to show, not what could be fancied, but was felt and meant, in the myth of Athena. Every British sailor knows that Neptune is the god of the sea. He does not know that Athena is the goddess of the air; I doubt if many of our school-boys know it - I doubt even if many of our school-masters know it, and I believe the evidence of it given in "The Queen of the Air" to be the first clear and connected appassionate proof of it which has yet been rendered by scientific mythology, properly so called." *Arrows of the Chace*, in *Works*, 34: 504.

¹² Thomas Traherne, *Centuries Poems, and Thanksgivings*, ed. H.M. Margoliouth, 2 vols. (Oxford: Clarendon 1958) 2: 152.

the “nursing element” to the “Blessed Virgin.”¹³ In broader scientific terms, taking as a point of departure the Aristotelian *corpus*, and in particular a passage from the *De Generatione animalium* (767a31-34), one can see that Aristotle assumes the existence of a correspondence between “the bodily condition of a person” (ἡ διάτεσις τοῦ σώματος) and “the blend (κράσις) of the surrounding air,” the latter providing the first nourishment of a body.¹⁴ Pursuing this line of thought even more radically, the medical writer known as Anonymus Londinensis imaginatively likens men to plants, “for as they are rooted in the earth, so we too are rooted in the air by our nostrils and by our whole body.”¹⁵ The Hippocratic treatises *Airs, Waters, Places* and *Breaths* most forcefully draw the attention of the medical practitioner on the quality of the air, which is bent to affect the bodily constitution of human beings as they are constantly exposed to its influence. Yet the air has an even closer relationship to the soul than to the body, as the soul embodies the principle of animal movement within the body. A laconic Latin epigraph beautifully states the relationship of the soul to its element: “The earth has the body, the stone the name, and the air the soul” (*Terra tenet corpus, nomen lapis atque animam aer; Carm. epig. 1207, 1.*) According to the doxographical tradition, the Presocratic philosopher Anaximenes considered air the origin of the universe, which it had produced by way of rarefaction and condensation; but the first philosopher who explicitly identified the soul with the air was Dionysius of Apollonia; he was followed by the Stoics, who then made current the distinction between *aer* and *pneuma*, namely, external and internal air.¹⁶

As we now look at its ‘communication-enhancing agency,’ the air was undoubtedly the universal medium of communication in the

¹³ Cf. Hopkins’ “The Blessed Virgin compared to the Air we Breathe,” 1. 10.

¹⁴ Aristotle, *Generation of Animals*, trans. A.L. Peck (Cambridge, Mass.: Harvard UP 1963) 398-401.

¹⁵ W.H.S. Jones, *The Medical Writings of Anonymus Londinensis* (Cambridge: Cambridge UP 1947) 37. An Aristotelian origin of the comparison has been suggested: cf. Jeanne Ducatillon, “Le traité des vents et la question hippocratique,” *Formes de pensée dans la collection hippocratique: Actes du IV colloque international hippocratique (Lausanne. 21-26 septembre 1981)* (Genève: Droz 1983) 266-267; but a Stoic origin seems indeed more likely (as suggested by Walter Spoerri in the ensuing discussion [276].)

¹⁶ Cf. Erwin Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Freiburg i.B.: Mohr 1894) 548-550; Hans Diller, “Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia”, *Hermes* 76 (1941): 359-381; Volker Langholf, *Medical Theories in Hippocrates: Early Texts and the ‘Epidemics’* (Berlin: De Gruyter 1990) 244-245.

pre-Torricellian and pre-Boylean world, namely, before the discovery of the atmospheric void would introduce a solution of continuity in the *plenum* of nature.¹⁷ As long as the belief that “there is nothing that is empty of air,” which the author of the treatise on *Breaths* firmly states,¹⁸ remained unchallenged, the function of the air as the medium of communication was established beyond doubt. Yet the final refutation of the *horror vacui*, more than anything else, damaged the reputation of the magician and the astrologer, as the action at a distance, yet through a medium, was the assumption on which both the power of the magician to influence the course of nature and the power of the stars to influence the sublunar world were dependent. Tommaso Campanella, still writing before the caesura, can argue in his treatise *On the Sense of Things and on Magic* that “the air is like a common soul which helps all and through which all communicate” (*l'aria sta come anima commune che a tutti aiuta e per cui tutti comunicano*).¹⁹ John Evelyn, while denouncing the pollution of the air of London in his essay *Fumifugium: or, the Inconvenience of the Aer, and Smoake of London Dissipated*, a text first published in 1661—which shows how the interest for questions we might now define of public health had become already acute by the second half of the seventeenth century in England—, concedes that one of his reasons for concern was precisely the unpredictability of “the celestial influences” under the new atmospheric conditions, as they are bent to be

so much retarded or assisted, and improved through this omnipresent, and, as it were, universal Medium: For, though the Aer in its simple substance cannot be vitiated; yet, in its prime qualities, it suffers these infinite mutations, both from superior and inferior causes, so as its accidental effects become almost innumerable.²⁰

Yet neither discontinuity nor mutation could intervene to affect

¹⁷ Evangelista Torricelli is the student of Galilei who invented the barometer and discovered the so-called “Torricellian vacuum.” The discovery of the atmospheric void and pressure are thus far from contradicting each other, as Eugenio Montale suggests in his poem “Il vuoto,” an elegy mourning the loss of the void: “È sparito anche il vuoto/dove un tempo si poteva rifugiarsi./Ora sappiamo che anche l'aria/è una materia che grava su di noi./Una materia immateriale, il peggio/che potera toccarci.” *Tutte le poesie* (Milano: Mondadori 1977) 607.

¹⁸ Hippocrates, *Breaths*, trans. W.H.S. Jones, in his edition of Hippocrates' works in the Loeb Classical Library, 7 vols. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1923) 2: 231.

¹⁹ Tommaso Campanella, *Del senso delle cose e della magia* (1st Latin ed.: 1620; Bari: Laterza 1925) 182.

²⁰ John Evelyn, *Fumifugium: or, the Inconvenience of the Aer, and Smoake of London Dissipated*, London 1772, 1st ed. 1661 (rpt.: Oxford: Oxford UP 1930) 14.

the agency of the air as “conveying vibration of sound,” as the medium of the human voice—we come thus to the last item in Ruskin’s list. Whenever one speaks, a vibration of the air reaches the listener’s ear, which, Albertus Magnus writes, “hears nothing but that which communicates with the trembling air” (*auris non audit nisi quae communicant cum aere tremente*).²¹ Chaucer wonderfully adapts the physical theory of the diffusion of sound to his poetical vision of the spreading of Fame:

Soun is noght but air y-broken,
 And every speche that is spoken,
 Loud or privee, foul or fair,
 In his substance is but air.²²

Yet, while seemingly neutral, the air, by being “the mansiou/Of every speche, of every soun,/Be it either foul or fair,”²³ is necessarily liable to produce opposite effects, as Fame can always turn into ignominious Infamy. Hence the three witches of *Macbeth* are properly redressing Chaucer’s alternative when they echo it in their enigmatic tautology: *Fair is foul, and foul is fair*. Once again, a Shakespearean character denounces the ambivalence of the air, which the ambiguity of the human word merely mirrors. Anthony Hecht, the contemporary American poet to whom I owe my subtitle,²⁴ also warns us against the double agency of language and its vehicle when he writes: “This atmosphere, which is our medicine,/By its own delicacy kills,”²⁵ lines in which we cannot fail to hear another echo of *Macbeth*’s tragedy. The castle of *Macbeth* has an air, according to King Duncan, which “nimble and sweetly recommends itself unto our gentle senses,” and Banquo confirms the remark by observing that “where the temple-haunting martlets most breed and haunt [...] the air is delicate.”²⁶ We know that this delicate air will turn soon into a deadly one. The action of language is thus assimilable to the action of the air by virtue of the ambivalence of their effects: like Achilles’ spear, they are the carriers of both wounding and healing. We are forever condemned to draw

²¹ Albertus Magnus, *Metaphys.* XI.2.3 (cit. in Guido Cavalcanti, *Rime*, ed. Domenico De Robertis [Torino: Einaudi 1986] 17.)

²² *The Hous of Fame* II. 257-260, in *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, ed. Walter W. Skeat (Oxford: Clarendon Press 1926) 3: 23.

²³ *The Hous of Fame* II. 323-325, *Complete Works*, 3: 25.

²⁴ Cf. “Songs for the Air or Several Attitudes About Breathing,” in his *A Summoning of Stones* (New York: MacMillan 1954) 27.

²⁵ “Fugue for One Voice,” *A Summoning of Stones*, 8.

²⁶ *Macheth* I.vi.

our breath “in pain,” as Hamlet cannot but remind Horatio with his “dying voice.”²⁷

Nonetheless, we have to catch our breath in order to tell the story. We will never know which was the “complete knowledge” the dying Kurtz was trying to convey with his final words, as “he cried in a whisper at some image, at some vision,” “a cry that was no more than a breath.”²⁸ Yet, like the narrator of Conrad’s story, we still have the power of changing a breath to a name.

Davide Stimilli
Department of French and Italian
Northwestern University

²⁷ *Hamlet* V.ii.

²⁸ Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, in *Complete Works*, 24 vols. (New York: Doubleday 1926) 16: 149.

LA PRESELECCIÓN DEL SEXO*

Juan A. Rivero

En los humanos siempre ha habido la tendencia a preferir un sexo sobre el otro. En épocas pasadas (y todavía en algunas sociedades) la selección se trataba de lograr ingiriendo comidas ácidas, usando botas en la cama, colgando los pantalones en la parte derecha de la cama, copulando del lado derecho, copulando frente al viento del norte, o atando o removiendo el testículo izquierdo; todo esto si se prefería un varón, y usando técnicas contrarias si se prefería una hembra. El infanticidio y el trato preferente son técnicas todavía muy usadas, pero el aborto selectivo y el uso de técnicas más refinadas y científicas son las prevalecientes en los países más avanzados.

En la mayoría de las sociedades el sexo preferido es el varón; sólo en las sociedades hortícolas matrilineales se prefiere a las hembras. Las razones que normalmente se dan para preferir un sexo sobre el otro varían en las diferentes sociedades: los varones son los que perpetúan el nombre de la familia, los que apoyan a los padres en su vejez, los que trabajan para ayudar a los padres, los cazadores y proveedores de alimentos para el hogar, los guerreros que defienden la patria y los que no requieren cuantiosas dotes cuando se casan (como las que se requieren para las mujeres en las sociedades en las que se practica esta costumbre).

Aún en las sociedades en las que muchos de estos argumentos no son válidos, el varón es el sexo preferido. Por ejemplo, en los Estados Unidos un número mayor de familias deja de tener hijos después de tener un varón, y si tienen un hijo de cada sexo, prefieren que el primero sea del sexo masculino.

El infanticidio ha sido el método más efectivo de seleccionar el

* Del libro en preparación *Los Dos Géneros*, de Juan A. Rivero. Publicado este "avance" con la autorización del autor.

sexo, y todavía se practica en, por lo menos, un 9% de las sociedades humanas. Entre los indios Yanomamö de Venezuela, el infanticidio femenino es bastante frecuente, especialmente si nace una niña mientras se lacta un varón (conocimiento personal) y a los varones se les consiente y se les da mucha más atención que a las hembras. Igual sucede entre los Rajputs y los Sikhs de la India, con la diferencia de que en éstos la matanza de las niñas puede ser total en las familias de alto rango. A tal punto llega esto, que a unos de los clanes Sikhs se les llama Kuri Mar, que quiere decir “destructor de hijas”. Las familias de altas jerarquías se ven obligadas a casar sus hijos con mujeres de un rango inferior dentro de la misma casta. Estas familias posiblemente no pueden tener nietas (puesto que las hembras se matan) pero sus nietos tendrán mayores oportunidades de prosperar y reproducirse. Los hijos de familias de bajo rango social tienen muy pocas oportunidades de casarse.

En China el control de la natalidad es sumamente estricto y se premia a los que sólo tienen un hijo. Como también se penaliza a los que tienen más, las familias campesinas cuyo primer vástago es una niña a veces la matan furtivamente, lo que aumenta las probabilidades de que el “primer” y único hijo vivo sea varón. El varón es el que se ocupa de los padres en su vejez, y las parejas que sólo tienen hijas se visualizan totalmente desamparadas en su edad avanzada. Consciente de esta situación, el gobierno ha relajado su política y en años más recientes permite que las familias rurales puedan tener dos hijos.

El tratamiento preferente que se da a uno de los sexos es también una manera de deshacerse del otro. Batten (1994) cita el *United Nations Development Programme* del 1991 en el que se informa que en Asia y el norte de África, 100 millones de mujeres están “perdidas”. Mientras que la proporción promedio de hombres y mujeres de edad mayor es de 65 por cada 100 a favor de las hembras, en algunos países asiáticos y africanos es de 94 varones por cada 100 hembras, lo que seguramente es motivado por la alta mortandad femenina. Esto se debe, en muchos lugares, a la mejor nutrición y a los mejores servicios médicos que se les da a los varones y a los trabajos agotadores a que se somete a las hembras desde temprana edad. Entre los Yanomamö, las niñas tienen que ayudar a las madres a cargar leña, a veces desde lugares muy distantes, mientras los niños se entretienen cazando lagartijas con los arcos que les proporciona su padre.

Desde que hubo la posibilidad de determinar el sexo del feto mediante el análisis cromosómico de las células en el **líquido**

amniótico, o mediante el uso de ultrasonido para detectar la presencia de testículos (en ambos casos, no antes de los cuatro meses de embarazo), el aborto selectivo se facilitó considerablemente. El tinte quinacrina produce una intensa fluorescencia blanca en el cromosoma Y (sólo en el hombre y dos o tres animales más), lo que permite una fácil identificación del sexo de la criatura. El aborto selectivo luego de la determinación del sexo prenatal se practica corrientemente en la India, en donde se dice que de los 8000 abortos que se hacen en las clínicas, 7977 son de fetos hembras. Patel (1989) citando a Vanayak, alega que casi el 100% de los abortos realizados en un centro de abortos de Bombay entre 1984 y 1985, eran "femicidas". Esto ha dado motivo para que algunos estados indios prohíban la determinación del sexo prenatal.

La selección del sexo (preselección del sexo) antes de que ocurra la fecundación va a ser posible, con toda seguridad, antes de mucho tiempo. Por ahora, muchos de los métodos requieren inseminación artificial, lo que los hace costosos y difíciles, y los que no lo exigen no han sido comprobados hasta la saciedad. En general los métodos de preselección se basan, mayormente, en la presunción de que:

- a) los espermatozoides Y sobreviven mejor en un medio alcalino que los X. Estos últimos prefieren un medio ácido.
- b) los espermatozoides Y son más pequeños, menos pesados, y por consiguiente, más ligeros, que los X.
- c) los dos tipos de espermatozoides tienen cargas eléctricas distintas.

En el año 1932, F. Utenberger informó los resultados de un trabajo de 10 años en el que 53 de 54 mujeres tratadas vaginalmente con duchas alcalinas parieron hijos varones. Se sugirió, pues, que se duchara vaginalmente con bicarbonato de soda si se prefería un varón, y con vinagre (dos cucharaditas por cuartillo de agua), si se prefería una hembra.

Valga un aparte para señalar que la acidez natural de la vagina (con un **pH** de 3 a 4) protege a la hembra de infecciones; la copulación no es un acto estéril, y la penetración puede introducir elementos infecciosos, aparte de los que se pueden añadir naturalmente. Pero un medio ácido es también hostil para los espermatozoides, y una de las funciones del líquido seminal es la de alcalinizar la vagina. Luego de la eyaculación, el **pH** vaginal asciende (se alcaliniza) a 7.2 y así se mantiene por alrededor de dos horas. La alcalinización vaginal está, pues, determinada, mayormente, por el semen y no por las

secreciones vaginales. Se alega, sin embargo, que al momento de la ovulación, cuando las secreciones vaginales son más líquidas, transparentes y elásticas, también son más alcalinas, lo que propicia la prevalencia de los cromosomas Y.

Este conocimiento sugirió al Dr. Landrum Shettles la posibilidad de que el sexo masculino de la criatura pudiera ser preseleccionado si el acoplamiento sexual se efectuaba al momento de la ovulación, o no más de un día antes, y el femenino, si el acto sexual se efectuaba cuatro o tres días antes de la ovulación.

Durante estos días el medio es más ácido y por consiguiente, más hostil para los cromosomas masculinos (Y). El método de Shettles, expresado detalladamente en el librito *How to Choose the Sex of Your Baby* de L.B. Shettles y D.M. Rorvick (Doubleday, 1989) exige que se conozca el momento exacto de la ovulación, lo que puede determinarse examinando el mucus vaginal diariamente, determinando el cambio de temperatura que ocurre cuando se ovula (la temperatura asciende entre 0.5 y 1.0° F) o una combinación de ambos (hoy día hay "kits" muy precisos para determinar el momento de la ovulación). Shettles asegura que si su método se usa fielmente, el porcentaje de varones concebidos puede ser de un 80%, y el de hembras de un 70%.

Cuando se efectúa inseminación artificial, el número de varones engendrados es usualmente mayor que el de las hembras. Se ha sugerido que esto se debe a que el líquido inseminador se obtiene, generalmente, de la superficie del recipiente que lo contiene y que es precisamente aquí donde hay una acumulación de espermatozoides Y, ya que éstos son los más livianos. Shettles arguye que esto se debe a que la inseminación artificial se sincroniza con la ovulación y que, además, los espermatozoides se inyectan en la cerviz, lo que aligera la penetración al útero. Para simular esa condición, él recomienda que la penetración natural se efectúe vaginalmente pero por detrás, lo que corrientemente permite que se alcance el cuello del útero, y que si es posible, los orgasmos del varón y la hembra se sincronicen, ya que las contracciones uterinas que acompañan el orgasmo succionan más espermatozoides hacia el útero.

También se alega que un régimen alto en sal durante un período de cuatro a seis semanas puede hacer que se engendren varones, y una pobre en sal pero rica en calcio, que se engendren mujeres. Se especula que la sal puede afectar secreciones vaginales y en consecuencia, la prevalencia de unos u otros espermatozoides.

El método de Shettles tiene sus defensores y sus detractores. Algunas investigaciones parecen revelar que los espermatozoides no son afectados diferencialmente por la acidez del medio, y que cuando se ponen los dos tipos en mucus cervical con distintos grados de alcalinidad o acidez, la penetración se efectúa con igual efectividad por los dos tipos. R. Guerrero (1974), llegó a la conclusión de que el porcentaje de varones es mayor (62%) cuando se insemina artificialmente pero no cuando la inseminación es natural (45%). Su trabajo, realizado con 1,318 mujeres, llega a conclusiones contrarias a las de Shettles, pero su esfuerzo ha sido criticado sobre la base de que el método usado por él para detectar la temperatura de ovulación no fue del todo confiable.

R. Ericsson ha patentado un método que se basa en la separación de los tipos de espermatozoide mediante el uso de albumen líquido. El albumen retarda más el movimiento de los espermatozoides pesados y con poca capacidad de desplazamiento, pero no el de los más livianos y ligeros (los Y). El semen se pone, pues, en una columna de cristal que contenga el albumen y luego de dos horas y media el semen de la superficie (el más pesado) se remueve y se descarta. El que ha llegado hasta el fondo se lava en una solución fisiológica, se centrifuga para remover el albumen y se identifica por el método de quinacrina. El 80% de estos espermatozoides prueba ser Y. Cuando se usan clínicamente en la preselección del sexo, los espermatozoides del fondo se remueven con una jeringuilla y se insertan en la cerviz utilizando un tubo plástico. Se alega que empleando este método se han logrado 65 varones y 19 hembras, pero aparte de que requiere inseminación artificial, el método no funciona en la preselección de hembras.

E. Shilling utilizó un método parecido al de Ericsson, pero enfriando los espermatozoides (de toro) antes de ponerlos en una solución gruesa y viscosa. Como el frío atenúa los espermatozoides e impide que usen la cola para propulsarse, los más pesados se acumulan en el fondo, y cuando éstos se utilizaban para inseminar las vacas, se obtenía un 70% de éxito en conseguir hembras. De corroborarse este método en los humanos, podría servir para complementar el método de Ericsson cuando el sexo preferido es el femenino. Desafortunadamente el método no fue efectivo cuando se empleó en conejos.

Aunque no se ha probado que los espermatozoides X y Y tengan diferente carga eléctrica, se alega que cuando se pasa una corriente eléctrica por una solución que contenga espermatozoides, los X tenderán a concentrarse en el polo positivo (ánodo) y los Y en el

negativo (cátodo). En pruebas ejecutadas en Rusia por V.N. Schröder y N.K. Kolstov, los espermatozoides obtenidos en el ánodo produjeron seis hembras; los del cátodo cuatro machos y una hembra y los de la zona intermedia dos machos y dos hembras. Repetidos los experimentos en el Laboratorio de Reproducción Animal de la Universidad del Estado de Michigan, el sexo se pudo predecir con un 67.7% de éxito. Estas pruebas han sido también corroboradas en conejos, pero el éxito de la preselección fue aquí menor. De 167 inseminaciones, 76 resultaron en machos y 91 en hembras.

Casi todas las técnicas de preselección del sexo están basadas, mayormente, en el menor tamaño, peso, y ligereza del cromosoma Y, pero una técnica algo distinta y novel consiste en tratar la esperma con anticuerpos en contra del cromosoma Y. Aparte de que los resultados han sido modestos, alrededor de un 75% de los espermatozoides son destruidos, lo que hace la técnica inaceptable. También se ha informado un método que emplea rayos láser para sortear los espermatozoides. Esto se logra reconociendo las diferencias en el contenido de DNA entre los espermatozoides X y los Y. El sorteador, cuyo valor es de cerca de \$300,000, separa los espermatozoides a razón de 300,000 por hora y alcanza un éxito de 80 a 90%, pero el porcentaje de inseminación es muy bajo, posiblemente, debido al daño ocasionado por el tinte usado para teñir las células. El método sólo ha sido usado en chinchillas y conejos.

La centrifugación del semen hace que los espermatozoides X y Y se separen, quedando los X, que son los más pesados y densos, en la porción inferior, pero nunca es la separación total y existe la posibilidad de que muchos se lesionen.

“Los números desbalanceados inexorablemente producen conducta desbalanceada”. Como casi todos los aspectos de la vida real están relacionados con el sexo, cualquier alteración en la proporción sexual tendrá efectos variados sobre la vida social. La prostitución, la criminalidad, la homosexualidad y la edad del matrimonio serán seguramente afectados por un desbalance sexual a favor del varón. Se alega, por ejemplo, que como un número mayor de hombres que de mujeres votan por el partido Demócrata en los Estados Unidos, una pérdida de 5 puntos para el partido Republicano casi podría significar el fin del sistema de dos partidos políticos. Sin embargo, existen estudios que revelan que aunque la preferencia por varones prevalecerá por un par de años, al cabo de éstos esas mismas parejas tratarán de tener hijos hembras, lo que finalmente balanceará la proporción sexual.

En los insectos y algunos de los **arácnidos** también hay una

preselección del sexo, pero mediante mecanismos muy distintos a los de los humanos y por razones también distintas. En los insectos himenópteros como las abejas, las avispas y las hormigas, y también en ciertos acáridos como las garrapatas, los huevos fecundados dan origen a hembras (obreras en las abejas) y los no fecundados a machos (zánganos en las abejas). Es decir, que los machos tienen un sólo juego cromosómico, heredado de la madre, mientras que las obreras tienen los dos, uno heredado del padre y otro de la madre.

La proporción sexual siempre favorece aquí al sexo femenino, pero la hembra tiene la potestad de variarlo inseminando o dejando de inseminar los huevos que pone. Cuando la hembra copula, almacena en un receptáculo especial el semen recibido, y luego lo va soltando a medida que pone, quedando “a su discreción” la fecundación de los huevos. Dependiendo de la especie y de las condiciones particulares de la colonia (o enjambre), la proporción sexual puede controlarse para favorecer un sexo o el otro.

En la pequeña avispa del higo los machos compiten ferozmente por las hembras, que son sus hermanas, cuando todavía están encapsuladas en las flores hembra en que se desarrollan dentro del higo. El fruto del higo es un “sinconio”, que puede visualizarse mejor si se piensa en un girasol cuyos bordes se doblan hacia arriba hasta encerrar dentro de sí a todas las florecillas que contiene la inflorescencia, pero dejando arriba, en el punto de unión de los bordes, un pequeño orificio u ostium, que es por donde entra la avispa. Los machos, que son ápteros, (sin alas), emergen primero que las hembras y luego de inseminarlas, por lo general mueren. Las hembras fecundadas se cargan de polen y salen por el ostium a polinizar a otros higos y a poner sus huevos en ellos. Se ha determinado que se necesita un macho para fecundar a diez hembras y esa es, precisamente, la proporción sexual en la avispa del higo. Sería una pérdida de esfuerzo y energía producir más machos que lo necesario, y las hembras parecen poder ajustar la proporción sexual para evitar que eso ocurra.

Ciertas avispas parásitas de tamaño diminuto ponen los huevos en las pupas de moscas que se alimentan mayormente de **carroña**. La avispa madre puede ajustar la proporción sexual dependiendo de cuántas otras avispas hayan puesto en el mismo lugar. Normalmente, cuando no hay competencia, el 85% de los hijos son hembras; sólo se producen los machos necesarios para inseminar a las hembras (que son, corrientemente, sus hermanas) con la mínima pérdida de esfuerzo y energía, pero cuando otras avispas ponen en el

mismo lugar, la proporción se altera a 50:50. En estos casos, es importante producir suficientes machos para competir con los machos de las otras avispas que ponen en el mismo **hospedero**. Los machos no tienen alas y fecundan a las hembras en el lugar en donde nacen.

Los diminutos insectos tisanópteros ("thrips") son de los pocos animales que pueden alterar su método reproductivo y algunas veces ponen huevos y otras paren hijos. Los huevos sólo dan origen a hembras, pero los que nacen directamente de la madre (que son muchos menos) son siempre machos. Se supone que las hembras varían su método de reproducción dependiendo de las necesidades que pueda haber de cada sexo.

En los animales, la preselección del sexo es la culminación de un proceso evolutivo que logra para la especie un mayor grado de adaptación a circunstancias particulares; en el hombre la preselección también puede tener valor adaptativo, pero su función es mayormente social y dependiente de las presiones culturales.

Juan A. Rivero
Departamento de Biología
Recinto Universitario de Mayagüez
Universidad de Puerto Rico

BIBLIOGRAFÍA

- Batten, M. 1994. *Sexual strategies*. G.P. Putnam's Sons, New York.
- Cran, D.G., L.A. Johnson and C. Polge. 1995. Sex preselection in cattle: a field trial. *The Veter. Record*. 136: 495-496.
- Dickerman, M. 1979. The ecology of mating systems in hypergynous dowry societies. *Social Sci. Inform*. 18(2): 163-195.
- Etzioni, A. 1968. Sex control, science and society. *Science* 161: 1107-1112.
- Foote, R.H. and P. Miller. 1970. What might sex ratio control mean in the animal world. Pp. 1-9 in *Sex ratio at birth- Prospects for control. A symposium*.

- Glass, R.H. and R.J. Erickson. 1982. *Getting pregnant in the 1980's*. University of California Press, Berkeley.
- Gargan, E. 1991. Ultrasonic test skew ratio of births in India. *New York Times*, Dec. 13: A12.
- Gordon, M.J. 1957. Control of sex ratio in rabbits by electrophoresis of spermatozoa. *Proc. Nat. Acad. Sci.* 43: 913-918.
- Guerrero, R. 1974. Association of the type and time of insemination within the menstrual cycle with the human sex ratio at birth. *New Engl. Jour. Med.* 291: 1056-1059.
- Hafs, H.D. and L.J. Boyd. 1970. Galvanic separation of X- and Y-chromosome bearing sperm. Pp. 85-97 in Sex ratio at birth - Prospects for control. A. symposium.
- Hrdy, S.B. 1988. *Daughters and sons*. *Natural History*. April: 63-83.
- Hrdy, S.B. 1977. Infanticide as a primate reproductive strategy. *Amer. Scient.* 65(1): 40-49.
- Johnson, L.A., J.P. Flook and H.W. Hawk. 1989. Sex preselection in rabbits; Live births from X and Y sperm separated by DNA and cell sorting. *Biol. of Repr.* 41: 199-203.
- Johnson, L.A., D.G. Cran and C. Polge. 1994. Recent advantages in sex preselection of cattle: flow cytometric sorting of X - and Y - chromosome bearing sperm basad on DNA to produce progeny. *Theriogenology*. 41: 51-52.
- Knaack, J. 1968. Arbitrary Influence on sex by sedimented bull sperm-results of a large scale test. *Fortpflanzung Besamung und Augzucht der Austiere*. 4: 279-282.
- Krzanowsky, M. 1970. Dependence of primary and secondary sex ratio on the rapidity of sedimentation of bull semen. *Jour. Repr. and Fert.* 23: 11 -20.
- Lindahl, P.E. 1970. Centrifugation as a means of separating X- and Y-chromosome bearing spermatozoa. Pp. 69-75 in Sex ratio at birth - Prospects for control. A. symposium.
- Patel, V. 1989. Sex-determination and sex-preselection test in India: Modern techniques for femicide. *Bull. Concerned Asian Scholars* 21(1): 2-11.
- Rogerson, P.A. 1991. The effects of sex preselection on the sex ratio of families. *Jour. Hered.* 82: 239-243.
- Schilling, E. 1991. Sedimentation as an approach of separating X and Y chromosome bearing spermatozoa. Pp. 76-84 in Sex ratio and birth-prospects for control, C.A. Kiddy and H.D. Hafs (eds). *Amer. Soc. Animal Sci.*, Champaign, Illinois.

- Shaffir, J. 1991. What are Little boys made of? The never ending search for selection technique. *Perspectives in Biol. and Med.* 34(4): 516-525.
- Shröder, V.N. and N.K. Kolstov. 1933. *Nature*. 131:329.
- Shettles, L.B. and D.M. Rorvik. 1989. *How to Select the Sex of Your Baby*. New revised edition. Doubleday, N.Y.
- Untenberger, F. 1932. Geschlechtsbestimmung und Wasserstoffionen-konzentration. *Deutsche Medizinische Wochenschrift* 58: 729-731.
- Westoff, C.F. and R.R. Rindfus. 1974. Sex preselection in the United States. *Science* 184: 633-636.

WRITING FOR THE EAR: YEATS AND DRAMATIC SPEECH

David Richman

That every year I have cried "At length
My darling understands it all,
Because I have come into my strength,
And words obey my call."

In his plays for dancers, and in some of the plays that followed them, Yeats created what is arguably the first fully successful poetic drama in English since the seventeenth century. An observation by Edmund Wilson about Yeats's lyric verse applies with equal force to the plays he wrote from 1916 onward. "His words, no matter how prosaic, are always somehow luminous and noble, as if pale pebbles smoothed by the sea were to take on some mysterious value and become more precious than jewels or gold."¹ Maud Gonne, to whom many of Yeats's most memorable words are addressed, wrote a letter to him after receiving one of his books that describes his verse in similar terms. "What makes the extraordinary charm of your poetry is the terrible though unseen effort of its creation. This somehow makes the atmosphere of a precious jewel about it. Like a gem, it is the outcome of a terrible and hidden effort."²

When he accepted the Nobel Prize for Literature in 1923, Yeats observed that his lyric verse had gained recognition because of its "quality of speech practised upon the stage."³ In a late essay he reaffirmed his allegiance to the relation between verse and living speech:

¹ Edmund Wilson *Axel's Castle, A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930* (New York: Scribner's Sons).

² *The Gonne-Yeats Letters 1893-1938*, Edited by Anna MacBride White and A. Norman Jeffares W.W. Norton, New York, 1992, p. 283.

³ *Autobiographies*, Macmillan, New York, 1955, p. 378.

I tried to make the language of verse coincide with that of passionate, normal speech. I wanted to write in whatever language comes most naturally when we soliloquize, as I do all day long, on the events of our own lives, or of any life where we can see ourselves for the moment.⁴

Throughout his writings on dramatic and lyric verse, he insisted that the poet or playwright must achieve a “living voice.” Examination of successive plays in their various drafts reveals his unremitting effort to find words, sounds, and rhythms that give his hearers the continuous impression of a living speaker. The words in his plays gain nobility and value from their rhythmic relations to each other, from their placement within the metric patterns Yeats employs, and from their sound.

I have spent my life clearing out of poetry every phrase written for the eye, and bringing all back to syntax that is for ear alone. Write for the ear, I thought, so that you may be instantly understood, as when actor or folk singer stands before an audience.⁵

Yeats composed for the voice and the ear. He invariably spoke his words aloud, and he heard them spoken, often with distinction, by many performers. No writer of the twentieth century has given more attention to the speaker and the listener, and any inquiry into Yeats’s evolving mastery of dramatic speech must emphasize sound and rhythm. His first major pronouncement about rhythm came in an essay on symbolism, written in the 1890s.

The purpose of rhythm it has always seemed to me is to prolong the moment of contemplation, the moment when we are both asleep and awake, which is the one moment of creation, by hushing us with an alluring monotony while it holds us waking by variety to keep us in that state of perhaps real trance in which the mind, liberated from the pressure of the will, is unfolded in symbols.⁶

The regular alternation of stressed and unstressed syllables imposed by a metrical pattern is balanced by the rhythmic variety that the verse writer seeks to create within that pattern. Yeats compares the metrical pattern to the ticking of a watch. The imposition of rhythmic variety upon this metrical pattern results in “the ticking of the watch made softer that one must needs listen and various that one may not be swept beyond memory or grow weary of listening.”⁷

Much changed in Yeats’s lyric and dramatic verse between the 1890s and the 1930s, but in a 1937 essay we find him holding firmly

⁴ *Essays and Introductions*, New York, Macmillan: 1961, p. 521.

⁵ *Essays and Introductions*, p. 530.

⁶ *Essays and Introductions*, p. 159.

⁷ *Essays and Introductions*, p. 159.

to the necessary relation between metrical pattern and the rhythmic variety that exists in counterpoint to that pattern. The pattern, Yeats insists, gives stability and permanence to the personal utterance of lyric and dramatic verse.

All that is personal soon rots. It must be packed in ice or salt... If I wrote of personal love or sorrow in free verse, or in any rhythm that left it unchanged amid all its accidents, I would be full of self-contempt because of my egotism and indiscretion, and foresee the boredom of my reader.⁸

Adhering to his principle that “ancient salt is best packing” Yeats invariably chose a traditional meter. Thus he composed many of his dramatic speeches in blank verse, the same form that had been used by Shakespeare and the other Elizabethan playwrights. This form carried with it, Yeats felt, a complex sense of history. “When I speak blank verse and analyze my feelings, I stand at a moment of history when instinct, its traditional songs and dances, its general agreement, is of the past.”⁹ But this sense of the past, conjured to the speaker’s voice and the listener’s ear by the metrical form of blank verse had to be balanced, Yeats knew, by the immediacy and urgency of the present. Verse rhythms had to create a counterpoint in which past and present could be heard simultaneously.

The contrapuntal structure of the verse, to employ a term adopted by Robert Bridges, combines the past and present. If I repeat the first line of *Paradise Lost* so as to emphasize its five feet, I am among the folksingers. “Of Mán’s first dísbéidíence, ánd the frúit.” But speak it as I should, I cross it with another emphasis, that of passionate prose. “Of Man’s first disobedience, and the frúit.” ...The folksong is still there, but a ghostly voice, an invariable possibility, an unconscious norm. What moves me and my hearer is a vivid speech that has no laws except that it must not exorcise the ghostly voice.¹⁰

Continuous counterpoint between living speech and ghostly voice gives the speeches in *The Only Jealousy of Emer*, arguably the best of Yeats’s dance plays, much of their power. Near the play’s beginning, the audience sees the masked, motionless figure of Cuchulain lying on a bed, and hears the following blank verse dialogue between Emer, his wife, and Eithne-Inguba, his mistress.

Emer. Come hither. Come sit down beside the bed.
You need not be afraid, for I myself
Sent for you, Eithne-Inguba.
Eithne. No madam.
I have too deeply wronged you to sit there.
Emer. Of all the people in the world, we two

⁸ *Essays and Introductions*, p. 522.

⁹ *Essays and Introductions*, p. 524.

¹⁰ *Essays and Introductions*, p. 524.

And we alone may watch together here,
Because we have loved him best
Eithne. And is he dead?¹¹

Blank verse imposes on those who write it a metrical pattern, or arithmetical norm, consisting of a fixed number of syllables in a fixed relationship. The metrical pattern establishes a Platonic idea of the verse line, and that idea is heard, however distantly, in every rhythmic variation. The normal line of blank verse is made up of five pairs of syllables. Each of these pairs, called an iambic foot, consists of a stressed syllable following an unstressed syllable. "Beside," in Emer's first line to *Eithne-Inguba*, is a good example of such a foot. Emer's line, "And we alone may watch together here," follows the metrical pattern fairly closely. These seemingly arbitrary relations among syllables create what Yeats calls "rhythms that have grown up with the language." They remain appealing because they remind the listener of the long and rich past—a past that subsumes nursery songs, as well as Marlowe and Shakespeare.

Poetic power is achieved not from slavish adherence to this metrical pattern, but rather through controlled departure from it. Examining the lines and speeches in Yeats's plays, one observes him finding many ways to depart from the pattern without breaking it. Sometimes, he raises the emphasis on the unstressed syllable so that it matches, or nearly matches, the stressed syllable. The juxtaposition of two heavily stressed syllables forces the speaker to retard, and places unusual weight on the phrase so stressed. "Cóme hither. Cóme sít dówn beside the béd." The commonplace phrase, "sit down," derives a dirge-like slowness from its two strongly stressed syllables. The two words strike the ear with even greater force because they occur at the exact center of the blank verse line, and they follow the strongly stressed "cóme." Thus, three strongly stressed monosyllables guide the speaker to give the line the quality of a dead march. The words are prosaic, but they take on nobility and value from their rhythmic relation to each other, and to the metrical pattern against which they play.

Listeners will not ponder such things consciously as they hear the speaker's varying rhythms. The stage poet who writes for the ear aims to appeal to listeners' emotions, their hearts, their sensuous apprehension of language, on a level deeper than consciousness. But the poetic dramatist, especially one as meticulous as Yeats, will consciously craft his rhythmic effects. It behooves the verse speaker

¹¹ *Collected Plays*, London: Macmillan, 1962. pp. 185-6.

to pay close attention to metrical patterns and the rhythmic variations upon them, for only through such attention can the speaker discern how the lines and speeches are to be most effectively spoken. As with the verse playwright, the speaker may make numerous choices. But speakers of Yeats's verse plays, like Yeats himself, must observe the one law never to exorcise the ghostly voice.

Sometimes Yeats reverses the fixed order of the iambic foot, so that the stressed syllable precedes, instead of follows, the unstressed one. He is particularly fond of such inversions when the word he stresses is a verb, and when it occurs either at the beginning of a line, or immediately after a pronounced pause in the midst of a line. The inversion, placing a stress where the ear has become accustomed not to hear one, indicates that the speaker should put special emphasis on the word.

"You néed nó t bé afráid, for Í mysélf
Sént for you, Eithne-Inguba."

"And théreupon, knówing what mán he had killed."

The second of the quoted lines contains yet another example of controlled departure from the metrical norm. This is the insertion of an extra, unstressed syllable into the line, thereby creating a foot that contains three syllables, two unstressed and one stressed: "he had killed." The three-syllable foot gives the line a lilt, and it also guides the speaker to hurry over the extra unstressed syllable. In this case, the three-syllable foot follows two other feet, each of which is also departing from the metrical pattern. In addition to the inverted foot "knowing" there is "what man," a near spondee, that is, a foot whose two syllables are almost equally stressed. Those deliberate departures invite the speaker to stress "knowing," to retard slightly on "what man" and to accelerate slightly on "he had killed." Rhythmic departures from the metrical pattern are likely to increase either when the speaker grows agitated, or when an important thought or event is being described. The line in question communicates Cuchulain's realization that the man he has killed is his own son. His wife, Emer, is telling the story, and her rhythms invite the listeners to enter into her reaction to the terrible events she is narrating.

Often in Yeats's dramatic dialogue, the end of a speech does not coincide with the end of a line. One speaker may conclude with a partial line, and the next speaker will begin by completing the line. Emer's "Sent for you, Eithne-Inguba," finishes her thought and her sentence, but consists of only four of the five feet necessary to make up the blank verse line. Eithne-Inguba's "No madam" responds to

Emer and completes her line. This device can suggest a growing sympathy between speakers. The same device, used differently, can also suggest growing conflict between speakers. More often than not in Yeats's dramatic verse, sympathy and conflict exist simultaneously. Conflict and mutual sympathy are both present in the dialogue between Cuchulain's wife and his mistress. The mistress is conscious of having "too deeply wronged" the wife to share her grief. Yet the two women are bound by their love of the insensible Cuchulain, and the bond is strengthened as Eithne, in speech after speech, completes Emer's lines.

Completing each others' lines, the performers must become as conscious of each others' rhythms, as aware of each others' tones, as musicians working together in a string quartet. Indeed, the sympathy among performers, their mutual interdependence, is quite as important in verse drama as it is in music. This is one of many respects in which, as T.S. Eliot has observed, writers and performers of verse drama must fuse both dramatic and musical excellence. Writers and performers must be as attentive to sound and rhythm as they are to passion, conflict, and the expression of personality.

Demanding as is verse drama to its writers and performers, it makes equal demands upon its audience. It presumes sustained attention, and a knowledge and love of language as a sensuous way of expressing deep feeling, rather than as a merely utilitarian means of communicating facts and ideas. But Yeats knew as well as anyone that "the emotion that comes with the music of words is exhausting, like all intellectual emotions, and few people like exhausting emotions." He knew that his ideal audience must have a "traditional knowledge of poetry" as well as an "ear keen to subtle variations of cadence, rhythm, or substitutions from expected words. And neither is possible without rich, leisurely minds in the audience—lovers of Father Time, men who understand Faust's last cry to the passing moment." As he observed time and again in his writing on the theatre and on poetry, the "abstraction" and "mechanism" of modern, urban life were draining language of its sensuous richness. "In this world where will has succeeded to personality words, the most intimate expression of the soul, are getting less and less important.... All the words which depend upon soul are gradually perishing away."¹² Yeats grew convinced that the large, heterogeneous audience, even at the Abbey Theatre, was inevitably losing its sense of and taste for

¹² *Yeats and the Theatre*. Eds. Robert O'Driscoll and Lorna Reynolds, Niagara Falls, NY: Maclean, 1976, pp. 23-24.

poetry. Sound, rhythm and metaphor, the principal resources of poetry, were becoming ever less accessible to such an audience.

For a time, Yeats exiled himself from the Abbey, writing arcane verse plays for a small, educated audience. When he returned to the Abbey in the mid-twenties, it was with a version in English prose of Sophocles's *King Oedipus*. In a note published with this play, he wrote: "The one thing that I kept in mind was that a word unfitted for living speech out of its natural order or unnecessary to our modern technique would check emotion and tire attention." In subsequent writings about the production, he continued to emphasize the need for living speech.

Sometimes I went on to the stage and spoke a sentence to be sure that it was simple enough and resonant enough to be instantaneously felt and understood in every part of the theatre. I did not want to make a new translation for the reader, but something that everybody in the house, scholar and potboy, would understand as easily as he understood a political speech or an article in the newspaper. The subject-matter might be strange and sometimes difficult, but no word might be strange or difficult, nor must I tire the ear by putting those words in some unnatural order.

Clarity and simplicity were not achieved at the cost of power and mystery. Yeats wrote Olivia Shakespeare that he had made his version of *King Oedipus* "bare, hard and natural like a saga" and in a note of appreciation to Lady Gregory, he observed that with her help he had produced a "masterpiece of English prose."¹³ David R. Clark and James B. McGuire's compilation of the play's various manuscripts reveals that he labored as painstakingly over this play's prose as he did over the verse of *At the Hawk's Well*, or *A Full Moon in March*. To be sure, Yeats believed there were things in Sophocles's play that could not be rendered satisfactorily in prose. In a draft version of the prefatory note that he eventually chose not to publish, he wrote that he was "compelled to transfer passages that I might substitute the logical rigour of prose dialogue for what seems the recurring pattern of a song sung by Oedipus and the chorus though perhaps written in a form of song nearer to speech than ours."¹⁴ Yet an examination of the play's drafts, and of the versions produced at the Abbey and subsequently published reveals that, within the necessary limits of prose, he achieved through sound, rhythm, and metaphor a dramatic speech nearly as rich in imaginative suggestion as the verse of his dance plays.

¹³ W.B. Yeats: *The Writing of Sophocles' King Oedipus: Manuscripts of W.B. Yeats*. Transcribed, edited and with a commentary by David R. Clark and James B. McGuire. American Philosophical Society, Philadelphia, 1989, p. 106.

¹⁴ Clark and McGuire, pp. 107-8.

The myriad drafts of this, as of all Yeats's plays, reveal that the words and rhythms did not come easily. An early draft of the Priest's speech shows Yeats struggling with the rather stiff, over-literary diction of the Victorian translation from which he was working.

Oedipus, ruler of my land, you see our ages who are about your door: some but nestlings, tender for far flights, some bowed with age, priests as I of Zeus, and these the chosen youth, while the rest of the people are sitting with wreath branches in the marketplaces, for the city is now too sorely vexed, and can no longer lift up her head from beneath the ways of death.¹⁵

Yeats was to spend much of his working life clearing out of his writing such literary ornament as "nestlings tender for far flights," and this phrase would be cleared out long before the speech was spoken on a stage or published in a book. The literary "youth," was almost immediately changed to the conversationally serviceable "young men," and "Oedipus, ruler of my land" was also changed very quickly to "Oedipus, king of my country."

This last change makes for improvements in rhythm and sound. In "ruler of my land" the first and last syllables are strongly stressed. In "king of my country" the first and fourth syllables are stressed. Two rather than three unstressed syllables come between the accented syllables, making for greater rhythmic tautness. In Yeats's best writing for the ear, he rarely allows more than two unstressed syllables to fall between his accented syllables. Even when, as in this play, he is writing in prose, he retains his "poet's exact time sense." Indeed, the phrase with which the priest's speech begins in its revised form contains three strong stresses. Each of the first two stressed syllables is followed by two quick, unstressed syllables. "Oedipus, king of my country" closely resembles in cadence the three beat line Yeats developed for the opening songs in *At the Hawk's Well*, and *The Dreaming of the Bones*. Yeats used this same three-beat line, with no more than two unstressed syllables falling between any pair of stressed syllables for "Easter, 1916," one of his most rhythmically compelling poems.

The change from "ruler of my land" to "king of my country" can also illustrate Yeats's use of sound in writing for the voice and the ear. "Ruler of my land" is dominated by liquid sounds, as opposed to the hard, percussive sounds of "king" and "country." Yeats makes extensive use in his dramatic writing of repeated hard consonants—B's, K's, C's, and P's—and in rewriting tends to substitute hard

¹⁵ Clark and McGuire, pp. 46-7.

sounds for soft at every opportunity. Percussive alliteration becomes an important sonic resource, combining with rhythmic tautness.

The results of Yeats's attention to sound, rhythm, and the words of living speech can be measured when one compares the priest's speech as Yeats drafted it in 1912 with the same speech as it was finally spoken from the Abbey stage in 1926.

Oedipus, king of my country, we who stand before your door are of all ages; some too young to have walked so many miles, some priests of Zeus such as I, too old. Among us stand the pick of the young men, and behind in the market-places the people throng, carrying suppliant branches. We all stand here because the city stumbles towards death, hardly able to raise up its head.¹⁶

In addition to such improvements in sound and rhythm as I have been discussing, one can observe a strengthening of the verbs. In the early draft, people are sitting in the market-place, while in the later, they throng to the market-place and stand before Oedipus. The early draft's city that "is sorely vexed" is in less urgent need than the stage version's city that "stumbles toward death." Yeats knew well that action is at the heart of drama, and that verbs carry the action. In the myriad drafts of all his dramatic writing, the verbs strengthen steadily as Yeats moves toward his final version.

The earliest draft of the priest's speech continues as follows.

A blight has fallen upon the fruitful blossoms of the land, upon the herds, among the pastures; that flaming god descends.¹⁷

Yeats immediately changed "that flaming god" to "plague." Characteristically, he eschewed a literary figure and used instead the familiar monosyllable with its load of emotional associations. He also changed his verb. "Descends" became "ravages." The new verb, as often in Yeats's dramatic writing, calls for a strong emphasis on its first syllable. The resulting phrase has a similar effect on the ear as that of a spondee in a line of verse: one strong stress follows another. "Plágue rávages the cíty."

The speech in its final form reads as follows:

A blight has fallen upon the fruitful blossoms of the land; a blight upon flock and field, and upon the bed of marriage. Plague ravages the city.

"Blight" with its plosive sound strikes the ear twice, like a pair of hammerblows. In changing "herds" and "pastures" in the earlier draft to "flock and field," Yeats achieves a second alliteration. "Bed"

¹⁶ Clark and McGuire, p. 304.

¹⁷ Clark and McGuire, pp. 189-90.

alliterates with “blight,” giving a third hard plosive sound to the sentence. By placing the marriage-bed at the end of the list of blighted things, Yeats gives the impression of an ascending series of disasters, each one harder to bear than its predecessor.

The priest’s speech performs its dramatic function with economy and power. It describes the circumstances that lead to the great moments of passion, and invites its hearers to care about those circumstances, as parallel speeches in the plays for dancers often do not. This, the play’s first lengthy speech, gives the audience an immediate, urgent apprehension of the city’s pain and panic. In its final form, its language is concrete, specific, strong, powerfully cadenced.

Watching the play take shape through its various drafts, one can observe the advocate of living speech struggling with the man of letters. Time and again, the worn-out literary phrase is replaced by more familiar words that often have hard, percussive sounds. “In good season” becomes “at the right moment,” “those regions” becomes “that very spot,” and “draws near” gives place to “comes.” One encounters the following exchange in an early draft.

Oedipus. This is the thing that frights me always.
Jocasta. Do you not know that all fear is empty?

In its final version this becomes a moment of near-stychomythia.

Oedipus. That is my constant fear.
Jocasta. A vain fear.

In an early draft, Oedipus has the line: “From what man among men was my father?” This evolves into a question that a living speaker might ask: “Who was my father?”

Strong verbs are needed in Oedipus’s description of the actions that led to Laius’s death. A brief examination of this passage provides a good concluding example. The early draft of the passage reads:

The man that came in front and the old man himself would have had me pushed from off the path, and in my anger, I pushed the man that pushed me, the driver. The old man, seeing what I had done, waited till I was passing him, and then brought down his two-pronged goad upon my head. I paid him back in full for I struck him from the carriage with a swift blow of my stick. He rolled on his back, and after that I killed them all.¹⁸

Yeats immediately changed “pushed” to “struck” and he crossed out “swift.” He saw and heard that the passage would derive its strength from verbs rather than adjectives, and he preferred the more

¹⁸ Clark and McGuire, pp. 74-75.

decisive “struck” with its final consonant to “pushed.” Indeed, “push” is excised completely from the speech in its final form, giving place to “force.” Stripped of adjectives and of all but the most necessary nouns, the speech moves from verb to verb: from “force” to “struck” to “knock” to “roll” to “kill.”

The man who held the reins and the old man himself would not give me room, but thought to force me from the path, and I struck the driver in my anger. The old man seeing what I had done waited till I was passing him, then struck me upon the head. I paid him back in full, for I knocked him out of the carriage with a blow of my stick. He rolled on his back. And after that I killed them all.¹⁹

David Richman
Associate Professor of Theatre
University of New Hampshire

¹⁹ *Collected Plays*, p. 316.

RESEÑA

Halley D. Sánchez

John Horgan. *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. 309 páginas. Addison-Wesley, 1996. \$24.00.

Apoyándose en más de cuarenta entrevistas personales, el reportero científico John Horgan, de la revista *Scientific American*, presenta una serie de sinopsis sobre las ideas de algunos científicos. El alcance de temas es amplio, incluyendo física, cosmología, biología evolucionaria, neurociencia, “caoplejidad” (una combinación de la teoría de caos y complejidad), la ciencia de las maquinarias (que trata de la posibilidad de que las máquinas lleguen a pensar y sobrepasen los límites humanos), y hasta filosofía y ciencias sociales. Dado su posición como reportero de una revista conocida, Horgan tuvo acceso a muchos científicos prominentes, incluyendo sobre diez ganadores del premio Nobel.

El hilo conductor del libro es la pregunta de si estamos acercándonos al fin de la ciencia, sea porque en el futuro no muy lejano habremos de haber contestado todas las preguntas científicas importantes o porque tropezamos con los límites de lo que puede conocerse de forma científica. El fin de la ciencia como se entiende en el libro no significa que dejaría de existir como profesión, o que no habría la necesidad de extender sus aplicaciones prácticas, sino que la ciencia como quehacer puro entraría en una fase de resultados decrecientes (“diminishing returns”). Algunos de los entrevistados por Horgan hasta creen que, en cierto sentido, ya hemos descubierto todos los hallazgos científicos “grandes”. Por ejemplo, uno de ellos expresó que después de que se ha probado que el mundo se comporta según leyes, no se puede probar lo mismo de nuevo. De igual forma, puede preguntarse ¿qué “grande” queda por descubrirse después de hallazgos como la relatividad general, la mecánica cuántica y el modelo standard de partículas en la física, la expansión de universo y el “big bang” en la cosmología, la explicación por parte

de la química de todas las reacciones químicas basadas en la mecánica cuántica, y la evolución basada en selección natural, la genética mendeliana y la estructura del DNA en la biología?.

De forma contraria, puede argüirse que aún los científicos no han explicado tales interrogantes importantes como la relación entre la mecánica cuántica y la teoría general de relatividad, el origen del “big bang” y cómo se transformó la plasma caliente del universo joven en estrellas, galaxias y la estructura grande del universo actual, el comienzo y desarrollo de la vida, y la naturaleza de la consciencia o cómo los procesos del cerebro dan lugar a la consciencia. A esta observación Horgan parece replicar con su distinción entre ciencia empírica y lo que llama “ciencia irónica”. Por ciencia irónica se refiere a un modo “especulativo, pos-empírico” de hacer ciencia:

“La ciencia irónica se asemeja a la crítica literaria en que ofrece puntos de vistas, opiniones, que son, a la suma, interesantes, provocadores de más comentarios. Pero no convergen hacia la verdad. No pueden lograr sorpresas empíricamente verificables que obligan a los científicos hacer revisiones sustanciales en su descripción básica de la realidad.” (p. 7)

Esta distinción da lugar a la sospecha de que Horgan comparte la opinión de que hemos tropezado con el límite de lo que puede conocerse en base de la ciencia entendida como el conjunto de teorías directamente verificables por la experiencia.

A pesar de que Horgan cita algunos científicos que han escrito sobre el inminente fin de la ciencia (Gunter Stent, Bently Glass, Leo Kadanoff), la gran mayoría de los entrevistados se notaron algo incómodos con el tema y, al ser presionados por la pregunta, opinaban que a la ciencia le quedaba mucho por hacer. Muy pocos mostraron interés o preocupación con la distinción del autor entre ciencia empírica y ciencia irónica. Incluso se puede leer entre líneas cómo algunos, entre ellos los físicos Steven Weinberg, Edward Witten y John Wheeler, intentaron explicarle infructuosamente que el quehacer científico es mucho más complicado que su modelo simple de confirmación empírica, que hay más en una teoría que su comparación directa contra la realidad. Horgan toma estos intentos como confirmación de su distinción entre ciencia empírica e irónica.

La preocupación de Horgan es más bien de naturaleza existencial o existencialista que científica. En la Introducción del libro revela que como estudiante universitario de literatura y crítica literaria llegó a frustrarse con estos estudios a causa de lo que llama su punto de vista “irónico”, de no conducir a contestaciones fijas y definitivas. En la ciencia encontró lo opuesto, un quehacer intelectual que contesta las preguntas que formula. Su “mini-epifanía”, para usar sus palabras

(p. 4), lo condujo a la profesión de reportero de la ciencia. El libro actual parece estar motivado por el descubrimiento de que la ciencia también padece de aspectos nebulosos, que su metodología no se extiende a todas las cuestiones de importancia para el ser humano. Más que una crisis de la ciencia, se trata de una crisis existencial del mismo autor. No es de total sorpresa que el libro termina con unas especulaciones, espero irónicas, sobre la posibilidad de que el universo es el resultado del intento de Dios de evadir su “terrible soledad” (p. 263).

El libro, sin embargo, es informativo, entretenido y bien escrito, como los “perfiles” que escribe el autor para la revista *Scientific American*. Sobre todo, ha de provocar discusión sobre la naturaleza de la ciencia y de su posición en el panorama de quehaceres intelectuales del ser humano. En esta época intelectualmente confusa —¿serán todas así?—, cuando las tendencias del antirracionalismo están teniendo auge, posiblemente sea saludable profundizar sobre lo que es y no es la ciencia, tal que se pueda distinguir mejor sus aspectos eternos de sus mundanos. Desde otra perspectiva, quizás Edward Witten tenía razón cuando criticó a Horgan de hacerle un mal servicio a la sociedad al reportar y repetir la idea de Thomas Kuhn de que la ciencia es un proceso aracional que no converge hacia la verdad. Witten le sugirió que debería dedicarse a escribir sobre “las contribuciones serias y substantivas de la ciencia” (p. 66). Si Horgan hubiera seguido este consejo habría escrito un mejor libro de ciencia.

Halley D. Sánchez
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico
Recinto Universitario de Mayagüez

COLABORADORES

- MATILDE ALBERT-ROBATTO** - Poeta y crítica literaria. Catedrática en el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Directora del Seminario Federico de Onís.
- ERIC FREIBERGER** - Norteamericano. Catedrático Auxiliar en el Departamento de Humanidades del Recinto Universitario de Mayagüez.
- FRANCISCO GARCÍA-MORENO BARCO** - Español. Ensayista, narrador y poeta. Actualmente es Catedrático Auxiliar en el Departamento de Estudios Hispánicos, Recinto Universitario de Mayagüez.
- MIRIAM GONZÁLEZ HERNÁNDEZ** - Puertorriqueña. Ensayista y narradora. Actualmente es Catedrática Auxiliar en el Departamento de Estudios Hispánicos, Recinto Universitario de Mayagüez.
- GEORGE GRELLA** - Norteamericano. Ensayista y crítico de cine. Dicta cursos en inglés y estudios cinematográficos en la Universidad de Rochester.
- HÉCTOR HUYKE** - Puertorriqueño. Actualmente es Catedrático Asociado en el Departamento de Humanidades, Recinto Universitario de Mayagüez. Fue Director de dicho departamento.
- LUIS LÓPEZ ÁLVAREZ** - Español. Poeta y crítico literario. Actualmente es Catedrático en la Universidad Simón Bolívar de Caracas, Venezuela.
- CATALINA OLIVER PREFASI** - Puertorriqueña, Catedrática Asociada en el Departamento de Estudios Hispánicos, Recinto Universitario de Mayagüez.
- DAVID RICHMAN** - Norteamericano. Actualmente es Catedrático Asociado de Teatro en la Universidad de New Hampshire.
- JUAN RIVERO** - Puertorriqueño. Ensayista e investigador científico. Catedrático en el Departamento de Biología del Recinto Universitario de Mayagüez.
- HALLEY SÁNCHEZ** - Norteamericano. Fue Decano de la Facultad de Artes y Ciencias. Catedrático en el Departamento de Humanidades del Recinto Universitario de Mayagüez.

DAVIDE STIMILLI - Italiano. Poeta y crítico literario. Dicta cursos de Literatura Italiana y Comparada en la Northwestern University, en Chicago.

DANIEL J. STOLLENWERK - Norteamericano. Fue profesor en el Departamento de Humanidades del Recinto Universitario de Mayagüez. Actualmente reside en Auckland, Nueva Zelanda.

GENEROSO TRIGO - Español. Ensayista. Actualmente es Catedrático en el Departamento de Ciencias Sociales, Recinto Universitario de Mayagüez.