

CAPÍTULO I

LA NEGACIÓN CULTURAL: UNA NECESIDAD

SUJETO MODERNO Y ANTIMODERNO

Empecemos indagando desde dónde y cuándo habla el yo poético, lo que está explicitado en los siguientes versos del canto I¹:

Soy yo que estoy hablando en este año de 1919
Es el invierno
Ya la Europa enterró todos sus muertos 115
Y un millar de lágrimas hacen una sola cruz de nieve
Mirad esas estepas que sacuden las manos
Millones de obreros han comprendido al fin
Y levantan al cielo sus banderas de aurora
Venid venid os esperamos porque sois la esperanza 120
La única esperanza
La última esperanza

El referente externo es claro: Europa, posprimera Guerra Mundial, inicios del socialismo bolchevique². El deseo de cambio social también es notorio, pues ve en los “obreros” (el so-

1. Los números que corresponden a los versos de *Altazor* citados irán al costado de ellos, libres cuando se respete la estructura del poema, y entre corchetes cuando se los incluya en nuestros párrafos. Cuando se haga referencia al Prefacio, se colocará entre corchetes el número de página de la edición de René de Costa.
2. En vista de que *Altazor* se compuso por etapas, probablemente desde 1919 hasta 1931, año de su publicación, podría decirse que el contexto abarcaría todo este lapso. En este caso, tendría que detallarse qué tipo de capitalismo es el de esos años, si liberal o monopólico. Pero, debemos reparar en que éste sería el contexto del proceso de producción, mas no necesariamente del mundo referido en el poema. Aquí sólo se dice que *Altazor* habla desde 1919 y en Europa. Sin embargo, sea como fuere, aun cuando identifiquemos totalmente al autor con el yo poético, dado que, como veremos, su reclamo no es de tipo económico, para *Altazor* esa distinción no tiene mayor sentido, pues, en el asunto de la libertad, la diferencia entre esas dos versiones del capitalismo está en que el segundo recorta la libre competencia económica; pero en el asunto de la alienación ambos obran de la misma manera, debido a que se caracterizan por una economía con

cialismo) la esperanza en la construcción de una sociedad alternativa, obviamente a la capitalista.

Otra característica muy importante de Altazor es la que advertimos en estas palabras del Prefacio: “Nací a los treinta y tres años el día de la muerte de Cristo” [p. 55]. Evidentemente, aquel que nace el día de la “muerte de Cristo” (Dios) es el hombre moderno, y está demás decir que no se refiere a su muerte física, pues ésta significó más bien su nacimiento como cristianismo. En realidad, se está refiriendo a la ruptura práctica, ideológica y teórica con el cristianismo dada en Occidente de manera progresiva a medida en que la economía capitalista iba sustituyendo a la tradición medieval, y que se hace más evidente y se generaliza en el siglo XVIII. Ruptura que se va a manifestar en la instalación de un nuevo núcleo social o estructura en reemplazo de la tradición sostenida por las necesidades del feudalismo y la Iglesia medieval.

En una entrevista, Lucien Goldmann explica este fenómeno. Vale la pena transcribir sus palabras *in extenso*:

“La oposición entre racionalismo y cristianismo es un fenómeno antiguo, que se hizo manifiesto por lo menos a partir del siglo XVIII, a partir de la Filosofía del Iluminismo. Como historiador y sociólogo, pienso que en verdad se podría encontrar tal antagonismo mucho antes, en el siglo XVII por ejemplo, cuando Pascal consideraba que Descartes negaba la existencia de Dios; pero lo cierto es que el conflicto se tornó evidente y se generalizó a partir del siglo XVIII, y

finalidad en sí misma, razón por la cual la dinámica del yo debe adaptarse a la dinámica de la economía.

Para una visión general del proceso de producción de *Altazor*, ver la “Introducción” de René de Costa a su edición de *Altazor/ Temblor de cielo*, 2ª ed., pp. 13-21, en Ediciones Catedral. También se puede revisar el trabajo de David Bary, “Sobre los orígenes de *Altazor*”, publicado en la *Revista Iberoamericana*, XLV, 106-107 (enero-junio 1979), pp. 111-116.

Hegel en la *Fenomenología* analizó la naturaleza del mismo de un modo muy preciso.

En rigor, el cristianismo había sido eliminado de hecho de la vida social, de la vida cotidiana de la gente, por el desarrollo de la sociedad burguesa, debido a que el elemento de totalización, el elemento de comunidad humana, había desaparecido de las conciencias. En su lugar aparecía, como punto de partida, el individuo racional, o el individuo sensible en vías de acumular experiencias, o bien el *homo economicus* de la economía clásica; pero no había nada más, ninguna realidad, ninguna instancia que trascendiera al individuo.

[...]

Este conflicto entre el cristianismo y el racionalismo, que tenía como fundamento social la aparición de la primera sociedad realmente atea en un sector importante de su praxis, el sector económico, se modificó en el curso de la evolución ulterior. La burguesía volvió muy pronto a la religión, aunque [no fuese más que] como creencia útil al pueblo en el momento en que se desarrolló la diferenciación entre la burguesía y las capas populares, el proletariado y el pueblo en general. Groethuysen, en una obra notable, ha mostrado hasta qué punto, en verdad, la vida del burgués —aunque todavía concurriese el domingo a la iglesia— permanecía ajena, en los detalles de su cotidianidad, en el conjunto de disposiciones que tomaba todos los días, en su manera de concebir la pobreza, en su concepción de la muerte, a lo que había sido el cristianismo de la Edad Media”³.

A lo dicho por Goldmann podemos agregar que, a partir de fines del siglo XVIII, con los románticos alemanes e ingleses,

3. “Estructuralismo, marxismo, existencialismo, una conversación con Lucien Goldmann. En *Comentario*, mayo-junio 1980, año XVII N° 72, Buenos Aires, pp. 63-64.

el cuestionamiento al cristianismo no se da sólo desde una perspectiva netamente racionalista, sino también desde un punto de vista que podríamos llamar “poético” y hasta “poético-religioso”, que se manifiesta, a decir de Paz, como un ateísmo religioso, el cual entra en conflicto no sólo con Dios sino también con el racionalismo, como veremos en el segundo capítulo. Sin embargo, por ahora digamos solamente que Altazor es un sujeto moderno que tiene esperanzas en el socialismo bolchevique y cuestiona el capitalismo. Mas, al cuestionar a éste, igualmente inquiere la modernidad, pues ésta y el capitalismo están estrechamente ligados, como veremos más adelante. Y, al cuestionar la modernidad, se presenta, entonces, a la vez que como moderno, como un sujeto anti-moderno.

LA NEGACIÓN CULTURAL COMO NECESIDAD IMPERATIVA

No obstante, la antimodernidad señalada, en Altazor, no implica una propuesta de volver a la tradición. Ni tradición ni modernidad capitalista, pues él propone “regresar” al tiempo anterior a los orígenes, es decir, anterior a la cultura. Preguntémosnos ahora acerca de la necesidad de negar la cultura, o sea, sobre el sentido de la acción del yo poético y, asimismo, sobre el sentido de una reflexión —la nuestra— sobre ello.

La sicología y la filosofía han mostrado que el yo no siempre se manifiesta de manera auténtica. Fromm, por ejemplo, habla de un yo y un seudoyó, el cual se caracteriza porque actúa automáticamente. Textualmente, dice lo siguiente:

“Esa sustitución de pseudoactos en el lugar de los pensamientos, sentimientos y voliciones originales, conduce, finalmente, a reemplazar el yo original por un seudoyó. El primero es el yo que origina las actividades mentales. El

seudoyó, en cambio, es tan sólo un agente que, en realidad, representa la función que se espera deba cumplir la persona, pero que se comporta como si fuera el verdadero yo. Es cierto que un mismo individuo puede representar diversos papeles y hallarse convencido subjetivamente de que él es él en cada uno de ellos. Pero en todos estos papeles no es más que lo que el individuo cree se espera (por parte de los otros) que él deba ser; de este modo, en muchas personas, sino en la mayoría, el yo original queda completamente ahogado por el seudoyo”⁴.

De ahí, pues, que el autor de *Altazor* cite a Condillac, quien señala que hay un yo autómatas y un yo pensante. El mismo Huidobro dice que nuestra personalidad total está conformada por tres cuartos de personalidad innata y un cuarto de personalidad adquirida. Asimismo, cita a Bergson, que habla de un yo fundamental y un yo superficial⁵. Por su parte, Eric Berne ha visto que en el yo hay como dos voces que hacen actuar al sujeto de una y otra manera. Una de ellas viene de la normatividad cultural y pretende que el sujeto actúe de acuerdo con ella aun cuando vaya en contra de las necesidades de la persona. La otra, por el contrario, emerge de los requerimientos auténticos de la persona y la hace actuar de una determinada manera sin importar que se oponga a lo que manda la costumbre o tradición. A la primera, Berne la denomina Exterosíquico, y como los encargados de transmitir esa normatividad cultural son nuestros padres, coloquialmente la denomina Padre. A la segunda la llama Arqueosíquico y, de manera coloquial también, Niño, debido a que son los niños quienes suelen hacer y decir lo que realmente sienten y piensan.

4. Erich Fromm. *El miedo a la libertad*, pp. 229-230.

5. Vicente Huidobro, “El creacionismo”. En Hugo Verani, *La vanguardia literaria en Hispanoamérica (manifiestos, proclamas y otros escritos)*, p. 223.

Berne precisa que el Exterosíquico presenta dos aspectos, uno positivo y otro negativo. El primero es positivo porque proporciona un orden que no bloquea la manifestación libre del Arqueosíquico; y el segundo es negativo ya que norma de acuerdo con los requerimientos de la dinámica de una entidad extraña al individuo. Es este estado del yo lo que Altazor niega, y la negación se hace necesaria porque el predominio de ese aspecto hace que no se manifieste el Arqueosíquico libre, que es quien realmente vive la vida. Sin embargo, como veremos más adelante, debido a que el hombre necesita una estructura, Altazor también reclamará un orden que lo salve del caos: el Arqueosíquico positivo del que hablábamos. Berne se refiere además a un tercer estado denominado Neosíquico, coloquialmente llamado Adulto, que es el encargado de procesar la realidad de manera objetiva y racional; objetividad y racionalidad que, paradójicamente se convierten en opo- nentes de una visión adecuada de la vida cuando no toman en cuenta la afectividad del Arqueosíquico. Se da, entonces, la “fría razón” o el Neosíquico negativo, que tampoco permite la manifestación libre del Arqueosíquico. Por ello, también será negado por el poeta-pájaro⁶.

Ahora bien, la ruptura que realiza el hombre moderno con el Medioevo se puede explicar también como la ruptura con la entidad que alimenta el aspecto negativo del estado cultural del yo, a la que podemos denominar con el nombre genérico de tradición o costumbre, en donde el cristianismo ocupa un papel importante. Páginas atrás hemos advertido que Altazor es el hombre moderno; y ya que éste es producto de la ruptura con la tradición y esa ruptura es positiva, es perfectamente comprensible, entonces que, como sujeto moderno, en el canto I salude la nueva era y se esperance en ella:

6. Eric Berne, *Juegos en que participamos*, pp. 27-38.

Sin embargo, como hemos visto, al negar el capitalismo, también niega la modernidad, mostrándose así como un sujeto antimoderno. Tratemos ahora de averiguar por qué ocurre ello. En el párrafo anterior hemos señalado el aspecto positivo de la modernidad, pues el pensamiento moderno trató de que en el estado cultural predominara el aspecto positivo. Para ello era necesario que la sociedad medieval terminara y se fundara una nueva que satisficiera las necesidades de la dinámica del yo; y ése fue el sentido del pensamiento humanista del Renacimiento y del siglo XVIII. Empero, entonces no sólo la dinámica del yo se oponía a la tradición, pues lo mismo ocurría con la dinámica de la ciencia y de la nueva economía emergente de la burguesía, que veía y sentía en la costumbre una gran traba para su movimiento autónomo, pues “cuestiones tales como qué, cómo y para quién producir ya no se basaban en la tradición”, sino en el nuevo sistema de mercado⁷.

Ahora bien, frente a ese enemigo común, se creyó ver una equivalencia entre la libertad reclamada por el yo y la ciencia y la requerida por la economía; hecho que en realidad no se dio, pues una vez rotas las trabas de la tradición, la sociedad no inicia la construcción de un sistema social dirigido a la satisfacción del yo. En el Medioevo, el núcleo al que debían adaptarse la economía, la ciencia y el yo era la tradición. El humanismo de la modernidad pretendía que el núcleo fuese el yo, al que debían adaptarse la tradición, la ciencia y la economía. Esto es lo que causa expectativa y esperanza. Pero la burguesía, al asumir la conducción de la sociedad, no realiza lo esperado, sino que hace de la economía el núcleo al que

7. Norris C., John C. Pool y Mario Carrillo, *Economía, enfoque América Latina*, p. 22.

deberían adaptarse la tradición, la ciencia y el yo. En este sentido, el nuevo núcleo social no va a diferir mucho del feudal dada su función alimentadora del aspecto negativo del Exterosíquico, pues el carácter fundamental de la economía capitalista, su valor en sí misma, se va a oponer a la satisfacción de las necesidades básicas del yo, o sea, a la vida. Por ello, desde 1919, Altazor se siente decepcionado de la modernidad, pues no se ha eliminado el núcleo impersonal exterior al individuo; simplemente lo ha cambiado por otro: la economía. Debido a esto, va a ser bastante directo al señalar al capitalismo como oponente de su deseo de libertad, y buscará una alternativa.

INDIVIDUALIDAD Y CONVIVENCIA

Líneas atrás dijimos que el Medioevo no satisfacía al hombre porque esa sociedad se regía por una entidad exterior al individuo —la tradición— que alimentaba el aspecto negativo del estado Exterosíquico del yo. Dijimos también que ésa había sido la causa de la ruptura del hombre con el orden medieval. Ahora bien, la modernidad capitalista no cambió aquella situación, como hemos visto en el mismo segmento. Podemos observar, entonces, que Altazor llama de nuevo a la ruptura sustancialmente por el mismo motivo que impulsó al hombre en su ruptura con el Medioevo: la no satisfacción de lo que llamamos “las dos necesidades fundamentales del yo”: a) la necesidad de afirmación de la individualidad y b) la necesidad de convivencia.

Que en Altazor corresponde a:

- a) el sentimiento de falta de libertad y
- b) el sentimiento de soledad.

Antes de continuar, señalemos las dos características más importantes de las necesidades mencionadas:

- 1) Son imperativas (como las necesidades fisiológicas primarias) y
- 2) forman una unidad biplánica indivisible (por lo que la satisfacción de ambas debe ser de manera simultánea).

Veamos ahora, de acuerdo con esas características, qué pasó en el Medioevo. Sucede que ahí había elementos para satisfacer la necesidad de convivencia, pues era una sociedad basada en obligaciones y responsabilidades mutuas, como se explica a continuación:

“El cambio más importante de cuantos se produjeron fue el paso, en la organización básica de esa sociedad, de un sistema *social* rígido, basado en obligaciones y responsabilidades mutuas, a otro *económico* e impersonal, asentado en los actos egoístas de los hombres libres para su propio beneficio. Mientras que bajo el feudalismo, el señor y sus campesinos estaban unidos por la tradición en relaciones bastante fijas y bien definidas, con fines de ayuda y protección mutuas, en el nuevo sistema capitalista los trabajadores, los propietarios, terratenientes y los capitalistas tenían la libertad para buscar la situación más remunerativa a la que pudieran tener acceso”⁸.

Pero, en la sociedad medieval la necesidad de individualidad no contaba con los elementos que pudieran satisfacerla, lo que produjo la eclosión en momentos en que la conciencia de la individualidad se desarrollaba como producto de determinados cambios socioeconómicos. El resultado de ello fue la no satisfacción, ya que la insatisfacción de una significa la no satisfacción integral. Con el capitalismo el problema no

8. *Ob. Cit.*, p. 20.

mejora, por lo ya señalado párrafos atrás, ni siquiera en su manifestación democrático-liberal. Generalmente se le califica al capitalismo por su individualismo; mas, Erich Fromm ha mostrado que aquello no es cierto. Se trata sólo de la ilusión de individualidad, ya que si bien el sujeto formalmente tiene “libertad” de expresar sus sentimientos y pensamientos, ese derecho no tiene mayor sentido en la medida en que el individuo no tiene capacidad de tener pensamientos y sentimientos propios. Textualmente dice así:

“Nos sentimos orgullosos de no estar sujetos a ninguna autoridad externa, de ser libres de expresar nuestros sentimientos y emociones, y damos por supuesto que esta libertad garantiza —casi de manera automática— nuestra individualidad. *El derecho de expresar nuestros pensamientos, sin embargo, tiene algún significado tan sólo si somos capaces de tener pensamientos propios*; la libertad de la autoridad exterior constituirá una victoria duradera solamente si las condiciones psicológicas íntimas son tales que nos permitan establecer una verdadera individualidad propia”⁹.

Entonces, como el pensamiento original no es propiciado por el capitalismo, va a surgir en Altazor la protesta airada. Pero el problema se complejiza, ya que la modernidad capitalista tampoco propicia la satisfacción de la necesidad de convivencia. A diferencia de la represión a la primera necesidad, en el caso de la segunda se hace más evidente, pues este sistema va a propiciar la relación entre los hombres por “asociación”, mas no por convivencia. Por ello, uno de los signos de la época es la soledad, aun cuando para su funcionamiento el capitalismo una a los hombres en empresas.

La autonomía simple (asociación) se refiere a la relación de un yo independiente con otro de la misma característica.

9. Fromm, *El miedo a la libertad*, p. 266.

Sin embargo, están solos, pues no se integran entre sí, no pueden intimar; están separados por la competencia. Esta forma de autonomía parece positiva respecto de la simbiosis, que señala la relación de dependencia entre dos sujetos. Esta relación es negativa porque se renuncia a la individualidad a cambio de cierta seguridad material o emocional. Pero hay una forma más alta de autonomía: aquella que significa la independencia de los individuos en sus relaciones y, a la vez, la mutua integración, lo que permite la convivencia; hecho que no ocurre con la simple asociación, que más bien propicia el egoísmo.

En síntesis, podemos decir que en el capitalismo, como en el feudalismo, también existe una entidad exterior al individuo que se encarga de alimentar el estado Exterósíquico del yo para que el hombre piense y actúe de acuerdo con las necesidades de ellas: si en el feudalismo se llama tradición, en el capitalismo recibe el nombre de economía.

LOS SIGNOS DE LA LIBERTAD

Veamos ahora cuáles son las consecuencias de la adaptación del yo a las exigencias de esa entidad exterior al sujeto. Según Berne y Fromm, lo que revela la libertad es la recuperación de las siguientes capacidades:

- a) el pensamiento original y la conciencia de las cosas,
- b) la espontaneidad y
- c) la intimidad.

Berne define la primera como “la capacidad de ver una cafetera y oír cantar a los pájaros de modo propio y no como [le] enseñaron a uno a verlos y oírlos”¹⁰. Esto es lo que Fromm

10. Berne, *Juegos en que participamos*, p. 190.

denomina “pensamiento original”, el cual lo entiende no como el pensamiento “no pensado” por nadie más, sino original en el sentido de que sea producto de la propia actividad del sujeto. Así, el pensamiento sería original aun cuando las conclusiones fueran semejantes a las de otro sujeto. Lo importante es no automatizarse¹¹. La espontaneidad consiste en la libertad de manifestar los sentimientos reales y los pensamientos propios. Tiene que ver con la libertad individual y es requisito para la convivencia. La intimidad es la capacidad de convivencia y estimulación recíproca, integrándose con el otro pero sin perder la individualidad. Para ello hay que tener espontaneidad¹².

Ahora bien, los signos de la sociedad que contextualiza a Altazor son precisamente los opuestos: falta de pensamiento original (automatismo), de espontaneidad y de capacidad para intimar (competencia, asociación, simbiosis); lo que en el poema se manifiesta así:

- a) Altazor desea liberarse hasta “de la propia memoria que nos posee” [C. I, 291], es decir, de todo lo aprendido, pues le hace pensar, sentir y hacer cosas que no desea realmente.
- b) Se reclama “animal espontáneo” [C. I, 374]; pero
- c) “solitario como una paradoja” [C. I, 375], porque no puede intimar.

EL RENACIMIENTO

Veamos en este punto lo siguiente: si la pérdida de estas tres capacidades se debe a las influencias culturales, para la recuperación de ellas hay que realizar una operación de ne-

11. Fromm, *Ob. Cit.*, pp. 209-231 y 267-282.

12. Berne, *Ob. Cit.*, pp. 192-193.

gación cultural. Éste es el sentido de los versos donde dice, sugiriendo su deseo de que vuelva a ser así, que la cuna de su “lengua se meció en el vacío/ Anterior a los tiempos/ Y guardará eternamente el ritmo primero/ El ritmo que hace nacer los mundos” [C. I, 350-353]. Rolando Toro explica muy bien el sentido del acto de negación del tiempo y la historia al señalar que tiene el significado de un renacimiento, de un volver a un estado primordial, anterior al aprendizaje y la represión¹³. Y es esta experiencia de “renacimiento” lo que nos sugieren los versos citados.

Lo dicho en el párrafo anterior nos va a servir para entender quién es Altazor. En el canto I es él mismo quien se encarga de decirlo:

Soy yo Altazor el doble de mí mismo
El que se mira obrar y se ríe del otro frente a frente
El que cayó de las alturas de su estrella 125
Y viajó veinticinco años
Colgado al paracaídas de sus propios prejuicios
Soy yo Altazor el del ansia infinita
Del hambre eterno y descorazonado
Carne labrada por arados de angustia 130
¿Cómo podré dormir mientras haya adentro tierras
desconocidas?

El fragmento citado es muy rico en significado, pues el desdoblamiento del yo poético que nos presenta está cargado de sugerencias. Algo que debe advertirse es que cada uno de los elementos del desdoblamiento representa al estado cultural Exterosíquico negativo y al Arqueosíquico libre respectivamente. Los signos que nos llevan a tal afirmación están en el fragmento. Veamos. Hay uno que “viajó veinticinco años/Col-

13. Rolando Toro, *Proyecto Minotauro*, p. 155.

gado al paracaídas de sus propios prejuicios”. Evidentemente, ése es el dominado por la cultura. Frente a él está aquel que es el “del ansia infinita/ Del hambre eterno...”, el que no puede “dormir mientras haya adentro tierras desconocidas”. Éste responde a las características del Arqueosíquico, que siempre está ávido de conocimiento, opuestamente al Exterosíquico negativo, que reproduce sin razonamiento previo, como si fueran axiomas, los prejuicios culturales.

Podemos notar, también, que si el segundo elemento está nombrado: “Altazor”, el primero sólo está designado como “el otro”. ¿Quién es el otro? Más adelante lo dice, cuando llegando al clímax del desdoblamiento exclama:

Justicia ¿qué has hecho de mí Vicente Huidobro?

Se me cae el dolor de la lengua y las alas marchitas

Se me caen los dedos muertos uno a uno

225

*¿Qué has hecho de mi voz cargada de pájaros en el
atardecer*

La voz que me dolía como sangre?

Entonces, tenemos: Yo autómeta, seudoyó, personalidad adquirida o Exterosíquico negativo del yo = Vicente Huidobro. Y verdadero yo, yo pensante (Neosíquico libre), personalidad innata o estado Arqueosíquico del yo = Altazor. Resulta claro, entonces, que “Altazor” y “el otro”, “Vicente Huidobro”, son el mismo sujeto que muestra un yo escindido, donde se da un diálogo interno en el que la voz del yo que vive o quiere vivir le reclama —y le niega— a su manifestación cultural —y por extensión a la sociedad— por la alienación de la que ha sido objeto.

LA ALIENACIÓN

Ahora debemos preguntarnos cómo se expresa dicha alienación en el poema. Mas, para responder esta pregunta, primero respondamos qué se entiende por este fenómeno. Lucien Goldmann lo explica de este modo:

“... hablamos de alienación cada vez que en una sociedad dada, en el marco de condiciones sociales dadas, existe una ruptura fundamental entre las necesidades de los hombres en materia de claridad de conciencia, de comprensión, de felicidad, de comunicación auténtica con los otros hombres, y las condiciones concretas en que esos hombres viven”¹⁴.

Asimismo, advierte que hay varios tipos de alienación; por ejemplo, cosificación, burocracia, institucionalización, tecnocracia, etc., y que por eso se debe precisar en cada caso a qué tipo de alienación nos referimos¹⁵. Aclarado esto, entonces, ya podemos decir que en el poema, Altazor se queja de las siguientes formas de alienación:

Del automatismo, tanto como producto de la tradición como del capitalismo, que se expresa cuando llama a limpiarse la cabeza de prejuicio y de moral; también al declararse, a diferencia del burgués, “Bárbaro limpio de rutinas y caminos marcados” [C. I, 365]; igualmente, al decir luego: “Soy el ángel salvaje que cayó una mañana/ En vuestras plantaciones de preceptos” [C. I, 367-368]. Ésta es una forma de alienación porque ocasiona la pérdida del pensamiento original y la espontaneidad. Por eso, en oposición al burgués, Altazor se declara “animal espontáneo” [C. I, 374].

14. “Estructuralismo, marxismo, existencialismo (una conversación con Lucien Goldmann)” p. 68.

15. *Ob. Cit.*, pp. 67-68.

Altazor también se queja del utilitarismo, lo que se nota claramente en los versos 464 y siguientes del canto I, cuando profetiza un mundo donde se dejaría de lado todo lo que no sirviera para algo práctico. Aparece, igualmente, pero de manera sugerida, al referirse al burgués como el “hombre hormiga”. Podemos decir que el utilitarismo es una forma de alienación porque ocasiona la pérdida de la conciencia de las cosas, pues da lugar a que ellas no se vean por sí mismas sino sólo por lo que sirven. Cuando el utilitarismo contamina la relación entre personas, va a originar la cosificación, forma concreta de alienación, puesto que no vamos a ver ya en el otro su valor como persona sino su valor como utensilio. Más aun, como el capitalismo se caracteriza por haber reducido en la conciencia a lo implícito el valor de uso de los bienes, al ver en una persona una cosa, vemos sobre todo su valor de cambio. Esto también lo explica Goldmann, a quien nuevamente citamos, mas no por ser el único que ha tratado este asunto, sino por la gran capacidad que este sociólogo de la literatura tiene para exponer con meridiana claridad conceptos tan complejos que se oscurecen aún más en la pluma de otros autores. Dice Goldmann:

“La relación natural, sana, de los hombres y de los bienes es, en efecto, aquella en que la producción se halla regulada conscientemente por el consumo futuro, por las cualidades concretas de los objetos, por su *valor de uso*.

Ahora bien, lo que caracteriza la producción para el mercado es, por el contrario, la eliminación de esta relación de la conciencia de los hombres, su reducción a lo implícito gracias a la mediación de la nueva realidad económica creada por esta forma de producción: *el valor de cambio* [...].

En la vida económica, que constituye la parte más importante de la vida social moderna, toda relación auténtica con

el aspecto cualitativo de los objetos y de los seres tiende a desaparecer, tanto respecto a las relaciones entre los hombres y las cosas como a las relaciones interhumanas mismas, para ser sustituida por una relación mediatizada y degradada: La relación entre los valores de cambio puramente cuantitativos.

Como es natural, los valores de uso continúan existiendo, e incluso regulan, en última instancia, el conjunto de la vida económica; pero su acción toma un carácter *implícito* [...]”¹⁶.

Esto lo dice en su “Introducción a los problemas de la novela”, incluido en su libro *Para una sociología de la novela*. Y, más adelante, en el capítulo “Nueva novela y realidad”, afirma lo siguiente:

“En esta perspectiva, los demás hombres se transforman para el vendedor o el comprador en objetos semejantes a los demás objetos, simples medios que les permiten conseguir sus intereses, y cuya única cualidad humana importante será su capacidad para concluir contratos y engendrar obligaciones vinculativas [...].

De esta forma, todo un conjunto de elementos fundamentales de la vida síquica, todo lo que en las formas sociales precapitalistas está —y estará en las formas futuras, así lo esperamos— constituido por sentimientos transindividuales, las relaciones con valores que sobrepasan al individuo —entre los que están la moral, la estética, la caridad y la fe— desaparecen de las conciencias individuales en el sector económico, cuyo peso e importancia crece de día en día en la vida social, para transferir sus funciones a una propiedad nueva de los objetos inertes: su precio”¹⁷.

16. Lucien Goldmann, *Para una sociología de la novela*, pp. 24-25.

17. *Ob. Cit.*, p. 196.

Y remata con el siguiente párrafo esclarecedor:

“Es este fenómeno de la abolición, de la reducción a lo implícito de un sector extremadamente importante de las conciencias individuales, y al que se le sustituye por una nueva propiedad [...] de los objetos inertes, en la medida en que penetran en el mercado para ser cambiados [...] a lo que se ha designado con la expresión tan sugestiva de *fetichismo de la mercancía* y, posteriormente, de *cosificación*”¹⁸.

Al mismo tiempo, la cosificación perturba la comunicación y la intimidad, porque en las relaciones humanas no se van a manifestar los sentimientos y pensamientos propios, sino los que puedan permitir una utilidad económica del otro.

Como se puede notar, entonces, el reclamo de Altazor no es de tipo económico; es decir, no le reclama a la burguesía porque explote económicamente al proletariado y al pueblo en general, sino por este asunto de la alienación. Y es esto lo que le da vigencia a inicios del tercer milenio, pues el capitalismo de las sociedades altamente desarrolladas, si bien puede argumentar —y hasta demostrarlo— que ha mejorado el nivel de la vida —material— del hombre, muestra, asimismo, la agudización del problema mencionado.

Ahora bien, todas estas formas de alienación alimentan el Exterosíquico del yo y originan que éste se manifieste como seudoyó. Por ello, es necesario hacerse una limpieza o desintoxicación cultural. Parafraseando a Berne, podemos decir que hay una necesidad imperiosa de limpiarse la basura de la cabeza¹⁹, que se parece mucho a lo que dice Altazor: “Limpia tu cabeza de prejuicio y de moral” [C. I, 28].

18. *Ibid.*, p. 197.

19. “1. Para decir ‘Hola’, primero deshágase de toda la basura que se ha acumulado en su cabeza desde que llegó a casa saliendo [sic] de la clínica de la maternidad [...]. Puede tardar años en aprender a hacer esto.

Pero, ¿cómo realizar esta limpieza? Una vez que el yo poético ve la necesidad de negar la cultura para poder manifestar su verdadero yo, trata de solucionar el problema abandonando su sociedad; acto sugerido entre los versos 345 y 351 del canto I. Visto de manera unilateral, la operación realizada por Altazor sería suficiente. Mas no es así, por una razón fundamental. La satisfacción unilateral de la necesidad de individualidad tiende a separar al individuo de los demás, lo que produce la insatisfacción de la necesidad de convivencia y pertenencia a un grupo. Eso lo siente el yo poético; por ello, su confusión lo lleva a que se haga las siguientes preguntas, donde “Robinsón” es el mismo Altazor.

¿Robinsón por qué volviste de tu isla? 530

De la isla de tus obras y tus sueños privados

La isla de ti mismo rica de tus actos

Sin leyes ni abdicación ni compromisos

Sin control de ojo intruso

Ni mano extraña que rompa los encantos 535

¿Robinsón cómo es posible que volvieras de tu isla?

Así es, ¿por qué regresó a la sociedad si se encontraba ya en un espacio donde podía manifestar su individualidad? La respuesta es terriblemente sencilla: porque el individuo no puede renunciar a los estímulos, o “caricias” en términos de

2. Para devolver el saludo, deshágase de toda la basura que tiene en la cabeza y vea que ahí hay alguien que se está cruzando con usted o que está quieto esperando que usted le devuelva el saludo. Puede tardar años en aprender a hacer *eso*.

3. “Después de decir ‘Hola’, deshágase de toda la basura que está volviendo a meterse en su cabeza [...] Entonces se quedará sin habla y no tendrá nada que decir. Después de más años de práctica, puede que se le ocurra algo que valga la pena decir”.

Eric Berne, *¿Qué dice usted después de decir “Hola”?* (*La psicología del destino humano*), pp. 16-17.

Berne, que el otro le provee. Ocurre que el “hambre de caricias” es tan imperativo como el hambre de alimentos²⁰, a tal punto que muchos renuncian a su individualidad a cambio de ellas. En este caso, se habla, ya hemos visto, de una relación simbiótica, que aparentemente soluciona el problema de la soledad que se origina cuando el sujeto pretende solucionar de manera unilateral la represión a su individualidad.

No puede, entonces, Altazor solucionar esta lucha de contrarios. Pero, todavía estamos en el canto I. Ya veremos más adelante si llega o no llega a resolver éste y otros opuestos. Mas, por el momento todavía está confundido. Y a propósito de esta confusión, reflexionaremos en el siguiente capítulo.

20. Berne, *Juegos en que participamos*, p. 16.