

KAIRÓS

REVISTA DE CULTURA
Y CRITICA ESTETICA



SUMARIO:

	Pág.
Kairós	1
C. Astrada	
El realismo socialista	2
A. Llanos	
Política y religión	11
J. Espalla	
Rosas y la ley de Aduanas	31
B. Marín	
"Coexistencia ideológica"	37
Además:	
Obras, temas e ideas	49
Año I	Nº 1

Agosto de 1967
Buenos Aires

kairós

REVISTA DE CULTURA Y CRITICA ESTETICA

Publicación Cuatrimestral

AÑO I

Nº 1

BUENOS AIRES, AGOSTO DE 1967

Director: ALFREDO LLANOS

No se admiten colaboraciones espontáneas ni se mantiene correspondencia sobre trabajos no solicitados

Los artículos y notas firmados, que no pertenecen a la Dirección, expresan la opinión de sus autores y no, necesariamente, la de la revista

La correspondencia debe dirigirse a nombre de: ALFREDO LLANOS, Casilla de Correo Nº 3903, Correo Central - Buenos Aires

(La portada de este número fue ejecutada por el dibujante Ismael Castro)

PRECIO DEL EJEMPLAR: 100 PESOS

SUSCRIPCION ANUAL: \$ 300.—

PARA EL EXTRANJERO: 2 DOLARES

KAIROS

La palabra *Kairós*, que da nombre a esta revista, la tomamos en su significado directo de "oportunidad", "imperativo de la hora". (*Kairós*: *occasio, tempus, oportunitas*). Esquilo, en su *Prometeo* emplea la palabra en la acepción de "es el momento, el tiempo de... la oportunidad". Y Tucídides, en sus reflexiones históricas le da el significado de "algo que adviene en el momento deseado", "a propósito". En cambio, *Kairós*, en el cuño trascendentalista que contemporáneamente ha adquirido la palabra, significa interpretar la historia, su acaecer, en función de la irrupción de lo eterno en el tiempo. Este sentido proviene de la concepción de Paul Tillich (*Kairós und Logos*), de su socialismo religioso, considerado como un realismo que prescinde de la finitud de la existencia individual y se abre a lo eterno.

Para "Kairós" se trata de la tarea que emerge del imperativo intelectual de la hora, basado en la responsabilidad —y oportunidad de decisión de la existencia histórica finita— frente a los problemas de la crisis de nuestra época. La tarea que se impone —y la que se decide a cumplir nuestra revista— es el riguroso planteamiento y dilucidación de lo concerniente al ahora y aquí, a partir del *kairós*, es decir, de su conocimiento dialéctico, agonalmente condicionado por la escidente temporalidad. En el *Timeo* platónico se dice que "el tiempo es la imagen móvil de la eternidad". Pero, para el hombre finito, histórico —el único que conocemos— y su razón inquisitiva acuciada por aristas antinomias, la eternidad presunta es tiempo congelado, ahistórico y muerto (una contradicción in adjecto) puesto que en él nada pasa, nada surge ni cambia. En él nada se levanta como un signo de interrogación, para el hombre.

"Kairós" se propone, precisamente, abrir interrogantes, y responder a ellos provisoriamente, de acuerdo al imperativo de la hora, a la oportunidad de maduración de las aporías de nuestro tiempo.

En torno del realismo socialista

Por CARLOS ASTRADA

Para determinar en su preciso significado la dirección caracterizada en la literatura con la designación de **realismo**, es necesario tener presente que si a este término se lo emplea en sentido estricto, él sólo tiene validez para la literatura del Siglo XIX y largo trecho de la contemporánea; es, en este caso, un concepto histórico-literario. Si se lo transpone, empero, en aclaración alguna, como se lo hace frecuentemente, a la estética, y se lo interpreta como "fidelidad a la verdad", (principio más adecuado al naturalismo), entonces se le asigna un sentido gnoseológico, haciendo erróneamente de la literatura y el arte una especie de conocimiento.

En los grandes representantes de este movimiento, como Balzac, Stendhal, Dostoyeski, Marcel Proust, James Joyce, Robert Musil, el realismo de su obra resulta de la observación idónea de los hechos y comportamientos individuales, encarnados en personajes típicos, o no. Estos reflejan las facetas principales del hombre de un determinado período histórico. En tales personajes quedan caracterizados los rasgos fundamentales del hombre de esas épocas, ya el novelista forje una figura extraordinaria (p. ej. Luis Lambert, Frenhofer), o a algunos del término medio clasista ("Los pequeños burgueses"), de esos que conlleva en su discurrir la vida cotidiana, o uno típico (Gobsec, Nucingen), que pone de resalto la diferencia específica con relación a lo genérico. Los caracteres de esta categoría novelística están profundamente enraizados en la sociedad y revelan las antinomias dialécticas que la mueven, y el novelista, sin proponérselo realiza, para la creación de sus personajes, una verdadera alquimia lógica.

El realismo, en su promoción inicial, surge en Francia en 1848, y se mantuvo operante hasta 1870. Portaestandartes teóricos de este movimiento fueron Champleury y Duranty, los fundadores y editores de la revista **Le Realisme**, que aparece entre los años 1856-1857. En atención al significado originario del término, cabe señalar que se lo empleó para definir un movimiento dentro de la historiografía literaria, en la cual se entiende por realismo una reacción contra el romanticismo. El naturalismo, al que lleva el realismo, es en cambio un estilo artístico, influido por la metodología de las

ciencias naturales (Caso de Zola, Flaubert, Maupassant, etc.). Después, el término "realismo" es transferido a la autotitulada "estética marxista" o del "realismo socialista". Habría que examinar sucintamente, en lo posible, esta estética del realismo socialista, y comprobar si sus valoraciones —tal como ellas han alcanzado difusión "doctrinaria" en los dictámenes de un Lukács, o de un de la Volpe— se justifican, son acertadas en relación a las obras que suelen enjuiciar de acuerdo a los "cánones" del "realismo socialista".

* * *

Teóricos y literatos —enfudados a la monserga del "realismo socialista"— creen que la **realidad** es una situación existente en su manifestación inmediata, susceptible de ser captada, reflejada mecánicamente. Ellos parecen ignorar que lo real en su esencia, como momento procesal dialéctico, no es lo presente en la percepción y concepción directa, sin mediaciones ni mutación, sino lo que de ello irradia y se está transformando, por así decir, escenificando ante la visión del gran novelista. Para el verdadero realismo, que siempre va más allá de lo meramente real, mejor dicho, para el surrealismo —si tenemos en cuenta las grandes manifestaciones de la literatura, un Balzac, un Proust, un Joyce, un Robert Musil— la barrera egológica ha caído, y novelista y sociedad han devenido vasos comunicantes, que por un proceso de endósmosis, se revierten a lo colectivo, a la vida de la comunidad, en su acaecer histórico. Es que la "personalidad", centrada en el hoy más que nunca inexistente individuo aislado, en su estado definitorio de átomo, carece de verdadera e integral dimensión personal.

Con acierto señala Ernst Fischer que, el hombre no se encierra dentro de los límites de su individualidad, sino que apetece una totalidad vital. "Por esto él no se resigna con ser sólo un individuo; él tiende desde su fragmentada humanidad hacia una sospechada y exigida totalidad vital" (*Von der Notwendigkeit der Kunst*, pág. 6, Dresden, 1959). Esta totalidad es la vida en convivencia, su momentánea situación procesalmente abierta en su dinámica. El hombre siente hambre por "unir en el arte su yo limitado con una existencia en comunidad, por socializar su individualidad" (Op. cit. pág. 6).

Con relación a la creación literaria y artística, jalonadas por sus obras señeras, la jerigonza del "realismo socialista" es lo que está más lejos de lo **real**, por lo que revela su enjuiciamiento sectario de algunas de esas obras. De ahí que le asiste razón a Bertold Brecht: "...La descripción del mundo, el que constantemente se modifica, exige siempre nuevos medios de representación. A los

nuevos medios de representación se los tiene que juzgar conforme a su éxito frente al respectivo objeto, no en sí, desprendidos de su objeto, sino mediante comparación con los viejos medios. A la literatura no se la ha de juzgar desde la literatura misma, sino por el mundo, por ejemplo, desde el fragmento de mundo de que trata... ¿Qué clase de sentido debe tener el hablar de realismo, si en esta charla no emerge nada real como en ciertos ensayos de Lukács?" (Ueber Lyrik, págs. 58-59, ed. Surkamp).

* * *

A propósito de Lukács —y lo típicamente relacionado con su caso—, de su versatilidad y de su falta de pulcritud en sus dilucidaciones doctrinarias, vale la pena denunciar el aluvión de retraducciones del italiano con que, vía Méjico, vía Barcelona y vía Buenos Aires, se inunda a un público inculto y de espesa mentalidad colonial. Se trata de los viejos refritos de Lukács ("Teoría de la Novela", "Historia de la Estética", "El Realismo", etc.).

Nosotros nos hemos referido a Lukács, casi incidentalmente e insatisfechos con su punto de vista doctrinario acerca de la obra de arte, hace treinta y cuatro años, en el capítulo V, "Existencialidad del arte" ("Caducidad de la belleza") de la primera parte de **El Juego Existencial**, 1933; a su afirmación que el objeto estético posee una estructura heraclítica (idea que viene de Kierkegaard, así como viene de C. W. Solger la idea de la fragilidad de la obra de arte, por su temporalidad), estructura que cree cerrada, identificádola erróneamente con la mónada leibniziana, a la que priva de su verdadero sentido: su dinámica mediante **perceptio y appetitus**, los que engendran el **representatio mundi** de la mónada. A esta estructura, nosotros, en ese capítulo, la consideramos abierta, ejemplificando nuestra tesis, con el resultado o efecto de la contemplación (de la obra de arte) del "Cenáculo vinceano". Precisamente, es heraclítica tal estructura porque ante la misma obra de arte tenemos una vivencia estética pero no idéntica a la anterior. Bajamos al mismo río, pero no nos sumergimos en las mismas aguas. En su ensayo **Die Subjet-Objekt Beziehung in der Aesthetik**, revista **Logos**, volumen VII, 1928, Lukács, ateniéndose a la concepción de H. Rickert, acepta la relación de norma o valor con lo real anímico de la vivencia estética. Hace de esta relación estructural una monada leibniziana, mal interpretada, y encierra en ella la oposición dialéctica (contradicción), matándola; mezcla lo dialéctico con lo normativo, cosas inconciliables. Lo real de la vivencia estética no está sujeto a una norma o valor inalterable como creía Lukács. Este ya entonces entendía muy poco del problema de la

vivencia estética y menos del "realismo" que él tanto preconiza. El mismo error acerca de la relación sujeto-objeto cometió en su libro **Geschichte und Klassenbewusstsein**, libro divulgado a todo trapo, en la tardía traducción francesa, por la **Nouvelle gauche**, y que ahora se trata de servir ese refrito en castellano a los imberbes intelectuales (para emplear el eufemismo) de Latinoamérica. La tesis de tal libro no tiene asidero alguno: la realidad es sujeto-objeto como historia, la conciencia es sujeto-objeto como conciencia de clase. Menos mal, y sintomático, que cuando M. Merleau Ponty en sus lamentables **Les Aventures de la dialectique**, aprovechó confusamente ese libro de Lukács, éste protestó airado: "...Por razones de orden personal, 'Historia y conciencia de clase' ha aparecido en 1923... Con reiteración he declarado públicamente que yo lo considero (al libro) como falso y sobrepasado; por esta razón no he hecho una nueva edición"; que M. Merleau Ponty lo utilice "es, pues, por lo menos desleal". (Carta de L. en **Mésaventures de l'anti-marxisme**, pág. 158, París 1956). Lukács desautoriza sus refritos, pero autoriza la traducción de los mismos, actualmente utilizados por el revisionismo de nuevo cuño, tan ayuno de filosofía y de **lealtad**. Con referencia al caso, de lo que se trata es de medir la distancia que va de una deslealtad a otra deslealtad; es la convivencia de los **faux monnaieurs**.

* * *

Con acierto afirma Bertold Brecht: "Sobre formas literarias se tiene que interrogar a la realidad, no a la estética, tampoco a la estética del realismo" (Ueber Lyrik, pág. 45, ed. cit.). Orientándonos en el juicio de Brecht, respecto al "realismo" de Lukács, lo mismo podemos decir de otros teóricos de la "estética realista", como de la Volpe, por ejemplo. Sus elucubraciones sobre "realismo socialista", que pretenden dictaminar en qué medida grandes novelistas del siglo pasado y del nuestro se aproximan o se alejan del supuesto canon estético "progresista", son realmente erróneas y galimatías. Marx y Engels, y también Lenin, encomiaron el **realismo** con relación a ciertas obras de la gran novelística sólo atendiendo al hecho de la condicionalidad histórica de ideas y situaciones encarnadas en algunos personajes que cobran vida en la creación literaria de un Balzac o de un Tolstoi. Su realismo es consecuencia del nexo vivo de estos autores con la sociedad de su época. El escritor ha reflejado literariamente esas situaciones, comportamientos e ideas en forma adecuada a la realidad histórica de su tiempo.

En las épocas de transformación y de cambios revolucionarios, como la nuestra —tan inestable en virtud del ritmo acelerado de

las innovaciones científicas y tecnológicas— un “realismo socialista” mundo y lirondo no puede existir. Por otra parte, la labor del escritor y del artista no puede quedar supeditada a las exigencias perentorias de carácter político y de la lucha de clases, lo que no impide que se tenga en vista por parte de aquéllos la formación cultural de éstas por su acesión al arte y la literatura. Ya Lenin formuló justificadamente sus dudas y objeciones sobre la pretendida **Prolekultur**, cuando se incurrió en el error de considerarla vigente desde el momento en que el proletariado ha tomado el poder político y económico. En su “Discurso en el III Congreso de la Unión de Juventudes Comunistas” del 2 de octubre de 1920, Lenin afirma: “La cultura proletaria no surge de fuente desconocida, no brota del cerebro de los que se llaman especialistas en cultura proletaria. Sería absurdo creerlo así. La cultura proletaria tiene que ser el desarrollo regular del acervo de conocimientos conquistados para la humanidad bajo el yugo de la sociedad capitalista, de la sociedad de terratenientes, de la sociedad de burócratas” (V. I. Lenin, **Marx, Engels, Marxismo**, pág. 476, E. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948).

Las grandes obras de la literatura y el arte en su prospección histórica son educadoras no de las masas en su totalidad, sino de las minorías más esclarecidas de las mismas. La obra literaria y artística más acabada y apta para ejercer un influjo plasmador es la que tiene más porvenir, en el sentido que continúa educando a los hombres de las sucesivas generaciones, capacitándolas para superar su alienación en los intereses exclusivamente clasistas. Según Marx, no hay en la historia proceso económico social que alcance, dentro de su abierta totalidad epocal, culminación y quietismo. Es así que la forma literaria y artística exige, en el proceso de transformación social, ser enriquecida y modificada por los nuevos contenidos de la experiencia. Como lo ha señalado Ernst Fischer, las etapas de inestabilidad revolucionaria peticionan siempre una síntesis renovada de la libertad del artista creador en armonía con lo colectivo y su proceso de cambio. Es que en arte y literatura, así como en otros dominios de la cultura, tradicionalismo, resistencia a lo que se está gestando, e innovación constituyen una antinomia dialéctica, que se da en todas las épocas. Este fondo antinómico, constante en la elaboración de las obras literarias y artísticas generacionales, no lo destaca como es debido Fischer. Precisamente, merced a él, el arte y la literatura pueden aportar nuevas formas de expresión, en pugna con la inercia tradicionalista, aferrada a los estilos consagrados en el pasado. Únicamente así cabe “incluir en el proceso productivo y su resultado, sólo aparentemente acaba-

do, la obra artística, y concebir el arte, no como reflejo de una realidad devenida, sino como transformación, mutación, nueva creación y, por lo tanto, no como imagen duradera y distanciada, sino como realidad operante” (**Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernem marxistischen Aesthetik**, pág. 88-89, ed. Rowohlt, Hamburg, 1966).

Un ejemplo de la creación de un nuevo estilo, de una nueva forma de la obra literaria es el **Ulises** de James Joyce. La nueva forma que ofrece esta obra genial no es una mezcla, sino una muy elaborada síntesis de los llamados géneros literarios y de divrsas formas. El nuevo estilo que así surge es el resultado de la simbiosis, del enlace orgánico de la poesía con el cuento, del drama con el ensayo, de la nota periodística y el relato con el reportaje a la realidad, los que asumen, a veces, carácter filmico.

Para algunos de los representantes del “realismo socialista”, como de la Volpe, Joyce es “un narrador decadente burgués”. Precisamente, en el **Ulises** —análisis de la última etapa de la civilización burguesa, la que no finiquita en un día, sin duda—, no hace otra cosa que reflejar, como lúcido e implacable testigo, la decadencia de ésta. Verla y mostrarla a través de un lente ultrapotente es su objetivo. Joyce ha sido y es aún el limonero del cual muchos mediocres novelistas de la última hornada —que se pretenden realistas— están haciendo limonada muy chirle.

Pero ¿qué es en definitiva la obra de Joyce —cuya unidad temática y acuidad estilística va desde “Gentes de Dublín” y “Retrato de un artista adolescente” hasta “Ulises” y “Finnegan Wake”— tan execrada por el puritanismo y la moral tirada a cordel, tan dilucidada por sus intérpretes y criticada por los sectarios de la “estética socialista”? Ante todo, el **Ulises** es una parodia de la **Odisea**, y su apenas oculta moraleja es que la historia no se repite, lo que vuelve es una pálida y distorsionada copia de sus grandes acaecimientos. La literatura que a éstos los reflejó idóneamente tampoco se repite. La literatura de una época diferente tiene que enfocar otros hechos, otras situaciones, cuya transcripción raramente está a la altura de los mismos, si ellos poseen dimensión de grandeza y fuerza creadora. Es que como enunció Marx, precisando lo dicho por Hegel, “todos los grandes hechos y personas de la historia universal acaecen dos veces... una vez como tragedia, y otra vez como farsa” (**Der Achtzente Brumaire des Louis Bonaparte**, pág. 11, Dietz Verlag, Berlin). La mayoría de los testimo-

nios literarios, en adocenado acervo, corren el mismo destino de todo lo que es imitación. La literatura y el teatro de nuestros días lo confirman, con la sola excepción —retrocediendo un poco hacia atrás— del film.

Joyce, en su **Ulises**, nos presenta a la civilización burguesa en su verdadera faz bufonesca. No aparecen sus personajes, los de la Odisea homérica resurrectos, con una aureola de heroísmo, en ascenso y plenitud. Canta a sus héroes en su decadencia y en las miserias de la civilización a que pertenecen y de la cual son expresión.

El **Ulises** se inicia con una invocación a Dios, con un “**Introito ad altare Dei**”, en el que la vacía llena de espuma de jabón, con la que se afeita Buck Mulligan representa a la Eucaristía. Con esto ha comenzado la profanación que atraviesa toda la obra como continua bufonada. Toda su trama es “una complicada construcción extremadamente consciente y por eso accesible al análisis intelectual” (Ernst Robert Curtius, “**James Joyce**”, 1928). Jamás se ha hecho una crítica más mordaz de la “cultura occidental y cristiana”, el comodín oratorio y “sacro” de políticos, militares y monaguillos. Para alcanzar su meta, el autor tiene que plegarse al tiempo, a cada uno de sus instantes, aunque aparentemente se rebelen contra él. Es que el ser, para Joyce, no es lo durable, como pretenden algunos intérpretes y críticos de la obra joyceana, sino lo que está en mutación. Que la acción de **Ulises** transcurre en un solo día (el 16 de junio de 1904 y en una sola ciudad, Dublin) ello no es óbice para que la obra represente a una totalidad fluente, a la que se ha llegado por síntesis dialéctica, y luego se la ha disociado por el análisis de la aprehensión unitaria de la misma. La totalidad aislada del flujo temporal es la obra literaria que refleja esta fluencia con su contenido múltiple: personas, lugares, situaciones, circunstancias coincidentes de personas en lugares y momentos determinados. El **Ulises** es un comprimido de tiempo, en el que están insitos los minutos y horas de un solo día.

Ya en 1932 dijimos: “El **Ulises** es... la **Summa** profana que recoge y sistematiza todo lo que el hombre actual piensa, siente, imagina, sueña. Resume, pues, la actividad del hombre trivial, tal como se presenta en el actual estadio de nuestra civilización... Poniendo en juego su aptitud analítica... Joyce trae a la claridad de la conciencia inúmeros actos de la vida diaria que, por ser oriundos del dominio del automatismo psicológico, se realizan inconscientemente” (Progreso y Desvaloración en Filosofía y Literatura”, 1932, en **Ensayos Filosóficos**, págs. 80-81). Más de veinte años des-

pués, el docto y documentado sociólogo e historiador del arte y la literatura Arnold Hausser, autor de **Der Manierismus** iba a caracterizar la obra novelística de Proust, de la cual, según Hausser, el **Ulises** de Joyce es “directa continuación” y a la que define como “Enciclopedia”, casi con las mismas palabras con que nosotros definíamos la de este último: “Su obra es una “**Summa**” no solo en el sentido, bien conocido, que contiene una imagen total de la realidad, sino también en que representa el entero aparato anímico del hombre moderno con toda sus inclinaciones, instintos, talentos, automatismos, racionalismos e irracionalismos” (**Sozial-Geschichte der Kunst und Literatur**, Bd. II, pág. 409, 2ª ed. München, 1958). Cuestión de interpretación y de similitud de términos empleados. Veámoslo, precisando estos con relación a las respectivas obras.

La gran novela de Proust —de un moralista introspectivo, que retoma, innovando, la línea de los grandes moralistas franceses, por ejemplo, Montaigne— es la “melodía del tiempo”. Así lo connotamos en nuestro ensayo, acudiendo a la propia idea proustiana. En este sentido, Proust considera a Flaubert su precursor, de quien dice que fue el primero “en poner el tiempo en música”; pensaba, ciertamente en **La Education Sentimentale**. En esta introspección del tiempo propio e interpretación del de su época, Proust lo divide en intervalos cada vez más breves, con el fin, aparentemente paradójico, de aproximar lo más lejano por medio del recuerdo. **A la recherche du temps perdu**, tiene por fondo la vasta cultura literaria e intelectual de su autor. Su obra, por los datos (“recuerdos”) que moviliza, es, sin duda, una **Summa**, o una Enciclopedia, en el sentido que reúne todos los elementos de un conocimiento desperdigado en el tiempo.

La obra de Joyce (el **Ulises**) —escritor dueño de una amplia cultura clásica, medieval y moderna, y políglota que conocía doce idiomas—, narración concentrada en un solo día, es asimismo una **Summa** de los contenidos psicológicos y del discurrir del hombre término medio sobre un fondo pre-consciente, que el autor, merced a sus sutiles recursos estilísticos, hace aflorar analíticamente a la conciencia. De ella dice Hausser —quedándose corto— que es una “enciclopedia de la moderna cultura occidental” (Op. cit., Bd. II, pág. 494). Joyce es un escritor **realista**, del más acendrado realismo, y, en cierto sentido, **surrealista**.

* * *

Lo real, en su meollo, no se entrega sin el previo esfuerzo imaginativo para comprender todo lo que de ensueño él supone y en-

traña. Marcel Proust, en un inédito de 1903, dado a conocer en 1927 (*Portrait du Prince Raziwil*), refiriéndose a los que acceden a la vocación por lo real, escribe: "Es después de un largo exilio voluntario en la quimera que ellos experimentan —por la nostalgia— el amor por lo real". Es que lo real no es un elemento autónomo, ya hecho, sino el término de una antinomia dialéctica; el otro término es la imaginación, la fantasía. El escritor verdaderamente realista es el que opera la síntesis de ambos, y merced a ella descubre en lo real, siempre en trance, de integrarse, lo que él creía solo imaginado o ensoñado.

Otro gran novelista - ensayista, Robert Musil que, como Proust y Joyce, aporta un genial testimonio de la sociedad moderna, en su obra epocal *Der Mann ohne Eigenschaften*, destaca que "si hay un sentido de la realidad, tiene que haber también un sentido de la posibilidad" (pág. 16); esto es algo muy preciso en lo atinente a la relación ontológica entre posibilidad y realidad, pues si se da la realidad está dada de consuno la posibilidad. Nos dice Musil que "el sentido de la posibilidad se puede definir directamente como la aptitud de pensar bienamente todo lo que podría ser y no considerar más importante lo que es, que lo que no es" (*Der Mann ohne Eigenschaften*, pág. 16, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1952-1965). Lo que no es pero podría ser, en función de lo que es o ha comenzado a ser, es una posibilidad anticipatoria de lo real. El personaje central de la obra, Ulrich, se encuentra en un estado afectivo que, a raíz de una recíproca y compleja inclinación amorosa entre él y su propia hermana, Agathe, tiende a cobrar "realidad". Este estado afectivo, en su dinámica, "regula unitariamente el obrar y es en lo principal lo que puede ser considerado una sugestión", pero no lo es porque es lo real en gestación. "No es imaginación y no es realidad; si tampoco es sugestión casi debería concluir que es incipiente surrealidad" (Op. cit., pág. 1218). Estamos, aquí, abocados al proceso de integración de lo real, a esa alquimia maravillosa que nos fue revelada por el surrealismo.

"El hombre sin cualidades" es el que aspira a estar por superación, más allá de las cualidades y está en contra de las "cualidades" porque estas parcializan al hombre, y éste debe conquistar, en síntesis proteica, su autenticidad. El hombre *sin cualidades* es la gran aventura que, contra lo que lo empaña y lo deforma, busca al hombre.

Política y religión en la antigüedad

Por ALFREDO LLANOS

A pesar del mérito intrínseco de su obra y si bien se han vertido de él tres libros al castellano, creemos que no se le ha concedido a Farrington en nuestros medios universitarios la importancia que realmente tiene. En verdad, el eminente erudito irlandés, historiador de la filosofía griega y romana en su aspecto científico y social merece no sólo la atención del público culto sino también de los estudiosos y estudiantes de las disciplinas humanistas. Su labor de crítico riguroso e inteligente ha abierto perspectivas inéditas en la apreciación de la cultura grecolatina, a la cual ha despojado de su carácter eminentemente literario. La imagen idealizada de la Hélade y Roma, según los viejos eruditos ingleses y alemanes, se ha desmoronado ante la fuerza disolvente de los hechos y aspectos vivos de la historia técnica y política que su denuedo investigador pone de relieve en sus magníficos ensayos. Recordemos, para mencionar sólo las traducciones castellanas —todas bastante descuidadas—, *El cerebro y la mano en la antigua Grecia* (1949), *Ciencia griega* (1957), y recientemente —menos aceptable su versión española que las anteriores—, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, del que daremos aquí un resumen comentado.

En este último, publicado por una editorial de Madrid, el autor se propone aclarar de qué manera la difusión de las ideas científicas de avanzada hallaron impedimentos dentro del mundo antiguo. Las conclusiones se aplican al pasado lejano, pero valen, como es natural, también para el pasado más reciente, pues con mayor empeño las ideologías reaccionarias intentan conservar hoy su prestigio utilizando recursos muy sutiles. El libro de Farrington se mueve así en un doble frente: acusa al pensamiento antiguo —griego y romano— de fraude y tergiversación en algunos de sus más eminentes expresiones personales y escuelas, y deja entrever a la vez la corrosiva influencia con que tales fuentes han gravitado sobre la cultura moderna.

El publicista inglés cree que el escollo mayor que neutralizó muchos movimientos filosóficos de tendencias progresivas definidas no fue la superstición popular. Si ésta existió no nació del pueblo; antes bien, le fue impuesta con siniestro designio. Es decir, la superstición, religiosa claro está, es un refinado invento creado para mantener dominadas a las masas. Este giro se advierte en Grecia cuando la gran tradición especulativa de Jonia decae y es seguida por las filosofías idealistas

de Sócrates, Platón y, parcialmente, de Aristóteles. Resulta en ellos evidente el propósito de enaltecer el valor de la fe en los dioses a expensas de la razón que había convertido a la naturaleza en el escenario de las hazañas de la vida humana. El antropologismo de Sócrates, por ejemplo, enajena al hombre de su suelo nutricional y aunque el problema religioso aparece velado por consideraciones éticas no es menos cierto que el paso inicial para desalojar a la filosofía de su concreta posición dialéctica es dado aquí con pleno éxito. Platón consumará el resto. Este es el primer filósofo occidental —y uno de los más importantes— que pone sin reservas su pensamiento al servicio de los sucios intereses de la clase dominante. Es el creador de la religión política que en forma de superstición oficializada debe imponerse al pueblo, y de las mentiras necesarias a fin de que acepte el orden social constituido en beneficio de la oligarquía ateniense como fundamento de la comunidad. *Las leyes* y la *República* documentan este proceso de desfiguración de la vida filosófica y científica de la antigüedad, obras que quedan así convertidas en el arsenal político que va a alimentar a todas las reacciones intelectuales y religiosas del futuro.

Farrington traza las líneas que delimitan, por una parte, el campo de una cultura cerrada que retrocede hacia las sombras; de Pitágoras y Sócrates llega a Platón y de éste, mediante su religión astral, se infiltra en el estoicismo, que triunfará en Roma. Por otro lado, exalta el viejo tronco del iluminismo de los jonios que se encarnará, a través de la doctrina atomística, en Epicuro y su brillante discípulo, Lucrecio.

Dentro de este cuadro de tensiones, de luchas internas apenas disimuladas por el choque de doctrinas que no siempre se pueden apreciar nítidamente a la luz de su verdadero trasfondo histórico, la filosofía a partir del glorioso siglo sexto de la era antigua pierde su fuerza creadora. Farrington señala como algo monstruoso el hecho de que mientras Anaximandro enseñaba una teoría basada en la observación, mil años después Cosmas Indicopleustes —comerciante y místico— predicaba una enseñanza "basada en la Biblia, según la cual el universo está hecho a la imitación del tabernáculo de Moisés". No menos revelador de la decadencia del impulso filosófico se nos presenta la comparación de Empédocles, que sostiene la necesidad de dominar el conocimiento de la naturaleza de las cosas, con Prudencio, un poeta cristiano, tan grande como aquél, aunque inspirado en Agustín, quien enseñaba que las Sagradas Escrituras son infalibles. En caso de conflicto entre la naturaleza y la Biblia, Prudencio no tiene por qué dudar: se han de corregir nuestras ideas adaptándolas a las palabras reveladas. Mas "esta concepción destruye toda la ciencia natural y toda historia; su triunfo lleva consigo otra victoria más del oscurantismo".

Sin embargo, el máximo ejemplo de mistificación de la cultura antigua y su propósito de convertirla en servidora de la doctrina política

reaccionaria de todos los tiempos, ha sido dado por Platón. Así aparece a través de Plutarco quien resume en uno de sus diálogos conviviales la discusión sobre la doctrina de aquél. "Dios, según esta interpretación, como el supremo geómetra se había planteado a sí mismo, en el acto de la creación, el supremo problema geométrico. Este problema no es, como podría creerse, la demostración de que el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo, es igual a la suma de los cuadrados contenidos sobre los catetos, sino más bien el problema mucho más delicado, cuya solución impulsó a Pitágoras a hacer sacrificios a los dioses, a saber: dadas dos figuras, construir una tercera similar a una de las dos y de las dimensiones de la otra. El universo, explica Plutarco, debe su origen a tres cosas: Dios, la materia y la forma. La materia es, de todos los sujetos, el más desordenado; la forma es el más bello de todos los modelos; Dios es la mejor de todas las causas. Entonces Dios se planteó el problema de crear una tercera cosa similar a la forma y de la extensión de la materia: el resultado fue el cosmos, en que la forma se impone por completo a la materia". Pero, según la ciencia profesada por Platón, este universo no está basado en la igualdad aritmética sino en la proporción geométrica. La primera era una disciplina popular y democrática ya en la antigüedad porque se entendía que contribuía a dividir los bienes, el esfuerzo y aun los honores y responsabilidades civiles de acuerdo con un criterio numérico, es decir, igualitario. Por eso no es casual que Platón exigiera que los concurrentes a la Academia por él fundada conociesen geometría. Es un símbolo de diferenciación social y política que llegó a sacralizarse. Esta ciencia, basada en las proporciones, distribuye las cosas según el mérito; en pocas palabras, servía para defender el régimen imperante e impedir el ascenso de las clases pobres, en las cuales se apoyaba el prestigio y el poder de quienes explotaban su fuerza de trabajo. La geometría tiene, asimismo, una dimensión ética, porque en tanto ayuda a mantener el estatus económico de la oligarquía distingue a los buenos de los malos, a los virtuosos de los corrompidos, a los cultos de los ignorantes; crea, en suma, una verdadera jerarquía de valores en función de la riqueza poseída. Y la consecuencia que se impone es rigurosa: el Dios o los dioses de una sociedad organizada desde arriba, forjados a imagen y semejanza de los eunátridas, debían necesariamente regir su mundo por el sistema geométrico que al sancionar la proporción sobre la igualdad distribuían los bienes de acuerdo con el mérito no con la justicia. En el Olimpo griego por voluntad de las divinidades que velaban por el destino de su progenie terrestre, la aritmética era considerada democrática e injusta; la geometría, en cambio, colmaba las aspiraciones de la justa medida, presidida por Dike y Némesis, en prenda de un pacto de familia concertado contra la mayoría privada de la *areté* y por ende del favor divino. Esta rica cultura de ascendencia platónica, en donde la ilusión y el fraude se

dan la mano con la hipocresía y el engaño, no está muerta aún y ello porque como dice acertadamente Farrington "nadie puede sostener que el sistema no haya escondido un aspecto político". El entusiasmo platónico por las matemáticas y el desprecio por la física está demostrando a gritos su contenido de clase y que su pretendido fundamento religioso no era más que un pretexto para defender el estado que correspondía a una determinada clase social.

Es necesario destacar, empero, que la superstición de los antiguos, incrustada en la filosofía platónica y en la cultura general dependiente del platonismo, no se detuvo con su decadencia. El paganismo despreció la ciencia y se esforzó por sedimentar un idealismo místico útil para mantener al pueblo en la ignorancia y sometido a los designios de la aristocracia. La teoría política de la antigüedad está disuelta dentro de formas religiosas. Farrington piensa, con razón, que los paganos al despreciar la ciencia de la naturaleza quedaron, como los cristianos, indefensos contra la superstición. Pero, ¿es verdad, según el autor, que los cristianos resultaron menos supersticiosos que sus antecesores griegos y romanos y que fueron "mucho más sensibles"? Para ello sería indispensable olvidar que precisamente el cristianismo ha aprovechado y enaltecido —cuando no ha distorsionado o destruido lo mejor— la parte más débil del pensamiento antiguo de que se trata, esto es, la menos filosófica. ¿Qué representa el aristotelismo de Tomás de Aquino sino una ampliación de los peores momentos y de las doctrinas más reaccionarias y dogmáticas del gran filósofo? En cuanto a la sensibilidad de los cristianos, si con ello se quiere aludir a la tolerancia, se podrían citar casos de notoria barbarie como la lapidación de la matemática Hipatia de Alejandría. La nueva religión heredó una cultura ya agotada y no la superó dialécticamente; por el contrario, ha vivido, en forma parasitaria, de sus restos menos nobles.

Según Farrington la doctrina atomística sobre la constitución de la materia y la medicina hipocrática constituyen las grandes conquistas de la ciencia jónica. Los creadores del atomismo basaron su teoría en una serie de observaciones empíricas. No tuvieron, en verdad, acceso a la experiencia en la forma que hoy la conocemos, por causas obvias, pero su lógica no fue meramente deductiva.

Los griegos, subraya el autor, distinguieron entre una teoría fundada en la observación de los fenómenos naturales incontrolables y otra atendida a su propia experiencia. Fueron los médicos hipocráticos, en efecto, quienes expresaron esta diferencia al tomar como objeto de sus estudios los cuerpos de sus pacientes. Así cada tratamiento aplicado a un enfermo presentaba un lado experimental aparte de un aspecto humanitario y excluyeron por tanto de su método científico las hipótesis no verificables.

Es menester destacar que los fisiólogos jónicos tendían a fundar sus conclusiones en estrecha relación con la naturaleza. Su finalidad consistía en comprenderla. Heráclito definió la sabiduría como la comprensión del modo de comportarse de la *physis*; los pitagóricos, a su vez, partieron de experimentos sobre las notas musicales que pueden extraerse de las cuerdas tensas y del vínculo del tono con aquellas y su longitud; Empédocles demostró la forma corpórea del aire, mientras que Anaxágoras intentó probar que los sentidos tienen un límite más allá del cual no podemos confiar.

Mas fue Lucrecio quien con mayor lucidez logró expresar en el libro primero de su hermoso poema esta aspiración racionalista de la ciencia jónica, que era la suya. Condensa así su método:

*Sentimos, además varios olores,
Y en la nariz tocado no los vemos;
Ni el calor percibimos, ni los fríos,
Ni las voces tampoco ver solemos
Que la naturaleza de los cuerpos
Es preciso que tenga, porque pueden
Impeler los sentidos: nada puede
Tocar y ser tocado sino el cuerpo.
Por último; en las playas resonantes
Los vestidos colgados se humedecen,
Y tendidos al sol se enjugan luego:
Ni cómo se empaparon ver podemos
Ni cómo se enjugaron con la lumbre:
En partículas tenues se divide
El agua de manera que no pueden
Verse de modo alguno con los ojos.
Después de cierto número de soles
El anillo se gasta en nuestro dedo,
El gotear la piedra agujerea,
La reja del arado ocultamente
En los surcos se gasta, y con los pasos
Los empedrados desgastarse vemos;
En las puertas también las manos diestras
De cobreñas estatuas se adelgazan
Con los besos continuos de unos y otros;
Pues que gastadas vemos se atenúan.
Pero no quiso la naturaleza
Descubrirnos su pérdida instantánea,
Celosa de que viesen nuestros ojos
El lento crecimiento con que obliga
A aumentarse los cuerpos cada día*

*Ni cómo se envejecen con el tiempo,
Ni qué pérdidas tienen los peñascos
De sales roedoras carcomidos.
Que a los mares dominan y amenazan.
Luego sólo obra la naturaleza
De imperceptibles cuerpos ayudada.*

De este modo queda definido el procedimiento científico de los físicos antiguos, el cual se aplica a una disciplina concreta, formada de hechos y procesos. A esta ciencia se opondrán, en nombre de leyendas folklóricas o míticas los apologistas y teólogos que dominaron el saber hasta el Renacimiento.

Por su parte, la medicina griega desarrolló un método semejante al resumido por Lucrecio. "El médico hipocrático observaba el aspecto del enfermo, su color, expresión, y, además, las diversas partes del cuerpo: oíes, oídos, nariz y lengua. Tomaba nota del modo en que el enfermo se echaba en la cama y en qué parte se acostaba, si a la cabecera o a los pies; en qué forma tenía colocadas las manos, si estaban en calma o se agitaban como por algún movimiento, o como si el paciente intentase cazar moscas o agarrar las paredes. Observaba la piel, la ingle, los cabellos, la forma y el color del cuerpo, el estado de sus fuerzas, el apetito, los escalofríos, los temblores e incluso la orina, los excrementos, los expectoraciones y la sangre", es decir, el médico griego no dejaba escapar ningún síntoma patológico que pudiera percibirse con la ayuda de los cinco sentidos. Y es necesario confesar que la ciencia iátrica helénica superó metodológicamente a los físicos no sólo por el control del cuerpo humano, objeto de su ciencia, sino también porque evitó el abuso de hipótesis, y si recurrió a ellas se esforzó por someterlas a la verificación experimental.

Dentro de este espíritu racionalista se desarrolló la filosofía jónica que, según vemos, también era ciencia por su rigor y objetividad. Su propósito esencial residía en erradicar la mentalidad animista y las supersticiones religiosas que en Mileto perdieron rápidamente terreno durante el siglo sexto gracias a la irrupción de las nuevas formas productivas y su influencia revolucionaria sobre la vida social y política.

Sin embargo, debe advertirse el hecho de que en la Atenas del siglo quinto, vencedora orgullosa de los persas, el espíritu filosófico no tenía entonces arraigo. La tragedia precede a la filosofía; pero el gran teatro griego es, en buena medida, propaganda política y religiosa, por lo menos según sus dos grandes exponentes, Esquilo —moderadamente progresista— y Sófocles, proclive al conservadorismo. El primero de estos trágicos profesaba una tendencia que intentaba purificar el politeísmo tradicional por medio de un monoteísmo ético. Para Esquilo, según Farrington, se trata de exaltar la importancia de Zeus dentro del panteón

olímpico. Su genio fue teológico y dramático; el surgimiento de la democracia ateniense del siglo quinto le planteó al poeta, en consecuencia, aparte de los problemas de las nuevas instituciones, otros de índole político-religiosa, que le preocuparon toda su vida.

En la época primitiva de la oligarquía ateniense la religión estaba bajo el control de las grandes familias, y la gente del pueblo, así como los esclavos, se hallaban obligados a participar en los cultos familiares de acuerdo con la voluntad de los nobles. La victoria de la democracia encontró una expresión concreta en la circunstancia de que el gobierno de la religión de Estado fue confiada a funcionarios de la república, elegidos o sacados a suerte, y las cuestiones de política religiosa se decidieron desde entonces por medio del voto de la asamblea popular. Que la victoria no fue completa y que los nobles resistieron tenazmente está demostrado por la supervivencia de la antigua costumbre según la cual los intérpretes de la legislación sacra debieron ser siempre miembros de la nobleza debilitada por el ascenso de los mercaderes. El control de la religión del Estado fue una de las tareas más duras de la desesperada lucha de clases de la antigüedad.

En la vieja estructura de la democracia ateniense —insiste el autor— quedaron fuertes residuos oligárquicos y el gobierno mantuvo su tendencia a permanecer dominado por un pequeño número de familias. Bajo una apariencia democrática gobernaba en verdad la oligarquía. Dentro de estos círculos, independientemente de que los individuos fuesen sinceros creyentes, se propiencía a considerar la religión de Estado con cierto cinismo, como un instrumento político apto para mantener algún grado de *estabilidad* social. Los integrantes de las clases que ascendían en la vida pública aceptaban con frecuencia esta situación que les servía de trampolín, conscientes, claro está, de la farsa que debían representar.

Para este ámbito las ideas de los filósofos jónicos, como Anaxágoras, por ejemplo, sólo se consideraron peligrosas cuando pudieron ofrecer al pueblo ayuda frente a su servidumbre espiritual y amenazaron así las instituciones del culto establecido. La sociedad griega no se basaba en la justicia aritmética, según ya hemos advertido, sino en la proporción geométrica que distribuía la riqueza de acuerdo con los méritos de la *areté*. Por lo demás, la oligarquía pensaba que su dominio estaba seguro, pues en caso de emergencia el pueblo domesticado por la costumbre se inclinaría, a falta de otra cosa, por sus ceremonias culturales tradicionales de mágico atractivo. Algunas fiestas, en efecto, se celebraban con amplia participación popular y el Estado ofrecía comidas y diversiones que atraían a la masa. Sin embargo la apatía de la gente y la ignorancia infantil no pudieron mantenerse a pesar del teatro oficial que funcionaba como escuela pública. La expulsión de Anaxágoras y

el proceso contra Protágoras son pruebas evidentes de que el racionalismo milesio había mellado la fe de los atenienses y la oligarquía sentía amenazados los cimientos del poder político al atacarse la autoridad de la religión estatal. El juicio de impiedad contra Anaxágoras no debe considerarse como resultado de la indignación de la multitud; indica más bien el designio de servirse del vago sentimiento religioso del pueblo para consumar una maniobra política destinada a consolidar el prestigio de la superstición frente al iluminismo.

Sostiene Farrington que quienes piensan que la oposición a la ciencia jónica surgió de la ignorancia popular y que, por el contrario, aquélla fue recibida con entusiasmo por la aristocracia, valoran equivocadamente la historia intelectual de este período. Es suficiente para ello examinar los escritos de los voceros de la nobleza, como Teognis y Píndaro, a fin de tener una idea clara del problema. Teognis creía que había que tornar más duro el yugo del pueblo para obligarlo a amar a sus amos. Píndaro, contemporáneo de Esquilo, dedicó su vida al servicio de la aristocracia, así como éste se había convertido en el poeta de la democracia moderada. "Las odas de Píndaro por las victricias agonísticas estaban ordenadas y pagadas por los tiranos o nobles familias de toda Grecia, y eran declamadas en espectáculos organizados por ellos. Los dramas de Esquilo se exponían juntamente con las obras de otros poetas al juicio de un público oficial del demos, que las aceptaba; se representaban a cargo del Estado, en espectáculos organizados por el Estado. Una representación en el teatro de Dioniso era la expresión de la vida democrática del pueblo ateniense en igual medida que una reunión de la asamblea".

Entre Píndaro —que tenía parte en los ingresos del oráculo de Apolo délfico, privilegio que pasó a sus herederos— y Esquilo hay una diferencia fundamental. Mientras aquél representa a la nobleza guerrera y latifundista, que supone que ella sola es depositaria de la *areté*, éste, en cambio, busca una plataforma menos estrecha que le permita ampliar la cultura, acorde con la tradición jónica, aunque sometida también a la base esclavista en que descansaba toda la comunidad helénica. Esquilo no ofrece soluciones, pero plantea el problema de la humanidad que desea liberarse de la prepotencia y de la superstición. Prometeo —que "en el calendario filosófico ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires"— será el símbolo de esta lucha suscitada en el seno de un pueblo expuesto a los más graves desgarramientos a causa de las contradicciones insuperables de su propia cultura trabada por el escaso desarrollo de sus fuerzas de producción.

La ciencia jónica con su materialismo dinámico había servido de fermento a la democracia ateniense. Anaxágoras, los viejos sofistas, el drama de Esquilo y de Eurípides dieron un perfil enérgico a la tenden-

dencia antioligárquica. La vieja nobleza había cedido posiciones, pero no abandonaba la lucha. La superstición sublimada por la fuerza del sentimiento religioso seguía siendo un elemento decisivo para defender indirectamente doctrinas políticas retrógradas al abrigo de una filosofía cuyos fundamentos éticos parecían hacerla inofensiva. La nobleza, donde se nucleaba la intelectualidad más brillante, inició su perniciosa ofensiva con Ja reforma ética de Sócrates, de quien han llegado hasta nosotros dos versiones, a veces contradictorias en los detalles, pero no en su fondo religioso: la de Jenofonte y la de Platón. Las dos pueden ser verídicas, si bien la segunda reúne méritos literarios tan elevados y trampas doctrinarias tan finamente entretregidas que es difícil escapar a su hechizo y abrirse camino entre la maraña de las supersticiones que defiende y las verdades que solapadamente ataca. El platonismo en su cuño original pretende ser la justificación de la divinidad y por ende resulta el rechazo de la historia; no es, pues, filosofía sino teología cortada a la medida de los intereses creados por la nobleza ática.

El tono de Platón y la gravedad que imparte a sus escritos revela el intento de adoctrinar dogmáticamente. La divinidad es la medida de todas las cosas y el hombre simple marioneta. La ciencia que él adopta, sobre todo la geometría, está supeditada a un objetivo de salvación. El suyo no es un método para descubrir verdades a pesar del vano movimiento dialéctico de los conceptos; es un medio sutil por el cual se defiende la concepción del mundo de la aristocracia fundada sobre el misticismo político.

En este sentido la *Séptima carta* de Platón es un documento terminante. Se recoge allí la experiencia vivida por el pensador, el fracaso de sus proyectos para Sicilia donde creyó posible poner en práctica sus ideas reaccionarias, las que formaron después el sedimento de sus obras políticas principales: la *República* y *Las leyes*. "Toda la filosofía de Platón —dice Farrington— fue una filosofía política, y el propósito que dominó su larga vida y que adquirió mayor claridad en toda su tarea fue la construcción de un complejo de creencias y de un sistema de educación que impuesto por la autoridad política garantizara el bienestar del Estado. El problema del Estado fue, en resumen, la base principal del movimiento platónico, como el problema de la naturaleza había sido la base principal del movimiento jónico".

Es desvelo de Platón, empero, es unilateral porque apunta sólo a fortalecer los vínculos políticos de su clase, y su extremado espiritualismo busca a toda costa sacralizar relaciones sociales que se remontan a la época en que la aristocracia ateniense estableció su predominio. A este efecto introduce en la *República*, III 389, una perversa doctrina: "Luego, si alguien tiene el privilegio de mentir éste debe corresponder a los gobernantes del Estado, y a ellos en sus tratos con el enemigo o con sus

propios ciudadanos puede tolerársele la mentira en favor del bien público. Pero nadie más debe tener acceso a este derecho; así aunque los magistrados lo utilicen, al ciudadano particular, en cambio, no le está permitido engañar a los gobernantes". Pero este desideratum no queda en el plano teórico puesto que Platón no hace literatura si bien es un eximio literato, sino que se vale de ella para formular su filosofía política. En efecto, para plasmar el engaño recurre a uno de sus mitos con el que pretende fundamentar la división permanente de la sociedad en tres clases: "Ciudadanos —les diremos en nuestro relato—, ustedes son hermanos; sin embargo, Dios los ha formado distintamente. Algunos de ustedes tienen el derecho de mandar y en la composición de éstos ha mezclado oro, por lo que ellos gozan del mayor honor; a otros los ha hecho de plata para servir de auxiliares; un tercer grupo, por fin, que han de ser labradores y artesanos, se compone de hierro y bronce, y las clases serán preservadas en la descendencia. Pero como todos provienen del mismo tronco originario, un padre de oro podrá tener a veces un hijo de plata, o un padre de plata, un hijo de oro. Y Dios establece como primer principio para los magistrados, sobre toda otra cosa, que nada hay que ellos deban guardar con mayor celo o a lo que han de prestar máxima atención que la pureza de la raza. Deben así observar qué elementos se mezclan en sus descendientes; pues si el hijo de un padre de oro o de plata tiene alguna mezcla de hierro y bronce, en tal caso la naturaleza exige un cambio de clase, y el ánimo del magistrado no debe tener piedad hacia el niño porque éste tiene que descender en la escala y convertirse en un campesino o artesano; y asimismo puede haber hijos de artesanos que por poseer mezcla de oro y plata en ellos serán elevados en jerarquía y se convertirán en guardianes o auxiliares. Porque un oráculo dice que si un hombre de hierro y bronce dirigiera el Estado, éste sería destruido. Tal es el mito. ¿Existe alguna posibilidad de hacercelo creer a nuestros ciudadanos? No, en cuanto se refiere a la presente generación no hay modo de alcanzar esto; pero sus hijos pueden llegar a creer el relato, y los hijos de sus hijos y la posteridad después de ellos".

No cabe duda de que Platón se anticipó al porvenir; en efecto, la comunidad humana, salvo variantes que no modificación de modo esencial sus estructuras, terminó por aceptar el cuento tan cínicamente expuesto en la *República*. Mas si en este diálogo su esquema político deja en la penumbra el lado religioso o lo evoca poéticamente como una fuerza latente llamada a sofrenar las demasías democráticas, y prefiere, por el contrario, acentuar la división social que le valió el irónico apodo del "hombre de oro" por parte de Epicuro, en *Las Leyes* insiste con sombería obstinación a fin de asegurar su sistema teocrático mediante la más siniestra dictadura confesional.

Precisamente en *Las Leyes*, donde la ficción de hacer de Sócrates

el portavoz de sus ideas ha desaparecido, Platón introduce dos clases de religiones: la de los dioses antropomórficos del Olimpo, y la de las nuevas divinidades astrales. El filósofo exige para ambas la adecuada dignidad y veneración. Este hecho ha confundido a los críticos quienes encuentran paradójica la actitud de Platón tal vez porque no advierten cómo a medida que el pensador envejecía estrechaba los límites de su visión del mundo; el proceso vivo de la historia ha perdido ya toda importancia frente al universo religioso. Pero no se reemplaza lo concreto por lo ideal; quizá sea más exacto decir que se somete lo real a lo ilusorio. La superstición es así la base de la política y ambas religiones juegan un papel bien determinado en el sistema platónico. Una y otra se hallan adaptadas a dos tipos distintos de fieles, según el antiguo ejemplo egipcio. Sostiene Farrington que "las formas tradicionales de devoción estaban destinadas a la masa del pueblo, en tanto que los hombres piadosos cultos debían dedicar su fe intelectual sólo a las nuevas divinidades astrales. Para el pueblo, los mitos tradicionales; para los gobernantes, la nueva teología, una ciencia de lo divino racionalmente probada. Por supuesto, Platón no lo dice así, en forma explícita, por ser éste uno de los puntos más embarazosos de su sistema; pero esta interpretación viene impuesta por toda la lógica de su pensamiento, y no la niegan los defensores de Platón; únicamente la silencian". Es evidente, por lo demás, que la doctrina platónica de la doble religión, principalmente en tanto se refiere al empeño del filósofo por divinizar los astros, debe considerarse como una réplica al atomismo de Demócrito, siempre presente en el espíritu de Platón aunque nunca lo nombre.

El intento platónico de institucionalizar la superstición fue continuado por los estoicos a pesar de su fugaz designio de oponerse a la filosofía aristocrática. Durante la época romana la Stoa se supeditó a las exigencias ideológicas del imperio y se convirtió en su filosofía. "El estoicismo, en definitiva —dice con razón Farrington—, como el cristianismo después del período de sus orígenes, sufrió el destino de convertirse en el arma más poderosa del tipo de sociedad que había comenzado a combatir. Los estoicos fueron influidos aun más que Platón por las supersticiones astrológicas y vieron en las nuevas religiones astrales la forma de reemplazar en Grecia los cultos locales que fomentaban la hostilidad entre las ciudades, y fue tal su universalidad como para hacerla la religión adecuada al carácter universal del imperio romano".

Esta escuela se opuso al particularismo excluyente del pensamiento griego del siglo cuarto y a muchos de sus extravíos. Predicó la necesidad de vivir según la naturaleza, por la que se entendía la fusión de la filosofía helénica y la oriental. Esta idea poseía cierta grandeza aunque terminó por excluir la posibilidad de toda ciencia. El intento frustrado de aprovechar las enseñanzas de Heráclito y adaptarlas a sus doctrinas

no favoreció su especulación; enturbió, por el contrario, el conocimiento de la filosofía jónica a la vez que permitió a los teólogos cristianos desvirtuar la herencia del gran pensador de Efeso.

A pesar de estas objeciones debe reconocerse que el estoicismo contribuyó al progreso del conocimiento. Su idea de la igualdad de los hombres así como su impulso pedagógico han influido invariablemente en la filosofía europea y no es difícil hallar ingredientes de este origen en pensadores como Descartes y Rousseau. No obstante, también abrió las puertas a nuevas supersticiones y terminó por vivir adherido a las estructuras de la civilización romana. Debemos aceptar, entonces, el juicio de Farrington cuando dice que "lo que el estoicismo enseña no es el esfuerzo por modificar las circunstancias exteriores sino por adaptarse a ellas; su mejor resultado fue la resignación, tanto la del emperador como la del esclavo", con la diferencia, sin duda, de que en el primer caso la aceptación del destino y el vivir conforme a la naturaleza no dejaba de ser una hipocresía, mientras que en el segundo era una especie de opio que se suministraba a la gran mayoría para impedirle toda reacción ante su miserable estado. En la escuela estoica se refleja, pues, el crepúsculo de la filosofía helénica. Esta decadencia ha sido extendida a otros movimientos contemporáneos a ella, como el epicureísmo. Tal es la opinión de Cornford, quien cegado por la mitología de Platón cree que los presocráticos eran niños maravillados y que todas las escuelas del siglo tercero se pueden reducir a expresiones características de una cultura agotada.

El libro que nos ocupa le sale al cruce a esta interpretación que descende del mundo histórico y olvida, en nuestra opinión, la preciosa advertencia de Hegel de que toda filosofía es hija de su tiempo. "Platón —dice Farrington— representa una reacción política contra la cultura jónica, en defensa de los ideales de una ciudad-estado basada en la esclavitud, dividida en clases y chovinista, que ya se había convertido en un anacronismo. Mientras sus predecesores jónicos habían purificado todo lo que debían a la civilización del cercano oriente de todos sus caracteres de superstición y clericalismo, Platón tomó de los caldeos la fe en la divinidad de los astros, y de Egipto un método de opresión espiritual. Sostuvo durante su vida una larga lucha contra todo lo que había de más vivo en la cultura griega: la poesía de Homero, la filosofía natural de Jonia, el drama de Atenas".

El paralelo que traza Cornford entre Zenón y Epicuro sólo puede aceptarse en tanto ambos ensanchan los estrechos límites de la *polis*. Pero mientras el primero recoge materiales de dudoso origen como la filosofía distorsionada de Heráclito y elementos religiosos orientales, caprichosamente adheridos a ella, Epicuro representa el espíritu del humanismo de los viejos sofistas. Y elige, además, como fun-

damento teórico la concepción de los átomos de Leucipo y Demócrito, con lo que intentó replantear los problemas del pensamiento desde un ángulo eminentemente materialista.

La tarea de Epicuro, de acuerdo con Farrington, fue dar nueva vida a toda la tradición de la filosofía natural jónica, como ciencia pura y como instrumento de lucha contra la superstición, con la plena conciencia derivada de la experiencia de Anaxágoras y los sofistas de que este empeño traía consigo consecuencias no sólo científicas sino también sociales y políticas, y sabiendo que las ideas de la reacción habían sido expresadas por el "hombre de oro" en *Las Leyes*.

El sistema atomístico es, pues, la base de toda la enseñanza de la escuela epicúrea, llamada el Jardín. Con ayuda de esta doctrina, se daba una explicación racional y materialista de los fenómenos celestes. El trueno y el rayo no se explican ya como manifestaciones de la ira de Zeus sino que aparecen como resultado de la actividad de una naturaleza en la que los átomos que se mueven por sí mismos constituyen sus elementos últimos. Los temores del más allá, los castigos en una vida de ultratumba subrayados sombríamente por Platón, tampoco tienen mayor asidero para nuestro filósofo, puesto que su sistema sostiene que el alma, al estar integrada por átomos, no puede subsistir separada del cuerpo, y así se desintegra con la muerte. Desterradas estas supersticiones y otras muchas que dependen de creencias tan torpes como éstas, Epicuro llega a la conclusión de que es posible lograr explicarse naturalmente una serie de hechos que no tienen más origen fantástico que el que les recuerda la ignorancia humana. Esta es la vía que conduce a la *ataraxia* o tranquilidad del ánimo, mediante la cual el hombre consigue el equilibrio que se obtiene por el dominio de las pasiones y la eliminación de la angustia ante la muerte. Este alivio espiritual es una parte de la filosofía de Epicuro, destinada a combatir los errores y las aberraciones humanas, la que no se agota en su dimensión ética sino que aspira a dar una imagen del mundo y de la sociedad según los fundamentos materialistas del atomismo. "El epicureísmo —ha dicho Constant Martha— abordó con precisión y segura decisión lo que los sistemas más doctos no se habían atrevido a tratar a fondo. Sean cuales fueren sus errores, el epicureísmo expulsó de la naturaleza, o cuando menos, acompañó gentilmente hasta la puerta, a la infinitad de potencias celestes que sólo servían de obstáculo a la física y a la moral".

De acuerdo con una vieja polémica cuyos ecos recoge Diógenes Laercio, sabemos que Epicuro llamaba al fundador de la Academia el "áureo Platón". Es bien clara la referencia a la parte de la *República* que ya hemos citado por extenso más arriba, en la que los hombres se dividen en tres clases, esquema que debe subsistir eternamente: unos tienen oro en su alma y están destinados a gobernar; otros poseen plata y

han de servir como guardianes del orden establecido, y los terceros, de hierro y bronce, están condenados a trabajar para mantener a la clase dirigente.

Esta controversia, emprendida por Epicuro contra Platón, que en el siglo pasado la renovó Nietzsche desde otro ángulo, tendía no sólo a desarraigar la superstición sino también a reconstruir la vida intelectual de la sociedad envilecida por el misticismo. Debe entonces oponerse a la tendencia filosófico-religiosa que desde Pitágoras evolucionó hasta llegar al autor de *Las Leyes*, y después de ello tratar de insertar su pensamiento en la concepción atomista a la que aportó algunas reformas, como la doctrina del *clinamen* o desviación de los átomos. En la epistemología platónica residía el punto central hacia el cual debía enfocarse la refutación. Platón sostenía que el mundo material es una ilusión, que el ser corresponde sólo a las ideas, paradigma de todo lo existente, y de las cuales lo sensible resulta un pálido reflejo. El conocimiento se logra así por la razón y el modelo por excelencia para alcanzarlo lo encontró el filósofo en la geometría. Pero este método es engañoso y no da ninguna garantía de objetividad porque no se aplica a la experiencia sino que construye *a priori* una realidad que está más allá de las cosas. La teoría del conocimiento de Platón se resuelve en un misticismo matematizante que pretende descubrir esencias eternas, las que constituyen un mundo fantasmagórico ajeno a la vida y a la historia. Por eso dirá este pensador que la filosofía es una preparación para la muerte, mediante la cual el alma individual —doctrina que Demócrito negó y con él Epicuro— retorna a su remoto lugar de origen liberándose de la cárcel del cuerpo. Así todo el aparato conceptual de Platón y las disciplinas que parecen apoyarse en él: la lógica, la dialéctica, la geometría y la astronomía sólo sirven para formar una clase dirigente, la que con ayuda de este monopolio pedagógico puede mantener en la esclavitud y la ignorancia a la masa. El remate de este pensamiento aparece claramente explicado en *Las Leyes*, testamento político del gran filósofo, ante el cual un hombre de juicio tan ponderado como Zeller ha experimentado un verdadero escalofrío.

Epicuro se coloca así resueltamente frente a “esta senil creencia y extraña ansiedad por el bien espiritual de sus conciudadanos que llevó a Platón a eliminar mediante la pena de muerte a quienes no obstante el adoctrinamiento persistían en sus errores”, como la define el nombrado Zeller. El fundador del Jardín es un hombre con sensibilidad jónica para quien el materialismo de sus antepasados “encierra todavía de un modo candoroso las gérmenes de un desarrollo omnilateral”. Su tono mundano y la índole afable del sabio descubre la vibración de la auténtica fibra helénica —presocrática— de su filosofar que trata de ensanchar el panorama del conocimiento quitando todo obstáculo preconcebido a la mente y toda inquietud al corazón. Es que para él —

como manifiesta Farrington— “el hombre, alma y cuerpo, resultaba un organismo formado sobre la tierra en el curso de la historia; sus sentidos eran instrumentos por medio de los cuales el hombre tomaba conocimiento del mundo circundante, del mundo material en que vivía; las facultades mentales constituían una de tantas actividades del organismo considerado en su complejidad, nacían del exterior por medio de las actividades sensoriales y no tenían ningún significado si no estaban en relación con los sentidos; todo conocimiento lo era del mundo material, y un progreso en este género de conocimiento sólo podía obtenerse por medio de una continua referencia a la evidencia de los sentidos; ninguna técnica matemática o lógica tenía otra utilidad que la de ayudar a interpretar u organizar los datos de los sentidos. El conocimiento de cómo debía actuar el hombre, si como individuo o como miembro de una sociedad, dependía también de las percepciones de los sentidos. Las bases de todo esto eran las sensaciones de placer y de dolor. La ética y la política resultaban ramas de la filosofía natural, eran normas hechas por el hombre para regular su comportamiento, y derivadas de la experiencia, normas modificables siempre que el creciente conocimiento de la naturaleza enseñase al hombre modos mejores para el bienestar del alma y del cuerpo. Era característica esencial de la educación el conocimiento de la naturaleza y el hábito de atenerse siempre a los testimonios de los sentidos”.

No puede darse, en verdad, una filosofía más opuesta a la de Platón, pero tampoco es posible encontrar un pensamiento que siga con mayor consecuencia, aunque no servilmente, el espíritu de la vieja herencia democritea. No obstante, este pensador ha sido calificado de decadente junto con su época por casi todos los historiadores de la filosofía griega, si se exceptúa la tesis doctoral de Marx *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, trabajo al que Farrington nunca alude. Epicuro desdeñó, en efecto, la cultura de su tiempo en cuanto ésta carecía de arraigo en el pueblo y encerraba más superstición que elementos positivos. Los estoicos habían seguido a este respecto, la tendencia religiosa de Platón y aún habían descendido, en muchos conceptos, comparados con el fundador de la Academia. Tampoco expresó sus preferencias por los matemáticos y en ello Epicuro era consecuente con la posición tomada frente al platonismo: no podía aceptar un método que desde Pitágoras se había aliado con una mística de los números que pretendía tener acceso a misteriosas esencias ubicadas más allá de lo sensible. Este criterio para juzgar la filosofía epicúrea resulta anacrónico porque es un punto de vista que se remonta a la óptica de la Academia y en este caso se trata precisamente de lo contrario: valorar a un pensador del siglo tercero que estaba inmerso en una realidad histórica modificada por acontecimientos excepcionales.

Sería vano negar que Epicuro cometió errores importantes o que

sus incursiones científicas son ingenuas. Empero, su afán especulativo, orientado en pos de la experiencia, a la que concede primacía sobre el apriorismo platónico, no oculta ningún designio doloso ni propone mentiras útiles para ser empleadas en beneficio de la clase dominante. Creyó que era indispensable una reforma intelectual y moral de la comunidad y luchó por ella con los medios que le brindaba su propia circunstancia. Es indudable que abrió nuevas sendas al progreso humano, pues liberó el espíritu de supersticiones y temores que degradaban y envilecían al hombre. En mérito de este saldo positivo de su prédica pueden serle disculpadas algunas faltas, como la de despreciar las matemáticas, por medio de las cuales Platón había embaucado a la humanidad. Y así habría que adjudicarle el propósito, logrado en parte, de renovar la cultura griega con aportes originales extraídos de su propia tradición. Es cierto que sus explicaciones astronómicas carecen de fundamento. Mas si las comparamos con las que se proponen en el *Timeo* o con algunas extravagancias que Aristóteles adelantó en su *Física*, nuestro filósofo obtiene para sí, por lo menos, la ventaja de la honestidad ignorante frente a la deshonestidad intelectual no más sabia de sus ilustres antecesores del siglo cuarto.

El énfasis —sostiene Farrington— con que Epicuro exalta la identidad entre filosofía y conocimiento de la naturaleza, y el testimonio de los sentidos como criterio de la verdad, acercó su escuela a los médicos hipocráticos que tenían aspiraciones e ideas afines. El mismo Epicuro escribió sobre medicina. La medicina, en verdad, se enseñaba en la escuela epicúrea de Nápoles que Virgilio frecuentó de joven. El poema *De rerum natura* es rico en nociones fisiológicas. “Por lo demás, la doctrina epicúrea de la aniquilación del alma está tan sólidamente basada en las pruebas fisiológicas, como el concepto platónico de la inmortalidad está débilmente fundado en la matemática”.

Tal vez el problema más complejo que presenta el sistema epicúreo sea el referente a la religión. En realidad el ateísmo del filósofo es bastante singular. Paradójicamente podría decirse que se convierte en ateo por exceso de religiosidad. Su actitud es casi la del deísta, si ella no es, como afirmaba Marx de los materialistas ingleses, “una manera cómoda e indolente de deshacerse de la religión”. Parece cierto que el ateísmo de Epicuro sólo existe si se lo observa desde la teología oficial defendida por los grandes filósofos del siglo cuarto ateniense. Las ideas de Epicuro, en consecuencia, son iconoclastas a la luz de la religión astral expuesta en *Las Leyes*, es decir, rechazan por absurdas las supersticiones sutilmente convertidas en teorías políticas.

Su intención se limitaría, entonces, a limpiar el campo religioso de todas las impurezas y restablecer el culto antropomórfico de los griegos, el cual en su comunidad era una fuerza que irradiaba belleza y felici-

dad. “En estos dioses del pueblo creía Epicuro —según Farrington— a pesar de que no aceptase todo lo que el pueblo creía de ellos”. En un pasaje de la carta a Meneceo resulta bien clara la posición de Epicuro a este respecto: “Todo aquello que sin cesar te he recomendado es lo que debes hacer y practicar, en consecuencia, conservándolo como el fundamento de una vida recta. En primer término cree que la divinidad es un ser viviente inmortal y bienaventurado, de acuerdo con la noción de la deidad que señala el sentido común de la humanidad, y así es necesario que aceptes que nada debes afirmar que sea extraño a su inmortalidad o que no concuerde con la beatitud sino que debes creer sobre ella cuanto pueda contribuir a sostener tanto su beatitud como su inmortalidad. Porque verdaderamente hay dioses, y el conocimiento de ellos es evidente; mas no son tales como la multitud cree, al observar que los hombres no sostienen firmemente los conceptos que se forman sobre ellos. El impío no es aquel que niega a los dioses adorados por la multitud sino quien afirma de los dioses lo que la multitud cree a su respecto”.

Comprendemos perfectamente el deseo de Epicuro. Quiere llegar a una teología popular que reduzca la religión a sus verdaderos límites dentro del juego social: un pasatiempo inocente para el pueblo que no grave en las estructuras políticas con la fuerza y el terror de un instrumento de opresión. Por eso los dioses del filósofo existen por cierto, pero en un ostracismo permanente del cual no podrán regresar jamás a mezclarse con los hombres ni a dirigir su vida. Esta concepción de dioses impotentes que ya no pueden castigar, a quienes nada importa el bien o el mal de los hombres, o que carecen de una función determinada como no sea la existencia dedicada a una estúpida beatitud eterna, que no tienen ya ni la tarea de pensarse a sí mismos, como en Aristóteles, es, en efecto, muy poca cosa. Esta religión sin temor ni milagro, sin templos ni clero, sin ofrendas ni oraciones es algo más que lo que piensa Farrington. Es la religión que Epicuro consideraba adecuada para su filosofía, si bien es también la religión que al mismo tiempo, se ve alejada del pueblo como un estorbo inútil. Representa el ocaso de los dioses del panteón helénico y de su gran tragedia, los que después, en Luciano, serán el hazmerreir de una de las más brillantes sátiras de la historia de la literatura.

El epicureísmo se extendió fuera de la órbita griega; alcanzó auge en Roma en proporción menor a la de los estoicos, pues éstos finalmente sucumbieron a los halagos de la política imperial. La lucha entre las escuelas griegas debió continuar en suelo extranjero porque en el año 173 de la era antigua el Senado romano expulsó de la ciudad a dos discípulos de Epicuro “por haber introducido costumbres licenciosas”. Todo indica que esté pretexto no alcanza a cubrir las apariencias. En Roma la vida social se agitaba cada vez con mayor intensidad y es

seguro que los epicúreos intervinieron y volcaron en ella su bagaje ideológico. La reacción de las autoridades no debe haber sido impulsada por razones morales y parece claro también que la leyenda negra asignada a los seguidores de esta escuela no se debe al azar. Farrington aduce un documento importante para probar que la referida expulsión de los epicúreos de la capital del imperio tiene explicaciones más profundas. Algunos años después de este acontecimiento llegó a Roma como rehén el estadista griego Polibio, quien se convirtió en un admirador del pragmatismo romano y a la vez en preceptor de la clase dirigente de la gran ciudad. Polibio confiesa en sus *Historias*: "Voy a atreverme a adelantar la hipótesis de que todo lo que el resto de la humanidad ridiculiza es el fundamento de la grandeza romana, es decir, la superstición. Este elemento ha sido introducido en todos los aspectos de su vida pública y privada con todo tipo de artificio, para impresionar la imaginación hasta tal punto que no podría concebirse uno más alto. Muchos probablemente se sorprenderán al darse cuenta de ello; mi opinión es que se ha hecho para impresionar a las masas. Si fuese posible fundar un estado en que todos los ciudadanos fuesen filósofos podríamos dejar de hacer este tipo de cosas; pero en todo estado las masas son inestables, llenas de deseos ilícitos, de violentas pasiones. Todo lo que puede hacerse es frenarlas con el temor de lo invisible y con otros engaños de este género". Aquí tenemos la clave de las medidas tomadas por el Senado romano contra los mencionados epicúreos. Los argumentos que emplea Polibio son muchos más simples que los de Platón, pero su cinismo aumentaba sin duda la eficacia de su prédica entre los romanos semicultos que no entendían mucho de sutilezas filosóficas aunque sí de medidas prácticas destinadas a mantener la vigencia de la superstición en que se afirmaba su dominio político. La religión del pueblo, sin milagros y sin penas, predicada por Epicuro no podía engañar a los senadores porque era el camino que conducía a reemplazar la teología por el racionalismo jónico.

Sin embargo, si el Senado romano creyó terminar con la herejía epicúrea o bien si pensaba que por ese medio eliminaba la enfermedad que aquejaba a la sociedad y que había provocado la aparición de la secta, no hizo más que postergar el problema. La superstición político-religiosa siguió existiendo, por supuesto, con signo más acentuado que en *Las Leyes*, pero el epicureísmo no fue vencido. Unos cien años después de este hecho el poeta Lucrecio recogió la bandera de Epicuro y dio al ideario del maestro una forma tan bella y una fuerza tan sugestiva que convirtió un tema de suyo árido y difícil en uno de los monumentos literarios más egregios de la lengua latina. La poesía asume aquí la tarea de función social contra la superstición, y la filosofía que la informa está evidentemente destinada a servir de ariete y enseñanza. El ataque contra la religión en la primera parte del poema da la tónica

de la obra, la que recoge seguramente una tradición iluminista muy extendida en ciertos ambientes romanos:

*Cuando la humana vida a nuestros ojos
Oprimida yacía con injamia
En la tierra con grave fanatismo,
Que desde las mansiones celestiales
Alzaba la cabeza amenazando
A los mortales con horrible aspecto,
Al punto un varón griego osó el primero
Levantar hacia él mortales ojos
Y abiertamente declararle guerra:
No intimidó a este hombre señalado
La fama de los dioses, ni sus rayos,
Ni del cielo el colérico murmullo.*

En la obra de Lucrecio hay que advertir, ante todo, la dirección hacia donde apunta su vehemente polémica. Para Epicuro el adversario era Platón y su sistema político-teológico de la *República* y *Las Leyes*. El poeta romano, a su vez, apoyado en el atomismo de cuño epicúreo, se enfrenta con la *superstitio*, representada en particular por los estoicos y también por Cicerón. La actitud de éste con respecto a Lucrecio ha sido siempre muy ambigua. Se sabe —afirma Farrington— por una carta suya a su hermano Quinto que, después de la muerte del poeta, había leído el *De rerum natura* y había confirmado su admiración por su arte y por su genio. Además, su familiaridad con el poema está atestiguada por muchos pasajes de sus escritos. "Sin embargo, nunca hace referencia expresa y es difícil pensar que esto se debe a la casualidad". Por su parte el estoicismo, en su período romano, muy pronto dejó de ser un movimiento de oposición con ideas reformistas, pues pasó a integrar los cuadros intelectuales de la oligarquía imperial. Los estoicos que acudieron a Roma, entre ellos Panecio, maestro de Escipión el joven, se convirtieron en educadores de la aristocracia romana. El mismo Cicerón confirma el cambio sufrido por la Stoa al ser purgada de sus elementos revolucionarios. Dice éste al respecto en *De Officiis*: "No existe por ley de la naturaleza nada semejante a la propiedad privada; derivada de una antigua toma de posesión, cuando en tiempos lejanos los hombres penetraron en tierras desiertas, o de una conquista, de una ley, de una compra, de una venta o de un sorteo. Esta es la forma en que las naciones conquistan sus territorios y vale también para cada uno. Por ello, porque lo que en otra época era por naturaleza propiedad común se ha convertido ahora en propiedad privada, es justo que cada uno tenga lo que ha obtenido. Pero si uno quiere más de lo que posee cometerá un acto de violencia contra la sociedad humana". Y después agrega: "La comunización de la propiedad debe ser conside-

rada en el sentido de que lo que ha sido asignado a cada uno por la ley o por el código civil debe mantenerse en la forma establecida. Para lo demás podemos seguir el proverbio griego: "Los amigos tienen todas las cosas en común". Este es el proceso de involución experimentado por el estoicismo y en estas condiciones fue aceptado en Roma. Era la máscara de que se servía la clase dominante a fin de retener el poder y sus conquistas justificándolos con una ideología adaptada a las necesidades de la oligarquía romana. Lucrecio combatió las infraestructuras religiosas de las cuales se fundamentaba esta concepción del mundo; la herencia jónica, a través de Epicuro le proveía para ello un magnífico arsenal filosófico. De la profundidad de su obra de desmantelamiento contra fuerzas tan temibles y arraigadas no quedan uruebas concretas, pero sí algunos vestigios que permiten deducir que su prédica de noble descrédito no fue una siembra en terreno estéril. La misma historia de su locura, fraguada posteriormente, y la noticia de su temprana muerte dejan entrever sospechas de que entre su tarea de adelantado del espíritu científico y la concepción reaccionaria de la aristocracia debieron estallar agudos conflictos.

Con Lucrecio desapareció el último representante del iluminismo helénico y no debe causar extrañeza que su poema volviera a ser objeto de atención durante el Renacimiento. La ciencia en el mundo romano, particularmente después de la república, careció casi de importancia. "Y el gran desafío posterior a los principios oligárquicos —según Farrington—, el desafío del cristianismo estuvo privado de todo conocimiento de filosofía natural, de todo conocimiento del curso real de la historia de la humanidad: plantea el ataque bajo la inspiración de un nuevo oráculo, las escrituras hebraicas, sin tener idea de los errores históricos ni de las inexactitudes que encerraban. Estas nuevas escrituras adquirieron en seguida una veneración parecida a la de los viejos oráculos paganos. El sentido de la necesidad de un conocimiento de la naturaleza y de la historia como guía del destino humano había desaparecido completamente. Tendría que transcurrir más de un milenio antes de que los hombres pudieran comprender de nuevo que el pensamiento humano, autor de todas las biblias y de todos los credos es superior a todas las biblias y a todos los credos".

La ley de Aduana de Rosas y el desarrollo económico

Por J. ESPALLA

La aludida ley, fechada en 16 de diciembre de 1835 y que regiría desde el 1º de enero de 1836, fue dictada por el gobernador don Juan Manuel de Rosas en uso de sus facultades extraordinarias. Ratifica su vigencia para 1837, e igual para 1838, juntamente con los decretos de 4 de marzo de 1836 y 31 de agosto de 1837.

Debemos recordar que, ese mismo día 18 de diciembre de 1835, Rosas firmó un decreto prohibiendo el ingreso de las manufacturas del interior de la provincia de Buenos Aires.

Algunos apresurados escritores, olvidando que desde la ley de aduana del 15 de diciembre de 1821, se venían gravando en mayor escala algunos rubros de las importaciones, afirman que la ley de 1835 terminó con el liberalismo económico iniciado en 1809. Y acá cometen otro error al pasar por alto todas aquellas franquicias otorgadas por la Metrópoli a favor de potencias extranjeras durante la colonia.

Además, estos improvisados economistas creen que esa ley defendía las manufacturas criollas, perseguidas desde 1809, y que fomentaba el renacimiento agrícola. Y así dan por entendido que durante la colonia no hubo prohibiciones para la artesanía local ni para la agricultura.

¿Y cómo se fomentaba la industria fabril? Con fuertes aranceles y prohibiciones de introducir manufacturas del hierro, hojalata, etc. De ahí, según estos comentaristas, se inicia la "defensa de nuestra independencia económica".

¿No será en realidad una de las medidas de consolidamiento de nuestra pérdida de la independencia económica?

José María Rosa, en "Defensa y pérdida de nuestra independencia económica", librito plagado de inexactitudes, hace tales consideraciones, sin establecer a qué sectores y regiones beneficiaba esa política fiscalista; consignando cifras no ajustadas a la realidad, ocultando si se seguían introduciendo los artículos prohibidos o si se fabricaban en el país; omitiendo establecer cuáles eran las industrias beneficiadas o si estas prohibiciones eran pantallas tras

la cual se ocultaban los reales intereses ganadero-terratiente; nada dice que el otro perjudicado resultaba ser el consumidor, que se veía obligado a adquirir a precios elevados los productos importados con fuerte gravamen y que nada se hizo para reemplazarlo con la fabricación local; "olvida" consignar el verdadero sentir y pensar de Rosas sobre la industrialización. Quiere hacer un Rosas a gusto y paladar de ciertos intereses nada populares ni menos nacionales. Como tampoco hace referencia al crecimiento de la población, dejamos para otra oportunidad ese estudio.

El señor Rosa se concretó a transcribir los productos que se prohibían introducir o llevaban fuerte gravamen, pero nada dice que él cita se encuentran referencias muy sugestivas, pero que no servían a su tesis.

Y no lo hace por falta de estadísticas; al contrario, en obras que él cita se encuentran referencias muy sugestivas, pero que no servían a su tesis.

Se prohibían importar las manufacturas de hierro, tejeduría, se gravaba con el 35 o/o la ropa hecha, con igual cantidad para el vino; se prohibía la introducción de maíz, e igual la harina y trigo, cuando no era superior a \$ 50 la fanega.

Pero el beneficiado de Rosas, sir Woodbine Parish (cuya verdadera actividad en nuestro país la hemos conocido a través del estudio de José Raed: **Rosas y el Cónsul General Inglés. Las Condecoraciones**. Edit. Devenir, 1965), trae un cuadro estadístico en su libro "Buenos Aires y las Provincias del Río de la Plata", edic. 1852, que demuestra que la recordada ley de aduana de 1835 estuvo lejos de jugar el rol que le atribuyen estos escritores.

Con referencia a las cantidades de los principales artículos de manufactura inglesa introducidos en el Río de la Plata en 1849 y 1850, comparados con años anteriores a la ley, consigna las siguientes cifras:

	1822 hasta 1825 tér- mino medio	1849	1850	Término medio de 1849 a 1850
Género de algodón (yardas)	10.811.762	46.678.912	23.309.096	34.994.004
id. de lana (yardas)	49.705	84.578	54.744	69.671
id. incl. alform. (yardas.)	139.637	615.970	383.763	499.865
id. de hilo	996.467	1.592.627	719.582	1.156.104
Sedería (valor \$ fuerte)	83.060	231.485	69.960	150.720
Ferretería y cuchill. (1832)	5.397	25.823	21.227	23.525
Lozas (piezas)	354.684	1.740.819	780.595	1.260.707

Francia le seguía en importancia al comercio inglés, que para 1825 alcanzaba a pesos fuertes 550.000, y que para 1849 era de pesos fuertes 3.500.000, es decir, que después de la ley de 1835 había aumentado 7 veces.

Para 1850, los principales artículos de Francia importados por Buenos Aires, eran:

Sederías, 36.964 kilogramos, 4.221.873 francos; género de lana, 117.266 kilogramos, 3.300.752 francos; id. de algodón, 105.741 kilogramos, 1.229.718 francos; id. de hilo, 15.073 kilogramos, 779.633 francos; vinos, 30.178 hectólitros, 1.181.473 francos; efectos de mercerías, 76.756 kilos, 788.473 francos; perfumería, 85.144 kilogramos, 596.008 francos.

A esto deben agregarse los artículos de lujo, de modas y otras manufacturas, que en total alcanzaban a 2.699.999 pesos fuertes.

Y agrega el señor Parish: "las sederías de Lyon y los paños finos y casimires de Louviers, Sedán y Elboeuf; los cambráis y toda clase de artículos llamados de moda llegados de París, encuentran pronto venta entre las clases decentes de Buenos Aires.

"Las cantidades de vinos que se envían hoy a esta ciudad forman un agregado nuevo y muy importante a las exportaciones de Francia". Se consumían 1.000 barriles de vino francés al mes, y en especial, entre las clases bajas.

Después de la ley de 1835, se había agregado este **nuevo y muy importante** rubro, debido al mantenimiento de las trabas contra la producción cuyana.

Cabe aún agregar la importación de 50.000 barricas de harina procedente de los Estados Unidos. En 1849 se exportó a dicho país pesos fuertes 767.594 y se importó ese mismo año por 1.709.827 pesos fuertes; y durante 1850, se exportó por 1.064.642 pesos fuertes y se importó por pesos fuertes 2.653.877.

El fracaso de la ley 1835 es evidente. Sin embargo el citado J. M. Rosa ha expresado que el desarrollo industrial alcanzado por esa medida, se concreta en la existencia en Buenos Aires de 1.075 fábricas montadas y 743 talleres y 2.000 casas de comercio. Claro que para hacer tan temerarias afirmaciones ha debido torcer referencias y transcribir erróneamente las estadísticas utilizadas. La verdad es muy diferente, eran 49 molinos de trigo, 10 fábricas de fideos, 8 de velas, 4 de licores, 3 saladeros, 3 graserías, 2 de carruajes, 2 de fundiciones de metales y las 25 restantes: talabarterías, platerías, transformación de la carne, barracas, curtiembres, mueblerías, etc. En total 106 fábricas talleres.

Sin embargo, el imperturbable señor Rosa afirma que con la ley de 1835 se recuperó en gran parte la economía argentina.

Lo más notable es que afirma que la producción de harina, entre otras, que amenazaba con extinguirse, recibieron una gran reacción.

La gran "ayuda" que prestó esa medida al trigo y al maíz, es que desaparece del rubro de la producción en 1839 y 1840 respectivamente, que en adelante se deben importar.

Estos escritores metidos a sociólogos y economistas debían saber que esa ley no podía cambiar una producción artesanal en manufacturera, que Rosas nada intentó para liquidar las numerosas trabas existentes en el intercambio interprovincial o interregional; que hasta incitó las luchas interprovinciales en defensa de sus respectivas producciones, como el caso de Córdoba y Santiago del Estero contra Tucumán y Cuyo, Córdoba contra Entre Ríos; que Rosas se opuso a la introducción de inmigrantes, que sólo favoreció a talleres de calzado, talabartería, herrería, carpintería y otras necesarias para abastecer principalmente a sus tropas.

Además, esa protección aduanera entre 1836 y 1840, por la precariedad de la medida que ella significaba, su falta de contenido nacional y no conducir a una política económica realista, solo acentuó "el predominio monopolista del grupo terrateniente saladeril de Rosas, vinculado estrechamente al mercado exterior".

Para completar el rubro de importaciones de ultramar y no pueda argumentarse que tomamos los años 1849 y 1850 y no alguno anterior, damos los correspondientes a 1837, antes del bloqueo y a 2 años de vigencia de la ley:

Comprenden: textiles por \$ 13.178.172; bebidas: \$ 3.292.746; azúcar \$ 2.841.778; yerba mate \$ 2.437.480; tabaco: \$ 803.416; sal: \$ 767.290; hierro y hojalata: \$ 315.736; y otros artículos (manufacturados no textiles, utensilios de toda clase, ropa hecha, arneses, etc.): \$ 18.176.154, que totalizan \$ 41.812.772.

Así, los 4 rubros primeros significaban más del 52 % del total importado.

Un alto porcentaje pasaba al interior, incluido azúcar, yerba mate, tabaco, harina y trigo, y sólo en el renglón de textiles alcanzaba el 40 % de lo importado.

¿Así se defendía la artesanía del interior y la manufactura criolla?

Veamos lo que se exportaba por el puerto de Buenos Aires ese mismo año 1837: cueros: \$ 20.200.586; cerda: \$ 1.328.186; carne: \$ 2.302.909; cuernos: \$ 120.900; sebo: \$ 971.053; suela: \$ 93.775; lana: \$ 3.498.477; maíz: 8.870; trigo y harina: \$ 506.894, y otros productos: \$ 1.938.465.

El elevado porcentaje que va de cueros a lana era solo producción de la provincia de Buenos Aires, y los granos pronto desaparecerán del rubro de la exportación hasta después de la caída de Rosas. El maíz desaparece el año 1840 y el trigo desde 1839,

y no puede atribuirse a la situación interna e internacional, sino que los progresos que se venían operando en la agricultura se perdieron debido a una errónea política económica basada en el acaparamiento de la tierra, en la falta de inmigración, a la carencia de estímulo para introducir maquinaria necesaria y la falta de todo crédito racional.

En consecuencia, puede expresar Burgin: "De igual modo que en los años anteriores a Rosas, Buenos Aires siguió siendo la intermediaria entre las provincias del interior y del litoral, y los mercados de ultramar."

Es decir, que las cosas no habían cambiado en beneficio del interior: se seguía haciendo la misma programación localista sin contenido nacional, y la ley de aduana de 1835 sirvió en muchos aspectos para anudar más esa dependencia, pero, además, de ninguna manera significó desarrollo industrial ni progreso de la agricultura para Buenos Aires.

El señor J. M. Rosa ha ignorado algunos artículos de la ley de aduana de 1835.

Por su art. 1º, se suprimía el derecho del 4 o/oo que como Contribución Directa se exigía a los capitales nacionales y extranjeros, demostrando el preciso objetivo que perseguía Rosas, protegiendo a los grandes ganaderos y terratenientes y fuertes comerciantes importadores, vinculado por el mercado exterior, preponderantemente inglés.

El señor Ferns, tan parcial en algunas apreciaciones de ciertos períodos histórico-económicos de Argentina, reconoce que Rosas hizo que la clase acaudalada no se cargara con impuestos y que los gravámenes a los propietarios rurales fuera cero.

En el Cap. III, art. 3º, se permite la exportación del oro y la plata labrada o en barra, pagando el ínfimo gravamen del 1 % sobre el valor de plaza.

Por el art. 4º, se establece que el oro y la plata sellada que se saque pagará el 1 % en la misma especie.

Es de hacer notar que, al dictar la ley de aduana para el año 1838 no se hace mención a haber sido reformado ninguno de esos artículos.

Después se quiere culpar a los gobiernos anteriores a esa fecha como los únicos responsables de haber permitido la salida de la plata y el oro, en todas sus formas, cuando en realidad Rosas, como los anteriores, siguieron una misma política errónea.

Otro artículo que se debe haber traspapelado al aludido escritor, es el 3º del Cap. 1, por el que gravan máquinas e instrumentos para la agricultura, ciencias y artes, como así los libros, pinturas,

imprentas, con el mismo monto con que se hace al ladrillo, salitre, etc.

Es posible que nada pudiera decir el más obstinado panegirista acerca de esta evidente política oligárquica; que no encontrara argumentos para justificar una política anticultural, que, por otra parte, estaba en concordancia con las medidas que cerraron los colegios y pusieron más tarde la inspección de la enseñanza bajo la égida del jefe de policía.

El señor J. M. Rosa cita dos ejemplos que van en contra de su tesis, es que los hechos, especialmente los económicos, son muy porfiados contra los que pretenden torcer la realidad. Cita como resultado beneficioso de la ley de 1835, la industrialización del "aceite de pata". Ahora bien, ésta data de 1829, efectuada por el químico francés Antonino Cambaeres, y que, por consiguiente, se inició 7 años anteriores a dicha ley, teniendo a esa fecha pleno desarrollo.

En otro pasaje del mismo librito, el señor Rosa atribuye a un norteamericano la introducción de la morera. Pero supuesto que fuera así, esto ocurrió en 1829, es decir, también 7 años anteriores a la zarandeada ley de aduana.

Pero la realidad es otra, el verdadero introductor de la morera fue el amigo de San Martín, Tomás Godoy Cruz, quien además la llevó a Chile durante su exilio.

Pasando por alto la verdadera política proteccionista propiciada por Artigas en acuerdo con provincias del litoral Argentino, el señor J. M. Rosa hubiera llegado a comprender que sus ataques al liberalismo como expresión del libre comercio no tiene fundamento haciéndolo en forma y con alcance general. Es sabido que en plena marea liberal, uno de sus más descollantes representantes, en 1873, propugnó y defendió el proteccionismo, calificando al libre comercio como enemigo de nuestro progreso. Nos referimos al señor Vicente Fidel López, que no dejó de ser liberal, pudiendo citar numerosos ejemplos iguales.

Porque el problema esencial y básico para lograr nuestro progreso y transformación económica, no se logrará mediante una postura abstracta, ya sea proteccionista o librecambista. Deberá adoptarse una política que se ajuste a la situación concreta del proceso social, es decir, será necesario modificar las estructuras socio-económicas que impidan u obstruyan esa solución y trazar un programa de medidas energéticas para hacer realidad ese cambio.

Hemos hecho referencia a la opinión de Rosas sobre la industrialización, que no suponía posible otra que no fuera la del vacuno, y si dictó la ley de 1835 fue para satisfacer los reclamos de los pro-

ductores locales y los de algunas provincias. Fue una revisión de tarifas por motivos políticos.

Y es de suponer que si Rosas no propiciaba una industrialización, aunque mediana para Buenos Aires, mucho menos le preocupaba hacerla extensible al resto del país.

En sus mensajes expresó que Buenos Aires no estaba en condiciones de transformarse en una economía industrial, señalando a los disconformistas que, en su lugar, había incrementado la industria pastoril, ampliando y mejorando las de la carne y cuero, y, que el mejor espejo para ello, era el constante aumento de la exportación de ultramar de esos productos.

Así Rosas cumplía fielmente con sus intereses de clase y adecuaba su política económica a esos fines, con los cuales hacía coincidir su negativa en institucionalizar la nación, dictando la constitución que reclamaban los verdaderos federales del país.

El retablo de la "Coexistencia Ideológica"

(Los títeres de maese Fischer)

Por BRAULIO MARIN

El teórico del arte, Ernest Fischer, en *Von der Notwendigkeit der Kunst*, 1959, nos ofreció finas reflexiones sobre el fenómeno artístico y sus nexos sociales.

Ahora, en su reciente obra, *Kunst und Koexistenz. Beitrag zu ciner modernen marxistischen Aesthetik*, 1967, amplía y trata de clarificar aquellas consideraciones. Se propone contribuir a la elaboración de una "Moderna estética marxista". No sin lugar a objeciones y discusión, ni su enfoque ni sus conclusiones.

Ya en el comienzo de sus disquisiciones, Fischer aborda el tema de "la dignidad del hombre", la acesión de éste a lo humano. Ejemplifica con el relato del escritor soviético Alejandro Solschnizyn, "Un día en la vida de Iwan Denissowitsch", La "dignidad del hombre" sin especificaciones ni precondiciones vitales, parece ser uno de los pivotes del humanismo de Fischer. El *Leimotiv* tacito de ese relato es que uno de sus personajes ha conservado su "dignidad

como hombre". Dice Fischer: "ya me arredré ante esta gran palabra "dignidad del hombre", en una época que ha manchado tanto, deshonrado y abusado de estas palabras "libertad", "justicia", "humanidad", que apenas se puede escapar a la sospecha de que ellas no son más que frases" (K.u.K, pág. 13). Los reclusos —en el relato— en el campo de concentración discurren sobre la libertad. Uno de los personajes, Aljoscha —reminiscencia del místico de "Los Hermanos Karamow"— le dice a uno de sus compañeros "que para qué quiere la libertad de afuera si en prisión puede pensar en su propia alma". Y lo insta a orar. Otro de los reclusos, Nagg, se decide, entonces, por orar a Dios. Su compañero de prisión, Iwan, indiferente, se muestra remiso, Nagg, empero, plegando las manos y entrecerrando los ojos, entona el "padre nuestro que estás en...". Clov, otro de los reclusos del relato, asiente a la fe. Tenemos así enfrentados, el ateo o indiferente, y el creyente. La "comunicación" se ha interrumpido, en el relato. Pero, según Fischer —y ésta es la moraleja que extrae— fuera ya "en el camino a este mundo, quizá Clov e Iwan se encontrarán" (K. u. K., pág. 32). Es la módicá filosofía del encuentro, Diríase el segundo acto del "diálogo de católicos y marxistas". Justamente, Fischer no computa la posibilidad de que "en el camino a este mundo", el creyente se vuelva ateo, por esclarecimiento filosófico de su mente, y que el ateo, por una desgracia de familia o mala suerte personal se torne devoto. La comunicación sólo se busca cuando ella está impedida. Esto es lo que hay que analizar previamente. El encuentro, sin tal elucidación, es tema de retórica manida.

Fischer elogia la obra de Solschenizyn, y establece un paralelo con el teatro de Samuel Becket, con "su gran poesía". Según él, el primero es un "representante del realismo socialista". El segundo, para los del este, es un "antirealista decadente". Para Fischer, ambos son realistas de buena cepa. El autor alude una y otra vez a los campos de concentración del nazismo y a los que hubo en la U.R.S.S. en tiempos de Stalin. Asimismo insiste en lo del "abominable" "culto de la personalidad". Está aun a la orden del día la condenación de este "culto". Verdadero trabalenguas y galimatías doctrinario. Sobre todo, por iniciativa de la hoy vacante y medrosa inteligencia soviética. La personalidad relevante ha sido siempre un timbre de honor en las grandes culturas. En todos los órdenes. Las grandes personalidades revolucionarias son indemnes al confuisionismo de tal condenación. Suscitán, por el contrario, una auténtica admiración intelectual y moral. Como, en nuestra época, un Lenin y un Mao Tse-Tung.

En cuanto a los campos de concentración, son un horror para re-

cordar. Mientras dure la memoria de la humanidad actual. A la que se infligió, y aun se le inflige, tamaña mutilación en su ser. Pero la reiterada condenación de aquellos, y el juzgamiento de parte de sus responsables no puede engendrar una gran literatura porvenirista. Lo prueba la obra de Peter Weiss y la de Solschenizyn.

* * *

La obra de Ernest Fischer ha sido acogida con alborozo por los críticos occidentales. Es explicable que haya suscitado interés su idoneidad como teórico del arte de la coexistencia. Además es miembro del **Politbüro** del P. C. austríaco. Su libro **Von der Notwendigkeit der Kunst** lleva ya dos ediciones en la traducción inglesa (**The Necessity of Art**). Para Kennet Tynan, "el marxismo necesitaba hace mucho su Aristóteles... y, en E. Fischer ha encontrado su hombre". Así reza en la solapa de **Kunst und Koexistenz**. Ciertamente, sobre la base de los diálogos platónicos y de la oratoria ateniense, Aristóteles formula su **Retórica**. Después de las grandes obras de la literatura griega primitiva, viene la **Poética**. Esta indaga el **ontos** poético y sus especies. La primera es un método. Mediante éste, Aristóteles se propuso evitar la dilución de la filosofía en la retórica. Y a la inversa, Kennet Tynan, periodista de **The Observer**, acierta en cuanto a la sucesión cronológica. Comparativamente al carácter de las consideraciones de Fischer. Respecto al material, ellas vienen después del teatro de Becket y de Ionesco.

Los escritores y críticos revisionistas aprovechan cualquier brecha u oportunidad. A fin de mostrarse y ser efectivamente serviciales a sus amos. Se escudan en la libertad de la cultura y, sobre todo, del arte. Después de las revelaciones de **Rampart**, la "libertad" de la cultura ha quedado irremisiblemente maculada. Y también sus "congresos", abundantemente avituallados. Es una "libertad" por encargo. Son los chivos emisarios del Departamento de Estado (C.I.A.). Los de siempre, o casi siempre. Los Raymond Aron, Denis de Rougemont, Ignacio Silone, Koestler, etc., etc. Se trata de los colectores de residuos clasistas y de los lapsus y vacíos. Dejados en el recorrido de sus etapas por el pensamiento crítico. En plano universal: erosión interna, en virtud de sus contradicciones, de la sociedad burguesa. Paso laborioso y arduo a una sociedad socialista. Tramos del proceso de transformación. En economía, sistema de producción, filosofía, concepción del hombre. Inicio del humanismo del trabajo. Con sus tropiezos inevitables. Las etéteras aquellas incluyen innominadamente a algunos pajarones de Latinoamérica. Y también pajaroncillos. Proclives a las declaraciones rimbombantes en pro de la "libertad" de la

cultura. Son los “perritos de todas las bodas de la libertad” con la cultura. Y todo **pour** la “galerie de la culture et la liberte”.

* * *

El **Leitmotiv** del libro de E. Fischer es la coexistencia de ideologías divergentes. Y hasta opuestas. Coexistencia que considera posible y deseable. Concretamente, la del capitalismo imperialista y socialismo. Construye su tesis justo bajo el título de “Coexistencia e Ideología”. El arte mismo, en su oposición de tendencias —realismo y anti-realismo— sería un ejemplo. Y también un medio eficiente para ayudar a tal coexistencia.

Respecto a las ideologías, se propone lograr una **compositum** de hierro y madera. Del que resultaría el consabido **hierro de madera**. Sus consideraciones constituyen un alegato un tanto ingenuo. Y de tono panfletario. Adhiere a lo sostenido por C. Wright Mills: El imperialismo yanqui debe liberarse de la ilusión de poder destruir al comunismo. Y que la “metafísica militar debe ser arrojada por la borda”. La postulación principal, para Fischer, reza: hay que detener la catástrofe. La tercera guerra mundial. El recuerdo de Hiroshima y Nagasaki, y el pánico nuclear son, hoy, los parafernales del espíritu europeo. De la aguerida y colonizadora Europa. Que jamás conoció paz y ha llevado la guerra a todos los demás ámbitos étnicos. Para colonizarlos y explotarlos. ¡Hay que detener, empero, la catástrofe! Para lograrlo, el único camino sería la coexistencia de las ideologías en pugna. ¿Y la realidad contradictoria de que ellas son reflejo? Parece que Fischer la olvida o la infravalora. Su horizonte mental, además, está limitado a Europa. Y atenaceado por la oposición, quizá fáctica, de las superpotencias nucleares. Su opinión es: ya que de hecho existen dos ideologías, deben coexistir pacíficamente. Dice Fischer: “Que las dos ideologías contradictorias entre sí existen sobre el mismo planeta, y reconociendo que a ellas no les están asignados ni límites geográficos ni dominios, es innegable que ellas coexisten. Ellas lo hacen, se quiera o no tener ello por verdad” (K. u. K., pág. 42). Es, pues, una variante, o subespecie, nada novedosa de la “coexistencia pacífica”. La muletilla del pacifismo utópico. Aglutinado en extraña mezcla de opiniones y de credos confesionales, en el “Consejo de la Paz”. Y sucursales.

El autor de **Arte y Coexistencia** en esta parte de su libro, entra a debatir el tema de “Marxismo e Ideología”. Lo hace al hilo del concepto de **ideología** definido por Marx. Destaca lo afirmado por Sartre, en el más perimido de sus ensayos, “Marxisme et Existentialisme”: “El marxismo no está ni con mucho agotado”; “es enteramente joven”. Sin duda, el marxismo esperaba a Sartre a fin de superar

su agotamiento. Y para ser desarrollado y “completado”. Si no estaba “agotado” era por obra de Lenin y otros pensadores anteriores. Lenin llevó a maduración sus gérmenes implícitos. En la teoría y en la práctica política. La adaptó a la situación histórica de la etapa imperialista del capitalismo. Antes lo desarrollaron y expusieron filósofos como Plejanov y Franz Mehring. El primero inició en Rusia el estudio del marxismo. Y la discusión de sus problemas (**Die Grundfragen des Marxismus**). Contemporáneamente ha sido explicitado en su núcleo filosófico por Ernesto Bloch. También, otros pensadores y científicos han dilucidado importantes aspectos parciales del marxismo. Omeljanowski ha puesto de manifiesto la vigencia de la dialéctica marxista en el dominio de las ciencias de la naturaleza anorgánica. Y el papel que juega la dialéctica en la física cuántica.

* * *

Fischer pregunta: “¿Qué es ideología?” (K. u. K., pág. 42). A fin de aclararlo comienza citando la explicación de Marx, en **Die deutsche Ideologie**: (Si “en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura”. Suprime el final de la misma, harto significativo: “este fenómeno surge tanto del proceso histórico de la vida como de su proceso inmediatamente físico de la inversión de los objetos en la retina”. Con esta mutilación de la cita comienza la distorsión del concepto, por parte de Fischer. La realidad refleja naturalmente en la retina las formas de la ideología. La “retina” es el ser consciente. Son los hombres, insertos en la realidad “los productores de sus representaciones y de sus ideas”. Pero se invierte esta situación, y se supone a “la conciencia”, y no al concreto ser consciente, como productora de las ideas. Con esto ha comenzado la actividad de la “falsa conciencia”. Dice Fischer que “en el concepto de la ideología de Marx y Engels” (“en Engels más frecuentemente que en Marx”), prepondera lo peyorativo: “Ideología en oposición a conocimiento, ciencia, filosofía de la praxis” (K. u. K., pág. 44). En Marx, el concepto de ideología tiene dos significados. Uno, peyorativo, en que ella da lugar a la “falsa conciencia”. Y otro, en que ella surge de un proceso natural. Y adquiere una forma correcta. Este último significado de ideología aparece muy claro en una carta de Marx a Kugelmann. Dice Marx: “Como el proceso ideológico mismo brota de las circunstancias, y él es un proceso natural, es así que el pensar realmente conceptual puede siempre ser el mismo, y sólo gradualmente diferenciarse conforme a la maduración del desarrollo, y, por lo tanto, también del órgano con el cual éste es pensado” (K. Marx, **Briefe an Kugelmann**, pág. 68, del 11 de julio de 1863, Dietz Verlag).

Aquí tenemos la clave para comprender, cómo todo régimen social tiene su ideología. En el sentido auténtico, y correcto, de la palabra. Y puede tenerla asimismo en sentido peyorativo. Como acontece en la sociedad burguesa. Y en la sociedad socialista en construcción. En estos casos, la ideología, en su génesis, resulta de una inversión. Es un producto de la conciencia, como abstracción. Y no de los hombres como seres conscientes.

Asimismo afirma Fischer: “El marxismo no es una ideología; pero los partidos comunistas han desplegado un sistema ideológico, y a él le han dado el nombre de “Marxismo-Leninismo” (K. u. K., pág. 51). El Marxismo-Leninismo es, ante todo, una metodología científica, una teoría del desarrollo económico social. El es también, en el sentido correcto de la palabra, ideología. Es la expresión del movimiento político cuya tarea y meta es la construcción de la sociedad socialista. Pero puede acontecer —y quizá de hecho acontezca— que, en un país socialista, una burocracia estatal o un grupo social dominante se aferre a determinados intereses de la superestructura. Entonces ésta no se adapta a la base del desarrollo económico. Esta no adaptación es transitoria, pero constituye un obstáculo para la solución temporaria de las contradicciones. A la larga, no obstante, priman las fuerzas que impulsan el desarrollo de la base. En aquel caso, el “Marxismo-Leninismo” deviene una ideología, en el sentido peyorativo de la palabra.

Fischer preconiza apasionadamente la “coexistencia ideológica”. y estima “asombrosa” “la vehemencia con que el comunismo dogmático la condena” (K. u. K., pág. 42). Señala, en el mundo capitalista, la existencia de una pluralidad de ideologías. Se integran, empero, en una sola. Y resulta que “la ideología burguesa es indeterminada, abigarrada y flexible” (K. u. K., pág. 47). Esa suma de ideologías es tan ¡flexible! que todas éstas están al servicio del imperialismo. Acaso no se ha percatado Fischer de algo que salta a la vista. Que el “dogmatismo comunista” no consiste —ni muestra su verdadera intención— en tal repulsa de las ideologías del imperialismo. Simplemente, como táctica diversionista, hace de la lucha ideológica la bandera que cubre la mercancía. Las dos superpotencias termonucleares coexisten de hecho financiera, industrial y tecnológicamente. Así avanza el entendimiento U.R.S.S. - U.S.A. Más allá de los arrumacos entre cosmonautas, se están creando intereses comunes. Para la repartición de los países del llamado “tercer mundo”. Reconoce Fischer que “el concepto de la coexistencia ideológica muestra su carácter quebradizo”. Entonces no basta, por ejemplo, “que cristianismo y comunismo coexistan, sino que se requiere algo más”. “A saber, deben llegar a la **cooperación**”

(K. u. K., pág. 49). Aquí aparece Togliatti. Según este, en su declaración de Bergamo, de 1963 —ponderada por Fischer— a la concepción cristiana y a la concepción marxista de la sociedad y del hombre les sirven de base valores éticos comunes. Togliatti preconiza un estado neutro, una especie de **baciuelmo**. Ni ateo ni confesional. Su declaración tira por la borda del revisionismo toda la crítica marxista de la religión. De ya larga historia. Y hoy renovada. Y con una actualidad más incisiva. Se habla de valores religiosos, de enraizamiento profundo de la religión. De fe y de creyentes. Se olvida, empero, que no se trate de la mística, de la evanescente **unio mystica** con la divinidad. La religión no es solamente la sistematización dogmática de los principios de fe. Meramente abstracta. También posee —y esto, con la alienación que engendra, es lo principal— una base material. Sobre ésta ella reposa como institución demasiado terrena. Con su compleja y ramificada estructura económica. Con sus recursos financieros, ella, mantiene y consolida su jerarquía eclesiástica. Sabemos muy bien, por ejemplo, que la Iglesia Católica representa un inmenso poder crematístico. Aliado del privilegio. Con su consumada técnica de tesaurización es toda una potencia capitalista. Como cualquier **cartel** o cadena de monopolios. Los que, con su ayuda, explotan ámbitos étnicos y países enteros. Aunque desaparecieran —o se hicieran “marxistas”— todos los creyentes de su culto, la Iglesia seguiría siendo lo que es. Ahora, para regocijo de los “marxistas”, se preocupa de los “débiles”. Y lo hace compungida y con tono “justicieramente” lloroso. “Cuando los débiles —como dijo Jaurés—, han llegado a ser una fuerza”.

En el escenario de la “coexistencia ideológica” hacen también su entrada otros personajes. Kennedy, Juan XXIII, el Concilio Vaticano II, **der jesuitenpater** Teilhard de Chardin. Este último con su módico evolucionismo (progresismo) y su “nuevo” humanismo u hominismo. El maestro de ceremonias o presentante de parte de este elenco es el “marxista Roger Garaudy” (K. u. K., pág. 50). ¿Qué valor tiene toda esta algarabía coexistencialista, entre católicos y comunistas?. Hoy sabemos que la C.I.A. subvencionaba tanto a los sindicatos católicos como a los de izquierda, de Francia e Italia. Con sus colosos P.P.C.C. Es que en el retablo de maese Fischer ya había hecho su entrada el personaje principal. El hombre que compró la “revolución europea en marcha”. Y se la metió en el bolsillo. Era el apoderado, en gira turística, de los monopolios yanquis. Hizo contactos. Pero dejó en plena “libertad” a los campeones de la “coexistencia ideológica”. Y también a los bravíos de la “lucha ideológica”. Lucha incruenta, y sin sangre intelectual.

Fischer cree cosa fácil la coexistencia del imperialismo yanqui y sus aláteres con los pueblos colonizados y hambrientos. De Asia, Africa y Amerindia. Estos, en un alarde de buena voluntad y de paz deben nombrar sus representantes. Para entenderse coexistencialmente con los países sobreindustrializados y ricos. ¿Cómo más de dos mil millones de hambrientos —mas de la mitad de la población mundial— pueden coexistir pacíficamente con los ahitos? Parece que, para Fischer, entre el hambre y la hartura solo media una diferencia de opiniones. No se ha planteado la cuestión en sus verdaderos términos. No contempla en su dimensión y su dinámica el panorama de la revolución mundial. Que Fischer confunde con la “catástrofe” nuclear. Y con una aniquiladora “guerra de razas”. Escribe: “Nos es permitido a nosotros, en la sociedad industrial altamente desarrollada, esperar renovación social, espiritual y moral mediante la revolución de viejo estilo? ¿Se desenvolverá por los intelectuales, la inteligencia técnica y los obreros altamente calificados... la vanguardia de un nuevo movimiento revolucionario y democrático, osado y prudente? Una tal vanguardia ¿podrá ganar la confianza no sólo de las fuerzas progresistas en el oeste, sino también de los pueblos de Asia, Africa y Latinoamérica?... Interrogaciones de esta especie son siempre imperiosas; la “coexistencia” no debe tomar parte en una danza macabra, sino tal cual desde lejos es reconocido, como un provisional **Agreement** de las potencias mundiales, de no asaltarse una a otra con bombas nucleares, y sí, ampliar el comercio y el “intercambio cultural” (un par de profesores, artistas, ballets), no sin moderación” (K. u. K., págs. 37 y 38).

Fischer parece no haber reparado en algo fundamental. Es la primera vez en la historia que los hambrientos saben donde está el alimento. Tienen conciencia de su propio impulso salvador. Su clamor trófico es la brújula de su desplazamiento revolucionario. Se expresarán sin los floripondios de la “coexistencia ideológica” del imperialismo yanqui extrae más del sesenta por ciento de su riqueza de los pueblos del llamado “tercer mundo”. Tengamos presente este hecho para comprender la rebelión de éstos. Y su lucha contra el imperio que los explota.

Dos acontecimientos han venido a clarificar muchas mentes. Que extravagaban como nebulosas. En la enrarecida atmósfera internacional y cosmopolita. Primero, el conflicto de oriente medio. Que ha sacado a relucir muchos trapitos, no muy ocultos. Y bastante sucios. Sobre todo en el sector de la intelectualidad europea. Principalmente francesa. Tan proclive a las declaraciones **urbi et orbi**. Círculos responsables de Argelia y Siria han puesto en danza, entre otros, al periodista y pseudo filósofo Jean P. Sartre. “Genio”

ideológico, coreado por los papanatas y dementizados del colonialismo latinoamericano. Parece que J. P. Sartre ha delatado su verdadera “Situación”. Suministrando **sujet** para un “**portrait**” inverso. La de agente y correveidile del sionismo internacional. Cosa tan óptima como serlo del clericalismo católico. O del monaquismo islámico. Hoy retóricamente guerrero. Con su anacrónica vociferación sobre la “guerra santa”.

El otro acontecimiento es el primero en jerarquía y alcance histórico. En la perspectiva inmediata. Es la prueba de la bomba nuclear china. Que ha venido a quebrar el monopolio atómico de las dos superpotencias teenócratas y teenólatras. Esto altera el lugar asignado a los tres mundos, en el equilibrio ó desequilibrio de fuerzas. Inaugura una nueva dialéctica respecto a la posición y el papel de los tres mundos. El segundo mundo, el soviético aparecía como la antítesis del primero. El representado por el imperialismo yanqui. Sojuzgador y explotador de los pueblos y ámbitos étnicos del llamado “tercer mundo”. A éste se lo considera erróneamente como la mediación entre los dos primeros. Además, están los países “no comprometidos”. Parte de los cuales son aláteres del imperialismo yanqui. Ahora, empero, resulta que el primero y el segundo mundo están a punto de entenderse. Si es que ya no existe tal entendimiento. Ambos pasarán a constituir una sola y única tesis. La del dominio mundial compartido. Pero la situación ha cambiado. Por el ensayo nuclear de China Popular. Y su acelerado programa atómico. La verdadera antítesis va a estar representada por el tercer mundo. Que, desde el punto de vista de la revolución mundial, pasará a ser, en la perspectiva inmediata, el primero. Y, en oposición contradictoria al imperialismo yanqui, asumirá el verdadero papel del segundo.

* * *

En síntesis muy apretada, nos referiremos ahora a la concepción del arte de E. Fischer. Y a su “aportación para una moderna estética marxista”. En sus reflexiones, ésta no aparece. La filosofía marxista ha sido ahondada e interpretada contemporáneamente en sus diversos aspectos. Pero, la indagación en lo que respecta a los problemas estéticos y del arte no ha avanzado. De hecho ha quedado rezagada. No es que la consideración del arte carezca, desde el punto de vista del marxismo, de enfoques idóneos. Y eficientes. Pero estos pertenecen al pasado. Con su influjo aleccionador. Fueron precisamente los de Lenin y A. Lunatscharsky. Después, la llamada “estética marxista” comenzó a mostrar un estancamiento notorio. Por

obra del sectarismo e ineptias de sus presuntos representantes. Los Lukács, de la Volpe, Garaudy, etc. Que han creado el confucionismo entre ignorar catecúmenos.

El autor de **Arte y Coexistencia** es hombre de cultura y de sensibilidad literarias. Traductor al alemán de grandes poetas franceses. Como Baudelaire y Rimbaud. Sus consideraciones acerca del arte, lamentablemente dejan bastante que desear. Según Fischer, "ciencia es conocimiento; por lo tanto, no ideología. De otra especie que el conocimiento científico es el **conocimiento artístico**...". (K. u. K., pág. 58). Es decir, que el arte es una especie de conocimiento, "como conocimiento de la **realidad**" (Ibid, pág. 58). Así, Fischer retrocede de Marx hasta Hegel: el arte es una forma teórica de interpretación de la realidad. Esta concepción, en parte, es propugnada actualmente por M. Bense, en su **Aesthetica**. Nominalismo y formalismo. resultado de la Estética como mera teoría de la información.

Fischer se esfuerza por determinar la relación entre arte e ideología. "Las artes conforme a la esencia **no son ideología**" pero con esto no está dicho, que "ellas sean inmunes contra la ideología" (Ibid pág. 58). Pero —sostiene— "más frecuentemente las obras de arte son lo contrario: una **victoria de la realidad sobre la ideología**" (Ibid pág. 58). Lo que Fischer deja sin aclarar es este concepto de "realidad". En él es ambiguo. No existe, sin duda, una autonomía completa de las formas artísticas. Ni con respecto a lo político ni a lo filosófico. El valor artístico es relativamente independiente. Pero no desconectado de la realidad histórica. Es decir, del reactivo diferencial de las épocas. Incluida la ideología. La mutación del estilo en la obra artística y literaria depende de las circunstancias sociales. Del ambiente en que ellas han surgido. La **realidad** de la obra de arte consiste, en gran parte, en su carácter funcional de comunicación. Este se efectiviza merced a que el arte mismo es una forma de conciencia social. Sin el lector y el contemplador no se concibe el influjo "real" del arte. A los que contemplan y gozan la obra artística, el arte no ofrece ninguna realidad inmediata. El arte no pretende sustituir ninguna clase de realidad. Esto lo percibió perfectamente Lenin. De ahí que, con acierto, afirmase "El arte no exige el reconocimiento de sus obras como realidad" (**Aus dem philosophischen Nachlas**, pág. 317, Berlín, 1949).

Fischer aduce testimonios de artistas, poetas y estetas idóneos. Signados, a veces, por el acierto. La parte débil de sus reflexiones sobre el arte está, sin duda, en el aspecto filosófico. Acude, con sintomática frecuencia, a la filosoficula Repara en opiniones de escaso valimiento. Confusionistas o anodinas. Se trata de mentes que son verdaderas nebulosas. Y distorsionadoras de la doctrina de pen-

sadores eminentes. Tal es el caso de las "dilucidaciones" de Sartre y de E. Fromm. El insigne autor de "El miedo a la libertad", "El miedo a amar", "El miedo a indigestarse", "El miedo al miedo". Fischer lo cita, y a veces lo objeta con una ingenua ternura. Fromm es uno de los más reputados adulteradores de doctrinas filosóficas. Juntamente con el padrecito J. M. Bochenski, el padrecito G. A. Wetter, S. J., el padrecito I. Calvez, el padrecito de Vries, S. J. Todos ellos monaguillos intelectuales de la "cultura occidental y cristiana". Fromm, por ejemplo, comete un deliberado dislate con respecto al socialismo; a su forma marxista. Da como hecho lo que en otros seudo exégetas de Marx es inconsistente hipótesis. Afirma que el marxismo es "mesianismo profético". He aquí literalmente su dislate: "El marxismo y otras formas de socialismo son la herencia del mesianismo profético, de las sectas cristiano-quiliásticas, del tomismo del siglo XIII, del utopismo del Renacimiento y del Iluminismo del siglo XVIII" (**Das Menschenbild bei Marx**, pág. 69, 1963).

E. Fischer hace un dispendio intelectual sobre socialismo y utopía. Tan baldío como las ineptias y trampas de Fromm. Lo que revela el parentesco que los une. Según Fischer el marxismo ha partido de la utopía. "Al investigar las leyes del desarrollo, él ha cimentado científicamente la utopía" (K. u. K., pág. 51). ¿Cómo ha de entenderse esto? "El marxismo es ciencia y utopía... Lo singular de la filosofía de la praxis es la unión de **"ciencia y utopía**... y ahondar científicamente en su condicionalidad social la tendencia hacia el socialismo" (Ibid, pág. 51). Nada más alejado de lo medular del socialismo científico. Precisamente, este es la superación del socialismo utópico. Y de toda utopía. Las "utopías" son endeblés concepciones clasistas. Dialécticamente, el socialismo científico niega la utopía. Y la negación de la negación abre el camino hacia la realidad. A la immanente transformación de ésta. El socialismo científico supera y recoge la utopía. Pero no en su propio proceso, sino como etapa de relativo valor histórico. Apunta a un estado social real. La realidad en transformación por obra de la praxis es más rica que cualquier utopía. Esta es un mero esquema, sin dimensión temporal. Proyectado ilusivamente por encima de un tiempo no devenido, y sin devenir real. La realidad en su proceso dialéctico es más rica que cualquier ideal. El salto dialéctico no parte de un esquema, sino de un estado real a otro estado transformado.

* * *

Cabe fácilmente notar que Fischer no tiene suficiente discriminación jerárquica con relación a los autores que cita. Y en los que

trata de apoyarse. Para determinar el significado del mito como palabra recurre al eminente intérprete del espíritu griego, Walter F. Otto (K. u. K. págs. 209-210). El autor de **Die Götter Griechenlands**, **Theophania** y **Die Gestal des Seins**. Otto ha explicitado más nítidamente el fundamento del mito. Este "no nace de ningún ensueño del alma, sino para la clara visión del ojo espiritual, el que se abre para el ser de las cosas" (**Theophania**, pág. 21, ed. Rowohlt, 1965). Dos páginas después Fischer cita a L. Wittgenstein. El avituallamiento filosófico de éste consistía en un poco de Hume, otro poco de Schopenhauer y algunos diálogos platónicos. Fischer recurre a un error de Wittgenstein. Para mal definir la función de la **imagen** con relación al **modelo**. (Ibid, pág. 213.) Aplica este concepto al arte como formador de mitos. Wittgenstein habla confusamente de la imagen lógica, en su **Tractatus**, tan asendereado por los positivistas lógicos. Verdaderos retardados mentales, ayunos de filosofía. Según él, "la imagen puede representar (o ilustrar) toda realidad cuya forma aquella posee ("Tractatus lógico-philosophicus, 2.171, 217, pág. 18, ed. Suhrkamp). Dice Wittgenstein que "toda imagen... es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad" (Ibid, 2.18). Después de un **pele-mêle** "lógico" lingüístico, afirma que "la imagen representa una posible situación en el espacio lógico". (Ibid. 2.202). El aforismo que cita Fischer dice: "La imagen contiene la posibilidad de la situación a la que aquélla representa" (Ibid. 2.203). Se trata de la vacía posibilidad espacial de carácter lógico (aquí puede haber un objeto). Pero no como alusión al mito, en tanto que expresión simbólica. En tal supuesto, reside el error. El mito (**la palabra**) enraiza en el tiempo. Y merced a él (al mito) la reiteración del pasado se proyecta al futuro. Por eso Otto nos dice que el mito es "testimonio de lo que era, es, y será".

En síntesis, cabe una unívoca valoración sobre **Kunst und Koexistenz**. La tesis de la "coexistencia ideológica", preconizada por Ernst Fischer es indiscriminativa. Este esfuma toda diferencia entre ideología marxista e ideología burguesa. Al respecto viene como cordera aquello de Hegel: en la noche de la absoluta identidad todas las vacas son negras.

OBRAS, TEMAS e IDEAS

LA POBREZA EN ESTADOS UNIDOS

Hablar de la miseria de los países subdesarrollados, que forman la mayoría de la población del mundo, es aludir a América latina, grandes sectores de Asia y casi toda África. Por una convención aceptada como generalización periodística, el subdesarrollo significa carencia de industrias y de capitales propios para promoverlas. Así Europa y América del Norte serían, por excelencia, los grupos de naciones ejemplares en este sentido y donde todas las demás bendiciones del progreso se darían por añadidura. Según este criterio podrían surgir dudas si Portugal, España y gran parte del área del Mediterráneo europeo quedarían incluidos en una zona de vida fácil y de alto consumo.

Parecería más lógico, y de hecho así ocurre, aceptar que Estados Unidos, por su vigorosa industrialización y por sus inversiones que lo habilitan para explotar las riquezas ajenas, tiene más derecho que ningún otro para exhibir el título de país superdesarrollado. Los saldos de su comercio exterior, los beneficios que percibe por los fabulosos capitales colocados en las

actividades más suculentas a través del globo, le aseguran a su clase dirigente y a sus habitantes la parte del león en el reparto de la riqueza mundial. El standard de vida americano, elogiado por los panegeristas del mundo libre y expuesto como modelo al que aspirarían todos los demás entenados en la distribución de bienes, sería algo así como el destino que le estaría reservado a los pueblos elegidos, es decir, a los calvinista y católicamente elegidos para organizar la explotación de los desgraciados que son ricos y débiles a la vez. Y la verdad es que tener acceso al buen alojamiento, a la mejor educación, a la excelente atención médica y a todas las ventajas de la cultura y la civilización es un programa que ningún sistema político ha rechazado hasta la fecha, por lo menos en las palabras. En el consenso de muchos entusiastas admiradores de la gran plutocracia del norte, Estados Unidos habría realizado este ambicioso sueño.

Sin embargo, un sociólogo de ese país, católico por más señas, Michael Harrington, confiesa que la realidad social en que viven alrededor de cincuenta millones de americanos es algo muy distinto de lo que imagina mucha gente.

La otra América

En su libro **The Other America: Poverty in the United States** el mencionado estudioso traza un cuadro sombrío de la situación que soportan millones de ciudadanos entre los que se incluyen nativos blancos y negros. Harrington sostiene que existen dos Américas: una, la de la sociedad opulenta, constituida por los magnates de la industria, la banca y el comercio, los funcionarios, profesionales e incluso técnicos y artesanos bien pagados; y la otra, la de los pobres, formada "por decenas de millones de norteamericanos... mutilados en cuerpo y espíritu, que existen en niveles que se hallan por debajo de lo que demanda la decencia humana. Si esa gente no se muere aún de hambre, tiene hambre y ha engordado de hambre, porque ese es el resultado de las comidas baratas. Tal gente carece, además, de vivienda adecuada, de instrucción y de atención médica".

El trabajo que nos ocupa no pretende ser una nota estridente ni dramática. Apela a la observación directa y a las estadísticas sin dejarse engañar por sus argucias. Su fuerte reside en la documentación objetiva y amplia. Expone los hechos de modo irreprochable aunque es ingenuo en la parte explicativa. Pretende, en consecuencia, esbozar soluciones dentro de un grandioso sistema de beneficencia pública pagado por la pluvial que la

clase dirigente, la cual no tiene motivo alguno para temer las iras de los populosos sectores de su propia clase menesterosa, extrae de las más variadas regiones del mundo. El ensayo trata, pues, de la América que se hunde cada vez más en las sombras, la de los obreros no especializados, de los trabajadores que emigran del campo debido a la tecnificación, de los ancianos que han agotado sus energías, de las minorías recluidas en verdaderos ghettos, y de todos los que se arremolinan en el submundo económico de este extraño infierno. Lo extraordinario del caso, no obstante, es que "los millones de pobres de los Estados Unidos tienden crecientemente a tornarse invisibles". Y las razones para que esto suceda son diversas, de modo que no siempre están al alcance del turista o del observador superficial. Por ejemplo: la vestimenta oculta a los pobres. "Hay decenas de miles de norteamericanos que usan zapatos e incluso trajes o vestidos cortados a la moda, pero que sin embargo pasan hambre". Parece —dice Harrington— como si la sociedad opulenta hubiera proporcionado ropas a los pobres para que no ofendieran a aquella con el espectáculo de sus andrajos. Otros desheredados se hallan en mala edad para ser vistos. Tal lo que acaece con los ancianos que oscilan en los 65 o más años —calculados en unos ocho millones— los que por sus achaques

y falta de recursos se hallan enclaustrados en miserables viviendas y condenados a la soledad. Los jóvenes aparecen más en primer plano si bien no se alejan de su vecindario. Su presencia y su pobreza se advierte en las andanzas de las bandas de malvivientes que alimentan los relatos de los periódicos sensacionalistas. "Pero, por lo general, no perturban las tranquilas calles de la clase media". Por último —expresa el autor— "los pobres son políticamente invisibles. Una de las más crueles ironías de la vida social en los países desarrollados consiste en que los desposeídos que se encuentran más abajo en la escala comunitaria son incapaces de hablar por sí mismos. La gente de la otra América no pertenece en absoluto a sindicatos, mutualidades ni partidos políticos. Carecen de centros propios; no lanzan un programa legislativo. En cuanto grupo, están atomizados. No tienen ni rostro ni voz".

Todo indica también, aunque Harrington no lo dice expresamente, que estos desechos humanos, de los que se ocupa con sincera y quizá inútil piedad cristiana, son, en parte, el residuo que la sociedad industrial arroja luego de haber extraído de ellos su fuerza de trabajo, o bien constituyen el ejército de reserva para tareas temporarias que mantienen los salarios bajos en muchas tareas auxiliares del campo y la ciudad. Todos estos seres —que

no pueden distinguirse sólo por el color— forman un **lumpenproletariat**, más impresionante aún que el que apareció en Europa durante el siglo pasado, que carece de derechos cívicos a pesar de las leyes aprobadas al efecto, no tiene arraigo en ningún plano social, y lo que es peor, carece de voluntad y espíritu de lucha para organizarse y eliminar sus humillantes condiciones de existencia.

Los desechos humanos

En Nueva York, "la ciudad del diablo amarillo", como la llamó Gorki, existe una especie de mercado de esclavos, que asume jurídicamente la figura de una agencia de colocaciones. De mañana, muy temprano, se aglomera frente a un edificio que se levanta en el centro de Manhattan, una multitud de portorriqueños, negros, dipsómanos y otros desdichados que acuden a buscar trabajo. Pagan el diez por ciento por un conchavo que, con suerte, sólo dura una jornada. Si no lo obtienen conservan el derecho de recuperar la suma pagada; pero, por lo común, no ocurre así por ignorancia de las leyes o por imposibilidad de regresar después del largo viaje en que naufragaron sus esperanzas y sus últimos centavos. La gente que se ve obligada a recurrir a este arbitrio desesperado para subsistir carece de aptitud y destreza en alguna especialización. Son los desplazados por la automatización de las tareas

fabriles o de industrias que no evolucionan rápidamente y no pueden mantener el ritmo de la competencia o la presión de los trusts. En esa situación no es posible aspirar a trabajos estables y bien remunerados. Además, el estado no les proveyó nunca de una instrucción teórica o manual adecuada a fin de que lograsen desempeñarse con eficacia en tareas de responsabilidad. En el mejor de los casos sólo consiguen ingresar en los **sweat shops**—literalmente, talleres de sudor— donde a cambio de renunciar a toda conquista sindical y social logran ubicarse. Pero, para durar en tal lugar hay que poseer paciencia y humildad infinitas, pues el implacable capataz está dispuesto a arrancar a su víctima hasta el último resto de energía o a despedirla sin miramiento al menor gesto de insubordinación o de descuido en la labor.

“Cada ciudad de los Estados Unidos —expresa Harrington— posee su submundo económico. Y muy a menudo esta frase es una descripción literal: se refiere a las cocinas y a las salas de calderas que están debajo de la ciudad; nos habla del lugar donde decenas de miles de personas ocultas trabajan por salarios increíbles. Como el submundo del delito el económico está fuera de la vista: es clandestino. Los trabajadores del submundo económico se concentran en la sección urbana de más de 16 millones de

norteamericanos a los que niega ayuda la ley de salario mínimo de 1961. Son trabajadores domésticos, empleados de hotel, mandaderos, lavaplatos, como también algunos de los que trabajan en el comercio minorista. De acuerdo con las cifras gubernamentales más recientes, por ejemplo, los trabajadores de los hoteles obtienen como término medio 47,44 dólares por semana; los de lavanderías, 46,45; los empleados de almacenes en general, 48,37; los obreros de fábricas de ropas de trabajo, 45,48”.

“Este sector de la economía norteamericana —añade el autor— ha resultado inmune al progreso. Y una de las principales razones consiste en que es casi imposible organizar en su propia defensa a los trabajadores del submundo económico. Están a merced de patrones sin escrúpulos (y, en el caso de las trabajadoras de los hospitales, bien puede ser la administración de un consejo compuesto por la “mejor” gente de la ciudad que, en procura de un fin caritativo, participa en una conspiración para explotar a sus conciudadanos que más ayuda necesitan). Son engañados por sindicatos deshonestos y utilizados por intimidadores”.

Por supuesto ha habido intentos oficiales destinados a solucionar este grave estado de cosas. Sin embargo, todo terminó con un arreglo impuesto por la coalición

sureño - republicana, la que entre “tremendos contubernios” parlamentarios impuso el designio conservador: aumentar a los que ganaban bien y dejar al margen a los que ya eran integrantes de la otra América. Dado que ese sector no está organizado ni representa fuerza electoral alguna no hay interés en él.

La pobreza en el campo

En Estados Unidos la gente emigra del campo, pues allí las tareas se mecanizan y sólo pueden subsistir los propietarios ricos que cada vez necesitan menos personal estable para sus haciendas. Los granjeros pobres tienen dos alternativas: se quedan en sus tierras hundiéndose lentamente en la ruina material y moral, o se dirigen a la ciudad con el propósito de ubicarse en un medio hostil y donde por su carencia de aptitud no podrán subsistir dignamente. También aquí fracasarán y pasarán a ingresar los barrios bajos en los que la vida urbana los confinará en algunos de los ghettos en que se refugian los desesperados.

Especial referencia merecen los trabajadores temporarios del campo, que se asemejan a nuestros obreros de la zafra azucarera o de la yerba mate. “Estos —manifiesta Harrington— no sólo son las víctimas más obvias de la tecnología agrícola sino que su situación ha sido creada por el progreso. En el nuevo sistema

se requiere un gran número de seres humanos durante un breve período para realizar un trabajo demasiado delicado para ser confiado a las máquinas y demasiado sucio para los que no son desposeídos. De este modo los negros del sur, los mejicanos de Tejas y los anglos de California son cargados en camiones como ganado y realizan el peregrinaje de la miseria”.

Se cree que en las “praderas de la abundancia”, donde se concentra la riqueza agrícola y ganadera de la Unión, deambulan alrededor de medio millón de trabajadores, casi mendigos, que ofrecen su fuerza de trabajo por cortas, intensas y escasamente remuneradas tareas temporarias. Los intentos de mejorar la suerte de estos braceros han fracasado siempre. Los grandes propietarios de los cultivos tienen inmensa influencia política y bloquean toda tentativa de reforma. Si se les quiere oír demuestran con especiosos argumentos que la elevación de “unos pocos centavos por hora pondría casi en bancarrota al más rico sistema agrícola del mundo”.

Según el autor “el presente es de miseria. La imagen de la vieja América, tan querida por los retóricos y los oradores del 4 de julio, era una nación basada en una burguesía tenaz e independiente. Esto ya no es verdad. La vieja América de los campos ha sido reemplazada por la otra América. Lo que una vez fue el

orgullo de la nación es ahora su vergüenza”.

La opulencia y la pobreza

Harrington, que ha sido también trabajador social, hace un análisis detallado de los distintos niveles de pobreza de su país y como tal situación afecta a casi una tercera parte de los habitantes. Se trata, ciertamente de un problema de pavorosas dimensiones sociales que pone al desnudo la infraestructura económica de la sociedad capitalista contemporánea. Su modo de operar y las distorsiones que provoca son los mismos en todo el orbe y su empuje es irresistible en tanto no se plantee la oposición en el debido terreno ideológico. La producción ha asumido un carácter social, mas la apropiación del producto sigue siendo individual; el cambio sólo sobrevendrá cuando esta antítesis sea a su vez negada en el terreno práctico. El lucro y la economía de mercado dominan el trabajo humano, alienado en las mercancías, las cuales se intraponen entre los hombres como inocentes relaciones aunque en realidad ejercen un poder omnímodo sobre el desdichado destino de quienes se ven obligados a vender su fuerza de trabajo en las condiciones fijadas por los poseedores de los medios de producción.

Harrington ve muy bien que en América hay dos países: la sociedad opulenta y la subdesarrollada. “Sus habitantes no pa-

decen la privación de las tribus africanas y, sin embargo, el mecanismo de la miseria es semejante. Están más allá de la historia y el progreso, hundidos en una rutina que los paraliza y mutila”. Las estadísticas le impiden al autor apreciar el panorama en toda su integridad. El se encuentra con desheredados de diverso tipo como si fueran resultado de causas adversas, de fallas de educación, de descuido oficial o de ineficacia en los servicios sociales que deben cuidar a los pobres. No se ha detenido Harrington a pensar que el cuadro de su América miserable se reproduce, centuplicado en su gravedad, en todo el mundo sometido a la influencia del imperialismo financiero americano o europeo. No advierte que la clase dirigente gobierna en función de los intereses particulares de esta clase y sólo puede conceder beneficios a quienes colaboran en la ampliación de su mercado mundial según un riguroso orden jerárquico. La pobreza es así una consecuencia del capitalismo; es decir, éste tiene que crear pobreza como condición indispensable de su existencia. Olvida Harrington que “a la acumulación del capital corresponde una acumulación igual de miseria. La acumulación de riqueza en uno de los polos determina en el polo contrario, en el polo de la clase que produce su propio producto como capital, una acumulación igual de miseria, de

tormentos de trabajo, de esclavitud, de ignorancia, de embrutecimiento y de degradación moral”. Y no es posible hallar la solución de tan agudas oposiciones dentro del mismo sistema económico que las ha creado. La beneficencia auxiliada por la religión ayuda a acentuar el fatalismo de las víctimas y termina por hundirlas en el sopor de la propia ideología que las ha inutilizado para la praxis fecunda de la rebeldía y la recuperación de su humanidad alienada en las relaciones de producción vigentes y en el fetichismo de la mercancía.

Hay, empero, otro aspecto que oscurece la investigación de Harrington y es la repetida insistencia con que pretende definir la situación de la gente que describe como “cultura de la pobreza”. En castellano el libro se ha traducido como “La cultura de la pobreza en los Estados Unidos”, lo que resulta equívoco y elusivo. Si la expresión quiere significar el grado de involución a que ha llegado un sector numeroso de la vida nacional, que cada vez tiene menos posibilidades económicas y por ende menos ocasiones de acceder al bienestar, la fórmula no es muy feliz. Si, por el contrario, pretende indicar cómo se extiende la decadencia de una parte de la so-

ciudad —la más débil e incapaz para enfrentar la lucha por la existencia— y crece con riesgo de absorber a otros círculos humanos, el fenómeno no puede encerrarse en tan estrechos límites. Las culturas mueren por cierto, como todo lo viviente, pero este proceso que el autor describe no representa el ocaso de una forma de vida cultural. Los integrantes de estos grupos, empobrecidos económica y espiritualmente, no encuadran, por su propia heterogeneidad, dentro de ninguna cultura, y por su incapacidad de reacción y resistencia tampoco parece tener algún ideal común que los identifique y los reúna alrededor de un programa de defensa mutua. Son, sin duda, el detritus de un régimen inhumano que toma al individuo como medio para fines egoístas y lo despoja de sus atributos más nobles luego de someterlo a la explotación más inícuca. Quizá dentro de esa circunstancia el piadoso consuelo de un sociólogo católico puede serles útil para que sobrelleven su cruz con estoica o alcohólica resignación, según los casos; pero alentar en ellos la chispa de una cultura viva y la dignidad de los hombres libres no será posible con medios tan cristianamente despojados de auténtica reivindicación social. — A. R.

FERNs Y NUESTRA CLASE DIRIGENTE

La edición inglesa de este libro de H. S. Ferns. — *Britain and Argentina in the Nineteenth Century* (Oxford, 1960) — produjo conmoción cuando apareció en algunas librerías locales. Fue leído por muchos entendidos y estudiado en reuniones privadas. Empero, el primer extracto y comentario de esta obra que vio la luz pública fué realizado por Alfredo Llanos en *Historia del vasallaje en el Plata* (Devenir, 1963), si bien hay que citar dos tímidas notas firmadas por un diplomático argentino residente en Inglaterra y publicadas por un matutino que después ignoró la presencia del autor en nuestra ciudad. En abril de 1966, en efecto, el profesor Ferns visitó la Argentina y fué huésped de una *foundation* porteña donde según las apariencias, cumplió una temporada de retiro espiritual. Que sepamos sólo un diario de la mañana, de menor jerarquía, se ocupó de la llegada del mencionado historiador y economista. Ya antes, una editorial argentina había reservado los derechos para la publicación de este trabajo. Sin embargo, surgieron dificultades, pues la índole del original exigía, por lo que trascendió — de acuerdo con el dictamen de los curadores de las leyendas y tradiciones nacionales — controvertir algunos documentos utilizados por Ferns sobre ciertas personalidades actuantes en su relato, las que no

quedaban muy bien paradas. El proyecto fracasó, pues, por exceso de prudencia de los buhos de Minerva. Finalmente, otra empresa se hizo cargo de la postergada edición castellana, y así el volumen ha iniciado una cómoda carrera comercial al amparo de la irreverente atmósfera despertada por su introducción en lengua sajona, aunque estos antecedentes han sido extrañamente silenciados.

No deja de sorprender que un libro que atrajo en su idioma original la atención de tantos estudiosos argentinos y que contiene un rico material documental haya salido de las prensas sin un estudio previo, en un país donde hay verdadera pasión por la historia y las historietas. Además, la circunstancia de tratarse de un autor extranjero — procedente del área económica que más ha gravitado sobre nuestro destino — quien enjuicia a muchos héroes civiles y militares, con estatua o sin ella, a veces como resultado de las probanzas que surgen de los importantes archivos consultados, otras en virtud del desarrollo de los acontecimientos que narra, hacía indispensable tomar ubicación frente a la obra. La óptica de Ferns, muy británica, como podía esperarse, es subjetivamente aceptable y exculpa, por supuesto, a los que desde la lejana isla distorsionaron y saquearon la economía del Plata y América.

Pero, si este es el caso, emerge entonces el cargo de complicidad contra la clase dirigente que facilitó la infiltración extranjera en forma de inversiones, empréstitos, ferroca-

riles garantidos y sinnúmero de otras trampas dirigidas a robarnos a todos en beneficio de unos pocos, "the happy few".

Con todo, la publicación medrosa del libro, retardada quizá para paliar su efecto, resulta positiva porque — sin compartir muchos juicios del autor — creemos que ayuda a comprender el pasado. Mas este pasado anglo-argentino, cargado de pecados, debe enfocarse con valentía si pretendemos aspirar a la madurez mental que distingue a los pueblos adultos, y ha de ser iluminada por la crítica severa del proceso histórico.

Como ejemplo del efecto provocado en las filas liberales por la presencia de la edición castellana del ensayo que nos ocupa, debemos mencionar la nota bibliográfica aparecida en el suplemento dominical de un diario metropolitano. Recomendamos su lectura no porque creamos que sea un paradigma de mala fe o de ignorancia filológica, económica e histórica, pues esas conclusiones quedan por cuenta de quien la lea; queremos sólo destacar la casuística con que se pretende diluir el contenido de la obra del economista británico. Esta sería una réplica... contra el trabajo de Lenin *El imperialismo, fase superior del capitalismo*.

Si esta extraña exégesis tuviera algún asomo de verdad habría que aceptar que la censura le ha impedido a Ferns citar al revolucionario ruso. Así las cosas, el sutil inglés decidió dar un rodeo. Apeló a la historia argentina y mediante el relato de las depredaciones de sus connacionales contra nuestro país, secundados entusiastamente por la clase dirigente nativa, logró la síntesis máxima: demostró que el estadista eslavo se había equivocado de medio a medio...

Nosotros sostenemos que del ensayo de Ferns surge una acusación ilevantable para la clase dirigente argentina. Y como la composición de ésta no ha variado fundamentalmente en el período considerado, a pesar de las diferencias superficiales y familiares entre unitarios y federales, queda en pie la sospecha de que los herederos han asumido la responsabilidad pertinente, puesto que no han rectificado la concepción de fondo sobre la que descansan las supraestructuras de la vida nacional. La capacidad de examen del lector debe reemplazar, en consecuencia, la falta de elucidación crítica frente a un libro que por las circunstancias que lo precedían se había hecho acreedor a una presentación más amplia y sobre todo más franca. — A.R.

EL HUMANISMO DIALECTICO EN "TRABAJO Y ALIENACION"

Para la filosofía dialéctica estos temas son fundamentales y este libro los trata en su verdadera dimensión. Precisamente el hecho de ser ésta una edición ampliada y modificada de un trabajo anterior le permite a Astrada insistir sobre algunos problemas interpretativos del trabajo y la alienación, doctrinas que en recientes ensayos de autores europeos han dado lugar a desviaciones que llegan a tergiversar por completo su sentido. La importancia teórica y práctica de tales cuestiones fue ya dilucidada por Hegel y Marx en textos considerados clásicos. La formulación de Hegel, que abrió el camino de estos estudios, sólo vio el aspecto positivo del trabajo, su fuerza y valor antropogénos. Marx, que realiza la crítica de aquél, en los *Manuscritos económicos filosóficos* destaca, en cambio, el lado negativo del trabajo, la alienación. "El trabajo en el cual el hombre se ha alienado, no le pertenece a él sino a otro hombre. Aún más, de este modo, la actividad del obrero no es una actividad que en su resultado le es propia, puesto que ella pertenece a otro e implica la pérdida de sí misma".

Las implicaciones dialécticas de estas dos fases de un mismo problema son analizadas exhaustivamente en este denso trabajo a la luz de los pasajes más importantes

de la *Fenomenología del Espíritu* y de los manuscritos y otras obras de Marx. Pone de relieve Astrada, sobre todo, la interpretación capciosa de las tesis de este último, según la cual se convierte al autor de *El Capital* en el artifice de un inofensivo socialismo ético alejado de toda praxis revolucionaria. Entre estos ejemplos revisionistas pueden mencionarse exégesis conocidas de nuestro público como las de Calvez, Fromm, Hyppolite, Mondolfo o García Bacca, a las que tenemos que agregar la de Robert C. Tucker, que circula en el ámbito de habla inglesa, en su libro *Philosophy and Myth in Karl Marx*.

Particular mención debe hacerse del capítulo cuarto del ensayo del pensador argentino que discute el rescate de la alienación, donde vuelve a realizarse una rigurosa confrontación crítica entre Hegel y Marx. El idealismo objetivo muestra aquí sus estrechos límites, pues las categorías meramente conceptuales y vacías son demasiado difusas para abarcar el rico contenido histórico de la realidad; Marx, por el contrario, concibe la historia como proceso concreto cuya incoercible energía consiste en aniquilar, mediante la praxis, las potencias que actúan en el trabajo alienado y sus estructuras económicas.

Esta parte del libro recibe adecuada complementación en el postfacio, "Humanismo y alienación", donde se pasa revista a las distintas tendencias humanistas. Se concluye, en consecuencia, que el único medio para superar la alienación

del hombre en el trabajo es el humanismo activista o dialéctico de la libertad. Este concede al individuo un lugar destacado como persona operante; "no lo niega ni lo disuelve en un colectivismo de tipo místico o emocional ni lo considera miembro pasivo de la Nación". Por eso el autor cree que este desideratum humanista sólo puede alcanzarse si se permite a los pueblos acceder a una vida digna, pacífica y exenta de miseria, que supone también la abolición de las clases y de las discriminaciones raciales. Así desaparece la diferencia cualitativa entre la cultura occidental y la oriental que ve en una la actividad y en la otra la actitud contemplativa. Es indudable que cada una de ellas encarna tipos distintos de expresión que deben ser integrados. Los modelos de historia universal diseñados sobre patrones europeos, según los esbozaron Freyer y Husserl, carecen ya de vigencia. Las culturas hoy vivas y actuantes en el planeta tienden a unificarse dialécticamente previa eliminación de sus excrescencias. La comunidad humana se esfuerza así, merced a la praxis his-

tórica, para llegar a ser el vasto escenario de la realización plena del hombre. Por supuesto, no debe entenderse este proyecto como un sueño utópico sino como el resultado necesario de un proceso que avanza entre dolores, triunfos y fracasos hacia su única meta: la resolución de los problemas humanos dentro de la libertad de acceso a la cultura y la liberación de la miseria provocada por la injusta apropiación de la riqueza y la alienación humana en el trabajo.

El ensayo de Astrada toca los puntos álgidos de la especulación de Hegel y Marx, que sobre las nebulosas tendencias revisionistas contemplarneas, domina la auténtica filosofía del presente. En las circunstancias dramáticas de nuestro tiempo estas reflexiones actualizan la temática más aguda de la dialéctica, la que no sólo descarna el significado de los problemas de la hora sino que señala la línea de su impulso dentro del rigor de un pensamiento que no se conforma con explicar el mundo, pues es consciente de que ha llegado el instante decisivo de modificarlo. — A. R.

ROSAS, PARISH Y LAS CONDECORACIONES

Conocida es la actividad de José Raed, estudioso de nuestra historia, particularmente en su aspecto económico. Su último trabajo, *Rosas y el Cónsul General inglés. Las condecoraciones*, (Devenir 1965), está destinado a aclarar un problema que hasta

ahora había escapado a la sagacidad, o a la parcialidad, de muchos investigadores. Pero el afán de su búsqueda lleva a Raed al esclarecimiento de algunas cuestiones político - económicas en verdad notables por su análisis documental. En primer término, el riguroso método del autor dilucida muchas tramitaciones del reconocimiento de la indepen-

dencia americana y argentina sobre el trasfondo de la diplomacia y el designio expansivo de las potencias que en la época pugnan por apoderarse del prometedor mercado del Nuevo Mundo. Al pasar, tiene oportunidad de rectificar algunas conclusiones de Ferns sobre este tema, a las que se ha adherido algún historiador vernáculo, por considerarlas demasiado pobres a la luz de los ingentes intereses que estaban en juego.

Sin embargo, el propósito principal del libro es rastrear las andanzas —más exactamente las malandanzas— del primer cónsul general inglés en la Argentina, Woodbine Parish, quien actuó en Buenos Aires a partir de marzo de 1824 y cuya gravitación en el destino económico de nuestro país no ha terminado todavía. En efecto, Parish obtuvo para Gran Bretaña el primer tratado comercial, el que entre otras ventajas concedía a los argentinos el mismo derecho de navegar por el Támesis, que los ingleses tenían de hacerlo por el Plata...

El primer cónsul general conquistó para su país prerrogativas de toda clase, con la ayuda de los diversos gobiernos ante los cuales actuó, sin excluir su participación decisiva en la toma de las Malvinas. Pero no sólo los unitarios rivalizaron en obsesiones con Parish. Rosas fue más lejos que nadie, al otorgarle al diplomático inglés dis-

tinuciones insólitas como designarle en 1839 coronel de caballería de línea, ciudadano de la Confederación Argentina y, finalmente, le concedió el privilegio para usar y llevar el escudo de armas de la República. Este último honor, que completada la triada, se le otorgó al representante mencionado por su intervención en el reconocimiento de “la independencia de esta República y establecer con ella relaciones diplomáticas formales”, y el beneficiario quedaba autorizado para “transmitirlo a sus hijos y descendientes”.

Raed ilustra con profusa documentación, de la mejor fuente, esta actitud claudicante de Rosas mantenida siempre en la penumbra por los historiadores de ambos bandos, quienes, por lo común, coinciden en la defensa de Inglaterra, aunque la figura del caudillo los divide en los detalles. El nacionalismo emocional del gobernador de Buenos Aires semeja una gran cortina de humo. A este respecto confiesa el autor que es claro el designio de Rosas al entregar a Parish tan extraordinaria distinción: la reunión de ambos escudos en mano inglesa simbolizaba, sin duda, la atadura de nuestros intereses a los de la nación que representaba el ladino diplomático. De este modo, muchos argentinos “sinceros al creer que Rosas es el polo opuesto a los entreguistas, como Alvear, que después fue su emba-

jador, Rivadavia, Urquiza, Mitre, Sarmiento y los continuadores, no podrán salir de su estu- por al comprobar que Rosas concedió un símbolo de nuestra soberanía como quien obsequia una cosa sin importancia”.

En suma, se trata de un valioso aporte a la historiografía ar-

LA ENCICLICA Y MALTHUS

La última encíclica, *Populorum Progressio*, ha provocado un vendaval polémico. Tanto las publicaciones de izquierda como las de derecha y las del centro, sin olvidar las más o menos revisionistas, y contando entre ellas, por supuesto, a los expositores del tema, que forman legión, han entrado en la liza con inusitados bríos. Lo extraordinario es la disonancia de los comentarios y las extrañas coincidencias que se producen en algunos que proceden de los campos aparentemente más opuestos. Gente que en el banquete de la vida está colocada en las mejores mesas tira piedras contra el jefe de la Iglesia y lo acusa de marxista; otros, que merodean en las proximidades del festín, le rinden pleitesía por lo que consideran su franca defensa de los débiles explotados en todas las latitudes; algunos, que no pueden quejarse de la siega en alta voz, refunfunan por, que creen advertir cierta demagogia en las fórmulas a veces crípticas del vicario de Cristo; no pocos, nostálgicos de viejas encícli-

gentina sobre un tema inédito, que no sólo le sale al cruce a la concepción tradicional de nuestro pasado, sino que impugna las pretensiones del revisionismo rosista de convertirse en paradigma de la interpretación del proceso histórico.

A. R.

cas, que aseguraban “que se debe guardar intacta la propiedad privada”, observan que el tono pontificio es mucho menos severo y hasta admite, con reservas, que “algunas posesiones —privadas, naturalmente—, sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva”, lo que a juicio de los críticos alentaría el espíritu de rebeldía e insumisión de los sectores populares.

Estas encontradas opiniones, no todas fuera de propósito a pesar del matiz subjetivo que les presta el interés amenazado o la endeble esperanza compartida, indicarían que hay fallas de fondo en el documento donde lo político trata de prevalecer sobre lo apostólico. Sin embargo, fuerza es confesar que su contenido es tan honesto como podría serlo. Tal vez posea el máximo de objetividad a que la Iglesia, empujada por circunstancias excepcionales, haya llegado jamás. No obstante, quienes descontaban que la defensa de la línea tradicional, con el pretexto de encarecer la libertad y la democracia dejaría a salvo sus derechos de conquista demuestran estar ciegos y vivir al margen de la realidad; pero a su vez los que creen ver en el Papa

al adalid de una revolución social no pretenderán seguramente ser tomados al pie de la letra.

Sin duda es sincero el llamamiento de Paulo VI cuando dice que "hay que darse prisa". Su acento angustiado incita a las naciones depredadoras, que se han cobijado bajo las banderas del cristianismo, a echar lastre antes de que sea demasiado tarde; es la oportunidad para salvarse en la tierra, que es lo que importa de momento, pues la otra alternativa queda siempre asegurada mediante alguna fórmula ritual. Tampoco contradice la encíclica la herencia paternalista romana al afirmar que "la insurrección revolucionaria engendra nuevas injusticias". La alarma ante el acento de la palabra eclesiológica no se justifica entonces. Proviene de quienes son más sensibles a sus intereses mundanos que a las necesidades catequísticas de una iglesia menos inconsecuente que ellos en la defensa de la concepción del mundo occidental. Olvidan los quejosos que la política de cualquier religión se halla construida sobre un sutil fondo teológico que a veces exige adaptaciones y sacrificios que los fieles deben soportar materialmente si en las épocas de bonanza recogen también tangibles ventajas.

Hay detalles que conducen a pensar que la carta papal está orientada dentro de la filosofía del neocapitalismo cuando, por ejemplo, se traduce *progressio* por desarrollo, palabra que para los sudamericanos, y los argentinos particularmente, encierra resonancias des-

chadas debido a las experiencias económicas de la última década. Y la inquietud aumenta al expresarse en el párrafo 37 que "es cierto que muchas veces un crecimiento demográfico acelerado añade sus dificultades a los problemas del desarrollo", para terminar aceptando la restricción de la natalidad. Reaparece así subrepticamente la doctrina de Malthus en un mundo que gasta más de cien mil millones de dólares en armamentos y obliga a gran parte de la población del planeta a vivir en condiciones que ni los animales envidiarían.

La encíclica ofrece una salida entre teórica y sentimental para una concreta situación explosiva que puede hacer estallar las estructuras creadas por la burguesía y el imperialismo financiero. Su voz clama un poco en el desierto espiritual del drama de la historia contemporánea porque los cristianos que evangelizaron el mundo en nombre de la cruz, pero en prosecución de la plusvalía, no quieren escuchar sermones ni se muestran dispuestos a compartir las ventajas de la civilización con los explotados.

El director religioso del catolicismo cumple su papel con la fidelidad propia de su cometido y dentro de la constelación de valores suprahistóricos que enmarcan su credo y su doctrina. Pedirle más sería insensato puesto que sus adeptos más cercanos ni siquiera quieren conceder frases de consuelo a las víctimas. Las otras sectas que se separaron de Roma precisamente cuando la burguesía iniciaba el

asalto del mundo colonial creen, parece, que los negocios prósperos son signos de la aquiescencia divina.

Quizá Guignebert tiene razón: los occidentales nunca han sido

cristianos. Y si no lo han sido, ¿por qué habrían de escuchar ahora enojosos reclamos en nombre de ideales que jamás han estado en relación con la realidad vivida?—
A. R.

PAISAJE Y COLOR EN "LA ENLUTADA"

La inquietud intelectual de Iverna Codina ha recorrido, en pleno ascenso, diversas etapas. Desde su novela *Detrás del grito*, primer premio en un concurso internacional, para citar sólo del pasado el aspecto más halagador de su carrera, pasando por *América en la novela* (Devenir, 1964), hasta su reciente volumen de cuentos *La enlutada*, se nos presenta en su polifacética dimensión de creadora vigorosa, ágil publicista y de llamativa originalidad en el difícil género del cuento corto.

Posee enérgicos tonos realistas el mensaje artístico de este conjunto de trece relatos ubicados en la región cordillerana de Mendoza y el límite chileno, aparte de una excursión hacia el lejano sur que aparece vibrantemente evocado en su último cuento "Crónica inútil".

Nos interesa destacar, en primer término, el lenguaje expresivo de Iverna Codina, su conocimiento geográfico de la zona y de la vida

que constituyen el ámbito de sus personajes. El paisaje está presente en toda su grandeza trágica, el que forma el escenario de las criaturas sometidas a su influjo. Son historias desgarrantes las suyas, contadas con el creciente dramatismo que emerge no sólo de la tierra sino también de una realidad social incrustada en el contorno como una segunda naturaleza. La autora tiene la mirada aguda para apreciar los factores que configuran el ambiente moral en que se mueve la acción de sus relatos y la palabra fácil para expresar las pasiones, los sueños frustrados, la existencia gris de los seres condenados a arrastrar su incierto destino.

En su expresión de literatura vernácula, que aprovecha los ricos elementos del folklore local, el libro mencionado alcanza especial jerarquía. Este mérito debe señalarse porque evidencia la necesidad de volver los ojos a la tierra para liberar a las letras argentinas de su sujeción a modelos extraños cuando nos sobran temas y paisaje para dar intensidad y color a nuestras propias creaciones.—
A. R.

OBRAS PUBLICADAS

- Coriolano Alberini: **Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina.**
- Hegel's **Political Writings.** (Eseritos políticos de Hegel), traducción de T. M. Knox, con introducción de Z. A. Pelezynski.
- Frank C. Hibben: **El origen de América. 30.000 años de su historia.**
- H. S. Ferns: **Gran Bretaña y Argentina en el Siglo XIX.**
- Ernst Bloch: **Auswahl aus seinen Schriften,** (selección de sus eseritos), recopilación e introducción de Hans Heinz Holtz.
- K. Nkrumah: **Neocolonialismo, última etapa del imperialismo.**
- K. M. Panikar: **Asia y la dominación Occidental**
- Marx y Engels: **Sobre el arte.**
- Ladislav Varel: **El cristianismo. Sus orígenes.**
- Benjamín Farrington: **Ciencia y política en el mundo antiguo.**
- W. K. C. Guthrie: **A. History of Greek Philosophy,** (volúm. I y II).
- H. G. Creel: **Chinese Thought.** (El pensamiento chino).
- S. Radhakrishnan y otros: **History of Philosophy: Eastern and Western.** (Historia de la filosofía de Oriente y Occidente).
- José Panattieri: **Los trabajadores en tiempos de la inmigración masiva en Argentina 1870-1910.**
- Guillermo Ara: **Los argentinos y la literatura nacional.**
- Marcelo López Astrada: **Entre marañas y luces** (poemas).
- Haydée M. Jofre Barroso: **De la magia y por la leyenda.**
- Ariel Ferraro: **Antepasados del insomnio,** (poemas) y **El Rabdo-
mante,** (poemas).
- Myrta Christiansen: **Diálogos con Ulises,** (poemas).
- Lydia Alfonso: **Tiempo compartido,** (poemas).
- Roland Barthes: **El grado cero de la escritura.**

EDITORIAL DEVENIR

- Astrada, Carlos:** EL MITO GAUCHO, \$ 200.—
- Codina, Iverna:** AMERICA EN LA NOVELA .. \$ 250.—
- Llanos, Alfredo:** DEMOCRITO Y EL MATERIA-
LISMO, con trad. completa de los fragmentos \$ 250.—
- Marx, C.:** DIFERENCIA DE LA FILOSOFIA DE
LA NATURALEZA EN DEMOCRITO Y EN
EPICURO, (Tesis Doctoral) \$ 250.—
- Astrada, Carlos:** DIALECTICA Y POSITIVISMO
LOGICO, IIª edición ampliada \$ 200.—
- Astrada, Carlos y Otros:** VALORACION DE LA
"FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU", de
Hegel \$ 350.—
- Raed, José:** ROSAS Y EL CONSUL GENERAL
INGLES - Las Condecoraciones \$ 350.—

SOLICITE LOS LIBROS DE NUESTRO SELLO
EN LAS LIBRERIAS DE TODO EL PAIS

LIBRERIA CIENTIFICA Y LITERARIA

“PLATERO”

*Derecho - Economía - Sociología - Política - Historia
y Literatura Argentina y Americana - Libros
Agotados y Raros*

ENVIENOS LA LISTA DE SU INTERES

SOLICITE NUESTROS CATALOGOS

TALCAHUANO 468

T. E. 40 - 2012

Buenos Aires — República Argentina

PROXIMA EDICION

DE LA

COLECCION DE

PEDRO de ANGELIS

(EN 12 TOMOS)

SOLICITE SU SUSCRIPCION A ESTA REVISTA