

# KAIRÓS

REVISTA DE CULTURA  
Y CRITICA ESTETICA

AÑO I  
No. 3

EN ESTE NUMERO:

CARLOS ASTRADA

*El film dialéctico*

ALFREDO LLANOS

*El "Martín Fierro", protesta  
social contra el liberalismo*

*Althusser y el materialismo histórico*

A. ROGE

*Heráclito, continuador de la  
tradición filosófica jónica*

OBRAS. TEMAS, E IDEAS:

*El "filósofo del Estado prusiano"*

*Astrada y la fenomenología*

*Marianetti y su ensayo social  
inmigratorio*

*Lo que no merece el "Martín Fierro"*

BUENOS AIRES, MARZO DE 1968

# kairós

REVISTA DE CULTURA Y CRITICA ESTETICA

Publicación Cuatrimestral

Registro de la Propiedad Intelectual N° 944109

AÑO I N° 3

BUENOS AIRES, MARZO DE 1968

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 N° 3908, Correo Central - Buenos Aires

PRECIO DEL EJEMPLAR: 100 PESOS

SUSCRIPCION ANUAL: \$ 300.—

PARA EL EXTRANJERO: 2 DOLARES

FEDERACION GRAFICA BONAERENSE

MORENO 1467

T. E. 37-6452

## El film dialéctico

Por CARLOS ASTRADA

### EL FILM HISTORICO-INTELLECTUAL

Charles Chaplin, en "Tiempos Modernos" (después de la precursión de Eissenstein) insinuó un tipo de film de giro dialéctico (histórico e intelectual por el elemento de crítica conceptual sobre una situación histórica concreta). Enfoca filmicamente los primeros rudimentos de antagonismo de la época pre-capitalista. En este film vemos inicialmente una majada de ovejas que se aprietan y avanzan por un camino, las que repentinamente van adquiriendo forma humana, hasta transformarse en una multitud de obreros que penetran por los portones de una fábrica. El tema en que se inspira el film es un hecho auténtico; pero este episodio, que da un significado al film fue suprimido en su exhibición en los países coloniales y también en algunos europeos.

Se trata de la época en que en Inglaterra se presentó una circunstancia nueva y de alcance decisivamente innovador desde el punto de vista del maquinismo industrial incipiente, apareciendo los primeros telares mecánicos que darían origen al celebrado desarrollo de la industria textil. Para abrirle camino e impulsarla se comenzó por desalojar a los labriegos de los predios que cultivaban, a fin de convertirlos en campo de pastoreo para la cría de ovejas. Fue entonces que se acuñó la expresión inglesa: "la oveja devora al hombre". Marx ha sintetizado con precisión las consecuencias de esta innovación industrial en Escocia. "Esta industria abrió a la lana nuevos mercados de venta. Para producir la lana en vasta escala, era preciso transformar los campos de labor en pastizales. Para efectuar esta transformación, era preciso acabar con las pequeñas haciendas de los arrendatarios, expulsar a miles de ellos de su país natal y colocar en su lugar a unos cuantos pastores encargados de cuidar millones de ovejas. Así, pues, la propiedad territorial condujo en Escocia, mediante transformaciones sucesivas, a que los hombres se viesen desplazados por las ovejas" ("Misericordia de la Filosofía", pág. 112-113, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú).

El telar mecánico mató al labriego, desalojó al agricultor de sus tierras —los pequeños y medianos predios que arrendaba— y alienó al obrero en la jornada de 12 y 16 horas de trabajo. La oveja suplantó al hombre y a éste se lo sumergió en una animalidad productiva; la oveja entregó su lana para el telar y el obrero su vida. En este film

de Chaplin no aparecen, sin duda, discernidos claramente, barruntados en su unidad los momentos del montaje dialéctico peticionados por Eisenstein. Estos momentos, como quedó consignado en "Fenomenología del film" ("El Juego Existencial", pág. 133. Buenos Aires, 1933), son el momento emocional, el film documental y el film absoluto (lo cinematográfico integral), sintetizados por el film intelectual, es decir dialéctico.

\* \* \*

René Clair, destacado *regisseur* ha sabido combinar el movimiento fílmico y el contraste dialéctico de las cosas y situaciones.

La primacía del movimiento y del contraste están manifiestos en los films de Clair. Debemos mencionar su hermoso y sugestivo film *Le chapeau de paille*, verdadera obra maestra, en el que el ambiente del siglo XIX con sus objetos, sus buscadas y frívolas simulaciones y su complicada y ridícula ñoñería mundana aparecen en toda su mímica, haciendo contraste con el espíritu de nuestra época.

Pero, en nuestro concepto, su film *A nous la liberté* es en el que el antagonismo dialéctico entre las cosas y las situaciones humanas aparecen en su movimiento surrealista de aspiraciones y anhelos ante los que se levanta la resistencia de las cosas y de un estado social apuntalado por los intereses creados, todo lo cual cosifica el anhelo de libertad de los hombres, alienados en el engranaje dentro del cual tienen que vivir. Basta mencionar la temática intelectual de este film para que se comprenda su significado dialéctico en virtud del antagonismo entre el trabajo mecánico y la libertad que los hombres ansían conquistar. Un grupo de obreros ante la correa sin fin de las máquinas de una gran fábrica, aferrados por el trabajo mecánico, laboran, cantan y sueñan, piden para sí la libertad. Su sueño es el de la libertad anhelada, y todo ello adquiere prospección, expectativa en el movimiento fílmico. Después de la genial precursión de Sergey M. Eisenstein, el film dialéctico ha obrado con fuerte sugestión en la labor de algunos cineastas y *regisseurs*. Así, por ejemplo, se ha intentado llevar a la representación fílmica nada menos que el devenir dialéctico heraclíteo, es decir, el film puramente conceptual. El cineasta holandés Bert Haanstra realizó un film de corto metraje precisa y audazmente sobre *ta panta rhei* (todo fluye) heraclíteo. Fue muy difícil, sin duda, dar la impresión deviniente de los antagonismos. Dificultad que está en la misma concepción de Heráclito, el cambio en lo idéntico o la identidad dinámica que, en el cambio, se mantiene fiel a sí misma. No podemos entrar en una disquisición sobre este problema al margen del tema que abordamos, pero remitimos a los que deseen una mayor ex-

plicitación acerca del mismo a nuestro ensayo *Humanismo y dialéctica de la libertad* (pág. 93-04). Haanstra apela a la representación de formas naturales para, mediante círculos que se proyectan como reflejos sobre el agua, dar la idea heraclíteo del "todo fluye". Tarea imposible de absolver aunque supongamos como fondo la quietud del agua; tampoco por medio de la toma fílmica de un río con sus riberas, supuestas fijas, o móviles, pues el pensamiento de Heráclito (que emplea los símbolos de la corriente y de la llama) se refiere a la identidad en el fluir mismo de la corriente.

## LOS FILMS DE EISENSTEIN

Consignemos brevemente el aporte fundamental de los films dialécticos y surrealistas del gran *regisseur* Eisenstein.

Estos films tienen todos fondo social e intelectual, es decir dialéctico; en ellos las ideas cobran la plasticidad cambiante del movimiento y la del arte que se inscribe, con su sugestión poética en el ambiente de lo vivido. Por ejemplo "Alejandro Nevsky" (1938), film surrealista grandioso, en el que predomina el aspecto artístico y una poesía del movimiento fílmico, en la que las imágenes se van concatenando en poema. En "Iván el Terrible" (1945), film *realmente* surrealista, devenir humano concreto (en el personaje) e historia, la época y los hechos del protagonista están adunados dentro del marco de la poesía que va haciéndose en el film. Mejor dicho, este marco es un mundo personal e histórico, captado en su proceso, cuya trama está hecha de múltiples hilos, mundo que en su ingravidez cinematográfica deja de lado lo real, se sobrepone al mundo cotidiano del espectador y de la época evocada (traída a la vida del arte) merced al extraordinario montaje del *regisseur*. En todas las obras de Eisenstein triunfa lo fílmico en la acepción que hemos asignado al film dialéctico como movimiento y transfiguración del arte en vida. Así, "Acorazado Potemkin" (1926), crónica documental, resuelta en drama, tiene, según propia confesión de Eisenstein, el carácter de la tragedia clásica con sus cinco actos. En este film no sólo actúan los hombres, sino también las cosas, los objetos; la mímica lo anima todo. El *regisseur* nos presenta la mímica de las cosas acompañando situaciones y peripecias humanas. Con el barco, con su trágico albur, oscilan y asumen una vibración hasta las ollas, hasta la batería entera de la cocina; todo integra lo fílmico.

Una referencia especial reclama "Diez días que conmovieron al mundo", el film inspirado en el extraordinario relato de John Reed, el gran escritor, fiel testigo de los acontecimientos dramáticos y cambiantes de la revolución de octubre. En este film —en el que aparece Lenin como personaje, entrevistó ya como personaje real y triunfador

en la historia de esos días— asistimos a la lucha en torno al Palacio de Invierno del entonces San Petersburgo (Leningrado) y sus adyacencias. Contemplamos merced a un reportaje fílmico genial, las escenas de la lucha; vemos, palpamos no sólo la situación desesperada de los defensores del lujoso y espléndido recinto (lugar de regodeo de los zares), su vacilación, signo de la derrota inevitable, sino hasta los objetos que denotan los impactos del ataque. Vemos los maravillosos cristales de las grandes y suntuosas arañas de los recintos oscilar al comienzo suavemente y luego esos cristales trepidan fuertemente con una singular vibración. Ya Lenin había disparado desde “Aurora”, el pequeño acorazado, el cañonazo simbólico, santo y seña del triunfo de la revolución. Para valorar íntegramente el *realismo* prospectivo (es decir su surrealismo) del film habría que leer los capítulos del libro de John Reed: “¡Manos a la obra!”, donde aparecen los “guardias rojos” de la fábrica Putilov, “El comité de salvación”, “El frente revolucionario”.

Hoy, ante la estagnación del proceso revolucionario de la sociedad soviética, con su acentuado giro tecnócrata sus films han abandonado el camino abierto por Einstein y Pudovkin, y se han aburguesado. La U.R.S.S. nos brindó, no obstante interesantes films de un *sui generis* “realismo”. “El 41”, buen film, presenta la antinomia entre el amor y el ideal profesado; pero el acto de la heroína, que mata al hombre que ama porque es un enemigo político, sólo nos dice que ella es comunista; que a los cuarenta restantes los sacrifica por esta fidelidad a un ideal, que en el film aparece, en el trasfondo, como un abstracción que no llega al antagonismo fílmico dialéctico, sino que queda en lo episódico, y en el desgarramiento del amor personal sacrificado. Tenemos también el hermoso film “Pasaron las grullas”; pasaron con vuelo demasiado lento, precursor de una placidez y contento de la vida después de la catástrofe bélica.

\* \* \*

Por contraste con el film dialéctico que nos presenta situaciones cambiantes y un mundo en transformación, el que lleva el sello de Hollywood nos da un mundo invariado e invariable, estático, tipo de film que es la nuda expresión de intereses financieros, lucro directo de las compañías cinematográficas, y defensa del capital monopolista, y de la sociedad que éste configura. Es el film del desenlace feliz con el ingrediente de un insulso y ridículo cuaquerismo; la novela rosa con succión de besos, la cursilería más acendrada, para goce del pequeño burgués y de la gente de un mundo sumergido en una callada e inconsciente desesperación, a los que se les ofrece así una momentá-

nea válvula de escape para su tedio y su miseria moral y material. Hay, empero, films que testimonian y denuncian la existencia sin sentido de los seres de este mundo sumergido en medio del brillo y los “esplendores” de la Babel plutocrática. Por ejemplo “La muerte de un viajante” guió a base de una obra de Arthur Miller y “Un tranvía llamado deseo” de Tennessee Williams, en el que están presentados dramáticamente la angustia distorsionante y el ansia erótica frustradas, en la soledad y desamparo.

Y cuando aquel film de la presunta “fábrica de sueños” de Hollywood no es eso, está destinado a detractar (o ridiculizar) los episodios y las gentes de un nuevo mundo en gestación o de los países coloniales (*banana country*); o hace la apología de la libertad, que resulta su caricatura, o la apología indirecta del racismo, esto es, la síntesis de la “cultura occidental y cristiana”. En tal clase de films lo catastrófico y lo moral cuáquero se entremezclan.

Después de los “sueños” para la mentalidad pequeño burguesa, Hollywood fabrica los films de reconstrucción de hechos y situaciones históricas. Y entre estos, aparte de “Lo que el viento se llevó”, con escaso movimiento, a pesar de su superlargo metraje y abundancia de fotografías, hay que mencionar el horrible “Espartaco”, cuyo guión fue tomado de una mala novela histórica de Howard Fast sobre el personaje protagónico. El film, lleno de las truculencias de las escenas en el circo romano, delata el anacronismo de la novela, pues hace aparecer ya en esa época la lucha de clases. H. Fast, como novelista no resiste la comparación con un Teodoro Dreiser, un Faulkner o un Henry Miller.

Y entre los films de “carácter histórico”, cabe mencionar también “La guerra y la paz” cuyo guión fue tomado de la gran obra epónima de León Tolstói. En este film, donde en la retirada francesa aparecen muchas tropas y la imagen estereotipada de Napoleón —de un Napoleón de litografía—, no figuran para nada los episodios más significativos y decisivos en la derrota del ejército napoleónico: el campamento de sus tropas, vivacs y armamentos, acosados en retirada, por la acción de los guerrilleros, los “partidarios”, que defienden el suelo patrio, capitaneados por Denis Davidov. Esta acción guerrillera empieza después de la entrada de los franceses en Smolensko (capítulos III a XI de la decimocuarta parte de la gran novela de Tolstói). ¡Cómo iba a figurar el elenco popular y activo de los “partidarios” (*partisans* se designó, en la última guerra, a los guerrilleros populares) en un film histórico-“reconstructivo” de cuyo yanqui! “Denis Davidov —dice Tolstói— fue el primero que con su instinto patriótico, comprendió la misión que estaba reservada a aquella terrible masa que,

sin inquietarse por las reglas militares, acosaba sin descanso a los franceses”.

Y *last but not least*, cuando Hollywood proyectaba otro mazacote “histórico”, el del Cid Campeador, con la encarnación de éste por Búffalo Bill, el film —no sabemos si sólo proyectado o realizado— recibió su nombre y bautismo en el diálogo saleroso de dos gitanos. Uno le dijo al otro: “—¿Sabe tu que los yanquis van hacer una de esas cintas colorias, un quinema mu, mu grande del Campeador?” “—Pue, ya lo he oído —le contestó con sorna— van a hacer el quinema de Búffalo Cid.”

## FILM DIALECTICO, “REALISMO” E HISTORIA

Lo real en su esencia, como momento procesal dialéctico, no es lo presente en la percepción y conceptualización directa, sin mediaciones, sino lo que de él irradia y se está transformando, escenificando como futuro, como mensaje, en escorzo, para proyectarse anticipadamente en la pantalla filmica. Lo real, en el proceso histórico, en la efectividad de situaciones concretas son las imágenes en trance de develar el futuro, su germen vivo, que la pantalla luminosa transmite a la existencia presente, concebida ésta en su dinámica y plasticidad temporal. Porque el arte puede llegar a ser vida, conforme al incisivo postulado de Eisenstein, la historia misma en su devenir individual y colectivo —cuando el *regisseur* está poseído por un *ethos* y una perspicua responsabilidad social— es un film surrealista. Lo real, en su esencia no es la realidad ya cristalizada, estática, con aristas rígidas, sino lo apetecido, lo deseado, y en *status nascendi*, de acuerdo al ritmo de un ideal de un ensueño humano. Sin duda que en este film de la historia, dialécticamente concebida, puede haber falsos “enfoques”, momentos de estagnación. Esto acontece cuando el proceso de lo real se ha estancado, o están ausentes los grandes *regisseurs*, los que, a su vez, suponen la existencia de grandes líderes revolucionarios.

Lo que los hombres, movidos por un ideal, empujados por un proceso transformador, sueñan realizar, excogitando el único camino posible para su logro, es también realidad. La realidad fáctica, en su presencia sensible y perceptible, aunque sea afirmada por intereses humanos, económicos y sociales —de cualquier índole y poderío— no puede pretender en absoluto, en los que neciamente la invocan, oponerse a la esperanza dinámica que los hombres han puesto en modificarla. A lo más, aquélla es sólo una resistencia al empuje dialéctico que ella, en su meollo, posee y la hace avanzar. Que la esperanza como resorte procesal dialéctico puede conocer frustraciones, así como la euforia de logros momentáneos, pero no decisivos, y también avan-

ces efectivos, no tiene duda. Hay también una dialéctica de la esperanza, cuando a ésta la dinamiza un ideal, un ensueño humano de liberación. Entre lo real deseable y su consecución no se interpone como agente plasmador necesario, para que se opere el salto al futuro entrevisto en el anhelo, la “voluntad de utopía”, como piensa Ernesto Bloch, sino una voluntad efectivamente creadora, tensa hacia una realidad más sustancial en su hacerse dialéctico, a tono con un ideal, con la aspiración meliorativa de los hombres.

Hegel, en carta a Niethamer, de 12 de julio de 1816, le dice: “Yo sostengo que el espíritu universal de la época ha dado la voz de mando de avanzar. Tal orden es obedecida, y este ser avanza como una cerrada falange acorazada irresistiblemente y con un movimiento tan imperceptible, así como avanza el sol a través de montañas y valles” (*Briefe von und an Hegel*, Bd. II, pág. 87-88, ed. Hoffmeister). Y Marx, en carta a Ruge, de 1843, le escribe: “. . . El mundo desde hace mucho tiempo, tiene la conciencia de una cosa, de la que él sólo tiene que poseer la conciencia, para poseerla realmente”. . . “Se mostrará finalmente que la humanidad no comienza ningún trabajo nuevo, sino que con conciencia lleva a cabo su viejo trabajo” (*Die Früchiffen* pág. 171, ed. Lands’hut). Y Lenin, en “¿Qué Hacer?”, destaca magníficamente el valor operante de las visiones anticipatorias —en las que el acaecer está ya *in nuce*— y que llevan en germen las realidades futuras. En su polémica desde las columnas de “La Chispa” (*Iskra*) contra el órgano de los social-demócratas *Rabochie Dielo*, preconiza, en un momento de estancamiento del movimiento revolucionario, la presencia de un Bebel ruso para que se ponga a la cabeza del movimiento y del partido movilizado para levantar al pueblo, y afirma: “En esto es en lo que hay que soñar. Hay que soñar. He escrito estas palabras y me he asustado. Me he imaginado teniendo enfrente a los redactores y colaboradores de *Rabochie Dielo*. Y he aquí que se levanta el camarada Martinov y se dirige a mí con tono amenazador: Permítame que le pregunte: ¿tiene aun la redacción autónoma derecho a soñar sin previo referendun de los comités del partido? Tras él se levanta Krichevski y (. . .) en tono aun más amenazador continúa: Yo voy más lejos y pregunto si en general un marxista tiene derecho a soñar, si no olvida que, según Marx, la humanidad siempre plantea tareas realizables y que la táctica es un proceso de crecimiento de las tareas que crecen con el partido. Sólo de pensar en estas preguntas amenazadoras siento escalofríos y pienso dónde podré esconderme. Intentaré esconderme tras de Pisarev. (Representante, juntamente con Belinski, del utilitarismo estético, y el antitradicionalismo en arte, C.A.) Hay diferentes clases de desacuerdos —escribe Pisarev— a propósito del desacuerdo entre los sueños y la realidad. Mis sueños pueden re-

basar el curso natural de los acontecimientos o bien pueden derivarse a un lado adonde el curso natural de los acontecimientos no puede llegar jamás. En el primer caso, los sueños no producen ningún daño, incluso pueden sostener y reforzar las energías del trabajador... En sueños de esta índole no hay nada que deforme o paralice la fuerza de trabajo. Muy al contrario. Si el hombre estuviese completamente privado de la capacidad de soñar, si no pudiese de vez en cuando adelantarse y contemplar con su imaginación el cuadro enteramente acabado de la obra que se bosqueja entre sus manos, no podría figurarme de ningún modo qué móviles obligan al hombre a emprender y llevar hasta su término vastas y penosas empresas en el terreno de las artes, de las ciencias y de la vida práctica... El desacuerdo entre los sueños y la realidad no produce daño alguno, siempre que la persona que sueña crea realmente en sus sueños (...). Cuando existe algún contacto entre los sueños y la vida, todo va bien". Y Lenin cierra la cita de Pisarev con estas palabras. "Pues bien, los sueños de esta naturaleza son sobradamente raros en nuestro movimiento" ("Qué Hacer?", 1902, Obras Completas, tomo V, pág. 515-516, Buenos Aires, 1959).

Es que como lo sugiere Marx en el párrafo citado de su carta a Ruge, sólo cuando el mundo histórico sabe de una cosa de la que ya posee conciencia, únicamente entonces se pueden plantear los problemas ("tareas") que es posible resolver. Un problema de esta naturaleza, apto para desplegarse temporalmente en su contenido problemático, es siempre un problema que emerge en la conciencia secretamente impulsado por un sueño.

\* \* \*

La historia, en trance de universalizarse cada vez más, nos pone ante los ojos la dramática y antagónica unidad agonal de una humanidad que lucha por empujarse hasta su conciencia planetaria, para superar el estado de necesidad, hambre, miseria e ignorancia, y así rescatarse integralmente de su alienación en lo infrahumano. La historia, en este proceso cualitativo y cuantitativo, deviene —y tal lo fue para los grandes *regisseurs*— un film surrealista, en el sentido que hemos apuntado en "Fenomenología del film".

André Breton define el surrealismo como un "puro automatismo psíquico por cuyo medio se trata de pensar por escrito o de cualquier otro modo el funcionamiento del pensamiento..." En este psiquismo automático Breton incluye, por cierto, lo onírico; citando las investigaciones de Freud, lo connota certeramente. En tal sentido, el film artístico (de corto metraje) ha sido —en los llamados films expresionistas— uno de los medios expresivos del surrealismo. Recuérdese,

por ejemplo, "La barquera María" y otros muy sugestivos, como aquel de inquietante simbolismo onírico de los caballos blancos y el tictac mágico de su galope.

Pero nosotros hablamos de surrealismo en el film en un sentido mucho más medular y de mayor alcance. Para este surrealismo del film, y del proceso histórico como film surrealista, la barrera egológica —la personalidad centrada en el hoy inexistente individuo aislado, en su estado definitorio de átomo— ha caído, convirtiéndose en un vaso comunicante, cuyo contenido se revierte a lo colectivo, a la vida de la comunidad y su acaecer histórico.

André Breton (en el segundo "manifiesto del surrealismo") ha aludido, sin explicitarlo en su hondo significado —más allá de lo puramente poético— al momento social del surrealismo. Refiriéndose a la "Filosofía del Derecho", de Hegel, afirma que ninguna aprehensión conceptual del presente histórico como proceso ("sistema ideológico", dice él) puede "sustraerse de colmar el vacío que dejaría en el pensamiento mismo el principio de una voluntad que actúa por su propia cuenta y enteramente encaminada a reflejarse a sí misma... Hago recordar que la lealtad, en el sentido hegeliano de la palabra *sólo puede ser función* de la penetrabilidad de la vida subjetiva por la vida "sustancial..." ("Los Manifiestos del surrealismo"). Todo esto —para que se comprenda nuestra concepción de la historia como film, y lo que hemos dicho y diremos aun acerca del film intelectual o dialéctico— necesita una breve y esclarecedora explicación. Breton opina teniendo presente el acontecimiento de la Revolución de Octubre (su adhesión al marxismo no es un capricho surrealista ni un azar). Lo que intentamos esclarecer, acerca del alcance de la "penetrabilidad de la vida subjetiva por la vida sustancial", lo haremos con la ayuda del propio Hegel. Este (en sus *Politische Schriften*) nos dice que donde la revolución (referencia directa a la Revolución Francesa) sobreviene en el mundo, allí la época "de la tranquila sobriedad en lo real y de la paciente sumisión es destruida (arrasada)", porque la revolución "es el vacilar de las cosas". "El presente (nos dice en *Philosophie der Geschichte*) es la razón como realidad existente (actuante)". Y en *Phänomenologie des Geistes* afirma que la "sustancia", la que es inmanente y eterna, es lo presente. Es que para Hegel, el presente (en sentido filosófico - histórico) es lo presente que fue siempre y siempre será, esto es, la actualidad del acaecer histórico y espiritual, adunados en síntesis creadora. Este "vacilar de las cosas" o haber vacilado, en una época determinada, trae ese pasado al presente y la razón actuante lo conceptualiza, y, al hacerse presente aquel vacilar se comunica al futuro; el ritmo histórico del acaecer se traducirá siempre —si comprendemos bien a Hegel— en un posible y nuevo "vacilar de las cosas".

Dijimos que el film dialéctico en su cuño eisensteiniano, y en el que tendrá que presentar en el futuro, no comporta ningún realismo. De ahí que él tenga un *tempo* y un espacio propios. A este último lo enfoca modificándolo —ampliación o reducción del mismo, en ciertos casos—, como, por ejemplo en “El expreso de Shanghai”. Certeramente el gran *regisseur* Pudovkin, que nos brindó, en 1928, su extraordinario film “Tempestad sobre Asia” (el comienzo de la Revolución China) ha podido afirmar: “El film reúne los elementos de lo real para mostrar con ellos otra realidad: las medidas del espacio y tiempo que en la escena (teatral) se mantienen fijas, en el film son enteramente transformadas”.

Es que el film es movimiento y cambio, anticipación surrealista respecto a lo real futuro (lo “real” no es, como creen los de la monserga del “realismo socialista”, lo que se ve, se toca y se huele). Sus elementos o “cuerpos” no son los de la pintura, siempre estática. Por la dinámica immanente de lo móvil, ellos no están fijados en sus contornos. Todos los límites entre formas espaciales susceptibles de ser descritos y las formas temporales que cuentan descriptivamente en el relato, en el cuento, en la novela, todas estas formas, adheridas a la estática, desaparecen en el film. Este es primacía completa del movimiento, el que va delatando y anticipando los entresijos estructurales del proceso histórico o natural.

## “El Martín Fierro”, protesta social contra el liberalismo

por ALFREDO LLANOS

La contemporaneidad del *Martín Fierro* con los hechos que narra le otorga, sin duda, el aspecto palpitante, vívido y polémico que lo convierte en un soberbio juicio contra las clases dominantes de todas las épocas. Pero la obra esboza también, en trazos muy firmes, el fundamento de una concepción de la vida vuelta hacia adentro, incrustada en el alma de la tierra y que apunta a servir de guía a la comunidad nacional. Hasta Borges (El “*Martín Fierro*”, Bs. As., 1960)

sostiene que “Hernández escribió para denunciar injusticias”, aunque afirma que éstas eran “locales y temporales”, y luego insiste, con alarde tomista, que el poeta como creador trascendió tan reducidos niveles mundanos, pues “en su obra entran el mal, el destino y la desventura, que son eternos”. Si el mérito del *Martín Fierro* residiera en una filosofía tan pedestre habría que renunciar a él y preferir el catecismo *as something more comfortable*. La interpretación ha hecho carrera, empero, y aparecen con frecuencia alarmante trabajos que, a la manera de Sancho, presentan a Fierro como un “cristiano viejo”. Si Hernández tuvo alguna filosofía —y toda obra de fuste la supone aunque el autor no sea técnicamente un filósofo— no fue la de la resignación sino la de la rebeldía, aquella que cree que puede modificarse el mundo porque sabe que los males que los hombres crean no obstante lo venerable que puedan ser todos los destinos y los hados que la fantasía ha manejado como *Deus ex machina*, también pueden ser modificados por los mismos hombres cuando éstos toman conciencia de la realidad que los circunda. La filosofía debe cuidarse de ser edificante decía Hegel, mucho antes de que nuestros literatos redescubrieran ciertas módicas verdades eternas que sólo subsisten en la cabeza de las clases diligentes y sus aláteres, y de aquel axioma Hernández debió tener una intuición clara, y es pueril por eso, sostener que el mal que sufrirán sus paisanos habría de ser eterno con un supuesto castigo de alguna omnipotente deidad vengativa. El mal puede durar lo que dure la clase opresora. Y en este terreno sabemos cuán frágiles se han tornado ciertos regímenes que después de Tomás creyeron haberse asegurado la inmortalidad como administradores de los bienes que el buen Dios concedía a sus amados y diligentes burgueses.

El *Martín Fierro* es un poema épico según la apreciación literaria consagrada por Lugones, y hay en él, en efecto, pasajes que por su grandeza y energía lo aproximan a los modelos clásicos. Quizá Lugones exageró su afirmación de que el *Martín Fierro* vendría ser para los argentinos lo que la *Iliada* para los griegos. Sin embargo, expresar que confundió “la historia secular de la patria con sus generaciones, sus destierros, sus agonías, sus batallas... en el caso individual de un cuchillero de mil ochocientos setenta”, es agravar no sólo al gran poeta sino a los miles de anónimos combatientes que hicieron posible la libertad de América, que la mayoría de sus militares, improvisados y chambones, no hubieran logrado nunca sin el coraje legendario, sostenido y desinteresado de las masas gauchas, a las que se intenta ahora reducir a chusma. Por otra parte, esos destierros, exilios y agonías, a veces auténticos y otras más o menos voluntarios, eran buenos negocios. Mediocres reconocidos pasaban la frontera y se convertían en personalidades en países vecinos donde ascendían a maestros, periodistas,

profesores y juristas, con frecuencia vinculados a embajadas europeas por puro amor a la democracia occidental. El pobre gaucho que acompañaba esas intenciones fallidas no podía huir porque carecía de amigos y de vinculaciones políticas. Debía aguantar la miseria en su pago y hacer frente a las consecuencias resultantes de sus actos con sus escasos recursos. El juicio de Borges vale, en tales condiciones, tanto como el de Coni, quien exaltó la destrucción del gaucho "en bien de la cultura del país", y tiene la desventaja de agregar a su perversidad intelectual anglosajona la falta de sensibilidad para sentir lo autóctono, lo popular y lo nacional. Y ello se explica perfectamente, pues el laureado literato siente una pasión casi erótica por Inglaterra. La ama, según sus palabras "con amor personal, como si se tratara de una persona" ("La Nación" marzo 22 de 1962). De este modo se justifica el daltonismo absoluto de que padece para captar la existencia vibrante e intensa del gaucho arquetípico y la problemática nacional que yace tras su azarosa trayectoria.

Para el enfoque filosófico, empero, de "la inmensidad de la pampa, donde se consuma la tragedia del gaucho, surge la configuración del mito, constitutivo de la nacionalidad", de acuerdo con la interpretación de Carlos Astrada, contenida en su hermoso libro *El mito gaucho*. "Somos hombres de la pampa —dice este autor— y llevamos adentrada su desolación y su misterio, ese estremecimiento con que se acusa en nosotros la presencia del mito". Son bien conocidas las exégesis de Lugones y Astrada, ricamente fundamentadas por lo demás, de manera que es innecesario insistir sobre ellas en su condición de estudios indispensables para ubicar el alcance excepcional del poema en los planos de la dimensión estética y filosófica.

Hechas estas necesarias salvedades nos parece que queda amplio margen, dada la abrumadora vastedad de temas que encierra la obra cumbre de nuestra literatura, para intentar su examen desde el punto de vista sociológico y desentrañar, en la medida de lo posible, el sentido político que se oculta tras la máscara irónica con que el poeta, versificador de la más noble prosapia payadesca, presenta el personaje y su drama. En efecto, a Hernández también le sirvió de pretexto su héroe para dar relieve y resonancia a un verdadero proceso contra la política oficial de su tiempo, el cual no pierde actualidad porque ésta conserva intactas sus principales bases de sustentación. La revolución burguesa tomaba impulso en nuestro medio en aquel momento y daba el salto que la proyectaría hacia lo porvenir con todas sus consecuencias. El origen de esta trayectoria, dentro de la cual la oligarquía nacional afirmó su poderío económico y el prestigio social que de él emana, puede rastrearse fácilmente a través de las páginas del *Martín Fierro*. Los episodios de este proceso están constituidos por la persecu-

ción del gaucho, el injusto servicio de frontera, el despojo de sus bienes —maniobra que encubría la enajenación de la tierra pública—, la corrupción administrativa, y, sobre todo, la ojeriza permanente de los teóricos de la organización nacional contra el elemento nativo, que comporta una verdadera segregación racial.

La alusión continua formulada por Hernández a hechos concretos, acuerdan al poema un indiscutible carácter documental. Estamos frente a una literatura que no eludió el compromiso de otorgarle a la poesía una decidida función social, que se acompaña a la vez, de una profunda simpatía humana. Expresa, así, el poeta en la carta que figura como prólogo a la primera parte: "Me he esforzado, sin presumir haberlo conseguido, en presentar un tipo que personificara el carácter de nuestros gauchos, concentrando el modo de ser, de sentir, de pensar y de expresarse que le es peculiar; dotándolo con todos los juegos de su imaginación llena de imágenes y colorido con todos los arranques de su altivez, inmoderados hasta el crimen y con todos los impulsos y arebatos, hijos de una naturaleza que la educación no ha pulido y suavizado".

Hemos dado más relieve en este trabajo de indagación a la primera parte, pues la segunda plantea algunos problemas que exigirían tal vez otro método interpretativo, pues se halla separada de aquella por muchos años y por acontecimientos políticos de particular resonancia en el ánimo del propio autor. Sin disminuir los méritos de la *Vuelta*, y sin pretender que existan dos Hernández, aunque sí dos épocas distintas, parece descubrirse en la primera parte una afirmación más neta de su rebeldía y de su oposición ante el atropello y la injusticia. La dimensión voluntarista del espíritu nativo brilla soberanamente a lo largo de la obra y a cada instante se destaca la insobornable defensa que el gaucho hace de sus derechos frente a la prepotencia oficial. En la actitud reconcentrada y autónoma del gaucho parece adivinarse el designio del hombre desligado de la mezquina sordidez burguesa y de su empobrecido horizonte espiritual, capaz de trasmutar los valores negativos en trampolines de su propia superación. La fidelidad al sentido telúrico es el escudo con el cual el hijo de la pampa resiste egregiamente la campaña de sistemática destrucción que lo acusa. El protagonista no es entonces "un gaucho cualquiera", como se ha pretendido; es el gaucho —la comunidad gaucha—, que no sólo sufre las injusticias de las levas. Este es uno de los tantos agravios que soporta después de haber sido despojado del derecho a la tierra y a la riqueza común que se convirtió en propiedad privada como consecuencia de la acumulación primitiva, un fenómeno típico de la economía burguesa, que late con fuerza detrás del *Martín Fierro*. Se ha dicho con justeza que la acumulación primitiva no es nada más que el proceso

histórico que separa al productor de los medios de producción, que en la Argentina se cumplió dentro de las características peculiares de nuestro nivel histórico.

Insistimos, pues, en que existe una marcada vinculación histórica entre la época descrita en el *Martín Fierro* y determinadas expresiones de la vida comunitaria contemporánea. Muchas costumbres, vicios y coruptelas allí criticados descubren su parentesco con la realidad social que nos circunda, ya que continuamos inmersos en la misma forma económica, si bien más evolucionada, originada en aquellas circunstancias. Por eso es posible establecer entre el pasado que se perpetúa en nuestro presente y la obra que lo captó durante la gestación, comparaciones de hechos sociales que consideramos necesario destacar para la comprensión social de nuestro ser histórico. De esta manera rescataremos el poema de la región ambigua de la literatura para devolverlo al mundo de la realidad. Tal vez este procedimiento nos permita hallar la clave para descubrir la explicación de lo que no hemos sido y lo que debemos ser según el imperativo de la estirpe.

La incursión que aquí se intenta puede parecer un poco desusada. Ella se realiza a través de una obra que los especialistas han clasificado como la expresión de un pasado definitivamente superado y que no tendría otro intento que el de conservar, con nostálgico acento, una visión de la vida pampeana desaparecida para siempre. Mas la verdad vive sumergida en ese pasado y su manifestación constituye la decantación constante de sus momentos positivos y necesarios y ella se torna patente a través de su proceso dialéctico.

Así, pues, la interpretación de un libro de la jerarquía del *Martín Fierro* será siempre rebelde para ser tratada por cualquier técnica exclusivamente literaria. Su íntimo significado no se dejará aprisionar nunca en el marco endeble del estilo o de la forma. Hay una profunda filosofía de la vida diluida en su entraña, la cual se viste con el ropaje de la poesía pero que encierra el misterio y la verdad de nuestro ser como comunidad. Junto con la defensa del gaucho asume Hernández la defensa de la nacionalidad. Los dos conceptos son indisolubles; están consustanciados en el humus nativo y es una herencia a la que no se puede renunciar sin enajenar el propio espíritu. Esta característica saliente del *Martín Fierro* lo eleva a la categoría épica, como vio certeramente Lugones, y lo convierte en el sustrato de un nuevo tipo humano; constituye el mito afirmativo, que surge del seno del paisaje. Aquí la vía ensayada por Asrada nos proporciona un hilo conductor para llegar al origen telúrico, donde el aleteo germinal del mito se expresa con parecida fuerza con que éste irrumpió en la creación de la época de los griegos. "El arte griego, dice Marx, reposa sobre la mitología griega, es decir, la imaginación popular, eminentemente artísti-

ca se ha apoderado de la naturaleza y la sociedad. Ellas constituyen su materia prima". La pampa es también la materia primigenia en que insurge el gaucho y su relato y dentro de la cual se perfila dialécticamente la figura legendaria de Martín Fierro con los atributos esenciales que el poeta le ha conferido y que fueron arrancados del medib circundante.

Pero este libro privilegiado tiene "su clave", como la ciencia del gaucho. Y no es posible cristianizar este mito como autores recientes intentan hacerlo al conjuro de una "literatura sapiencial", lo que no es más un designio subalterno para escamotear el único documento que los argentinos poseen de su ascendencia autóctona iniciada en el seno de la llanura virgen. Otra cosa son los elementos externos que el poema exhibe, su lenguaje, su presunta connotación religiosa, todo lo cual no puede ser tomado literalmente, porque se reduce al uso empírico de conceptos vaciados de su contenido originario y adaptados a su propio ambiente, fuera del cual no tienen sentido, según lo prueba la mayoría de las traducciones a otros idiomas y las caprichosas interpretaciones de los críticos peninsulares. Debemos citar aquí por tal motivo, al pasar, una curiosa versión española realizada en Buenos Aires por el profesor Juan Manuel Cotta (Los libros del Mirasol), quien se creyó en el deber de ajustar el texto a las normas de la Real Academia...

El *Martín Fierro* es, asimismo, la biografía de una época, y si le aplicamos el método dialéctico es posible descubrir las complejas vinculaciones entre la economía, regida desde el extranjero, y los hombres representativos de los grupos políticos que dominaron el país durante el último tercio del siglo anterior, y a la vez desentrañar el mensaje argentino que yace oculto en esta imagen del pasado que aún domina la vida nacional presente. Esta primera parte de la obra representa el dramático relato de las desventuras del gaucho, sometido a la despiadada persecución del gobierno central. No es, pues, una elegía sino una descripción realista la que ofrece el poema. Y no son penas y estados subjetivos los que exhala el gaucho sino algo más concreto; son las quejas del hombre despojado de todo derecho y propiedad y de la participación en la riqueza común que se producía con su trabajo. Particularmente en la provincia de Buenos Aires el decreto sobre vagancia, existente desde 1815 y ratificado por el Código Rural de 1865, fue el instrumento legal por medio del que se acabó por aplastar al nativo. Las levas realizadas en virtud de esas disposiciones terminaban enviando al gaucho a servir como soldado en la frontera. Para el viril paisano este servicio era una humillación. De él podía librarse si era arrojado a trabajar de peón en las estancias, donde su fuerza de trabajo era absorbida íntegramente por el latifundista. La opción, como se ve, no cambiaba su estado de servidumbre.

Esta situación constituía un intolerable agravio para quien había reunido méritos suficientes para aspirar a otra clase de existencia dentro de la comunidad. Entre los honrosos antecedentes de este hombre anónimo figuraban su participación en los ejércitos de la independencia, la defensa denodada de las autonomías provinciales, así como también su aporte a la lucha contra el indio, que concluyó siendo otra manera de acumular tierras en mano de la oligarquía. Fue, en suma el esforzado representante, sin nombre y sin gloria, que un pueblo en armas envió a los campos de batalla para deshacer los desafueros inferidos a sus hermanos y al país. La burguesía traicionó su heroísmo y sus esperanzas y al regresar de su odisea por la libertad el bravo paladín se vio convertido en el proscrito de su propia causa. Bien dice Lugones: "El gaucho, como hito de la tierra tuvo todos los deberes, pero ni un solo derecho a pesar de las leyes democráticas".

El *Martín Fierro* resulta entonces una protesta contra la filosofía del liberalismo, introducida junto con la organización del país y como soporte ideológico de ella. Caseros puso fin a una dictadura de estilo patriarcal. Este gobierno había conservado, ciertamente, muchas características de la época colonial. Mas si Rosas simbolizaba el estancamiento y el predominio de los ganaderos de Buenos Aires la derrota del caudillo entronizó, asimismo, a otros falsos profetas, quienes sistematizaron aquella influencia y la combinaron con el ferrocarril y otras inversiones, ampliando a todo el país la tiranía de la ciudad-puerto. Desde entonces la nación tiene oficialmente una doctrina de tipo utilitarista sobre la que fundamentó la economía y la cultura del subdesarrollo. Los postulados de Bentham, modesto inspirador de Rivadavia y "genio de la estupidez burguesa", y de Stuart Mill, pregonero del positivismo y apóstol del libre cambio, son los pivotes en que se asentó la ramplona filosofía de la línea Mayo-Caseros, que en la Argentina aplicó la divisa de "la felicidad para el menor número". Así, la organización nacional significa, según sus teóricos, el comienzo del adelanto material del país, empresa en la que los prestamistas ingleses y sus gestores nativos siempre tienen trato preferencial. Hernández quiere mostrar que tal supuesto se cumplió, en efecto, luego de destruir al gaucho y que la riqueza alcanzada por ese medio y las ventajas ajenas no pasaron a ser patrimonio del país ni beneficiaron a las clases mayoritarias.

"La expresión riqueza nacional —dice Engels en 1844— surgió solo por el afán de generalización de los economistas liberales. Esta expresión carece de sentido, mientras exista la propiedad privada. La "riqueza nacional" de los ingleses es muy grande, pero ello no impide que el pueblo inglés sea el más pobre bajo el sol".

La organización económica y jurídica del país, según los vencedores de Caseros, sólo podía lograrse siguiendo los modelos impuestos

en Europa a partir de las doctrinas de Adam Smith. La mentalidad de nuestra clase dirigente no daba más que para imitar. Los viajeros argentinos que visitaban el viejo mundo, tal vez si se exceptúa a Echeverría, no tuvieron nunca ojos para otros problemas que los de las cortes, las cancellerías y los parlamentos. La agitada vida de los pueblos europeos, la lucha de las masas no preocupó a estos turistas alegres que aun hoy viajan como la bola en la mesa de billar. Alberdi, recuerda Ortiz en su *Historia económica de la Argentina*, que tanto alabó la mano de obra sajona, no conoce el estado de los trabajadores ingleses ni europeos ni pareció interesarle el caso en absoluto. Su propósito parece dictado por el afán de traer reproductores rubios a una tierra fértil aunque olvidaba que no había industrias en la pampa para ubicar a esos obreros especializados y que, además, existían trabajadores criollos que podían utilizarse. La población nativa no se allanó de buenas a primeras a este ordenamiento. Su resistencia motivó que fuera reemplazado por el trabajador extranjero meridional. Pero antes de llegar a ese extremo el gaucho debió ser perseguido y destruido a fin de que cesara de ser una amenaza. En líneas generales esta es la base histórico-económica del *Martín Fierro*. La leyenda negra de la incapacidad del argentino para el trabajo nació al amparo de los hechos provocados por estos cambios. Ella tomó categoría de teoría científica y en su elaboración participaron publicistas conocidos para quienes el criollo era incapaz de absorber los beneficios de la civilización europea. De este modo se elevó a principio de gobierno una política que tiene todo el aspecto de una discriminación racial.

Por otra parte, el proceso de destrucción de la industria artesanal del interior, iniciado ya antes de 1810, como consecuencia de ciertas concesiones acordadas a los comerciantes ingleses —sin olvidar el contrabando que era casi lícito— apuntaba a socavar los cimientos de la economía popular de tendencia regionalista, representaba un golpe destinado a destrozr la autarquía política de los grupos nativos. Este movimiento, que debía disolver las estructuras semif feudales y precapitalistas, era obra de una férrea fatalidad histórica, y fue secundada por los representantes de la ideología introducida por los portavoces de las potencias industriales, reclutados entre los intelectuales del iluminismo criollo. El cambio, necesario e ineludible, pudo ser encarado con un criterio más generoso dentro del cual se contemplara la integración del elemento nativo. Se prefirió emplear la mano dura porque el deseo de lucro y enriquecimiento rápido privó sobre todas las normas éticas y patrióticas.

La burguesía porteña se desarrolló así según sus propias exigencias y cerrados intereses individualistas. Completó sus planes de predominio y avasallamiento con el apoyo de muchas ideas que Alberdi le

brindó tamizadas y elaboradas. Como consecuencia del triunfo de la filosofía del liberalismo se formó ese monstruoso complejo de inferioridad que pesa sobre el nativo y lo descalifica todavía hoy para muchas tareas. La desidia sería su principal condición de carácter y la irresponsabilidad y la inconstancia lo inhabilitarían para adquirir los hábitos de trabajo que Sarmiento y Alberdi alababan en los individuos pertenecientes a las razas nórdicas, cuyos proletariados no conocían. Sin embargo, la historia desmiente esta invención tardía, ya que durante la colonia se había creado con su esfuerzo y la rudimentaria técnica introducida mediante cuentagotas por los españoles, una industria artesanal de cierto mérito y se había desarrollado un comercio interior reducido, pero que desafiaba las distancias y los escollos geográficos y aduaneros de tan dilatado suelo. Las regiones de Mendoza, Tucumán, y Corrientes fueron en el cuadro depresivo general modestos centros de producción hasta que la libertad de comercio los arruinó en beneficio de la ciudad portuaria, introductora de mercancía extranjera y exportadora de materia prima. Estos hechos no dan ciertamente la impresión de un individuo indolente, carente de iniciativa, con que después se ha pretendido presentar al habitante de estas tierras. Su bellicosidad, el temperamento anárquico de que hizo gala en épocas decisivas de la vida nacional no fueron más que la respuesta de su existencia amenazada frente a la persecución y hostilidad de que fue objeto.

El gaucho tuvo, como nadie, un amor ilimitado por su libertad. No defendió con su rebeldía una carta en que se especificaran sus derechos frente a otras posibilidades que le estuvieran negadas. El no había cedido por ningún contrato parcela alguna de su albedrío. Con su actitud rubricó sus preferencias por una forma de vida que también tenía un fundamento económico, como lo han tenido todas las formas arcaicas o históricas; mas sus luchas trascendieron siempre los motivos inmediatos porque entendió, quizá brumosamente, que la autonomía de los pueblos se edifica sobre su propio espíritu, si bien su goce efectivo supone el dominio de las fuentes de trabajo y de riqueza que constituyen el patrimonio inalienable de la comunidad.

Cuando la revolución lo llamó a sacudir el yugo extranjero el gaucho sumó su aporte decisivo y formidable a la guerra. Dio a las contiendas de la independencia el mismo tono emocional y dramático que informaban su pugna diaria por la vida; las revistió de caracteres románticos, les insufló el ritmo vehemente de su valor temerario e indisciplinado; fue el creador, en efecto, de una estrategia bélica desconocida hasta entonces, determinada por su propia experiencia en el desierto, enriquecida por la sagacidad natural de que estaba dotado.

Son muchos, por cierto, los lunares que ensombrecen la personali-

dad de este tipo extraordinario de hombre, mas ellos no alcanzan a deslucir su condición de hidalgo de la pampa, subrayada por observadores extranjeros que supieron aquilatar sus virtudes humanas. La concepción del mundo en que se inserta el gaucho tiene su centro intrínseco; está arraigada por una filosofía vital de perfiles propios, nacida de la conjunción de factores excepcionales y constituye por su riqueza la sustancia en que se afirma el designio moral de la estirpe. La vida biológica de este genuino producto de la pampa se presenta ligada íntimamente a su evolución voluntarista.

El ambiente físico constituyó, también, parte inseparable de este tipo humano. La calificación de desierto que se dio a la llanura tiene una connotación específica: no señalada una región en que la vida vegetal o animal fuera pobre o se desarrollase con dificultad. Por el contrario, ella estaba presente con riqueza exuberante y ofrecía al gaucho, como don gratuita, medios sobrados de subsistencia. En aquella comunidad de la abundancia la naturaleza proveía sin tasa cuanto era necesario para crecer y multiplicarse, sin restricción de lo elemental. La proverbial sobriedad del habitante de la pampa o del valle resultaba, en parte, de las posibilidades y exigencias económicas a que en tales regiones estaba sujeto el ser humano. Sólo había lo indispensable en cuanto a la variedad, pero no en cuanto a la cantidad del alimento básico de los pueblos fuertes, la carne, que abundaba hasta el hartazgo. El caballo brindaba el vehículo insustituible y sin él no se concibe al gaucho. Tampoco careció el criollo de habilidad y destreza para ponerlo a su servicio.

Es claro que las condiciones primitivas en que transcurrió la existencia del gaucho no eran aquellas que exigían de él la excelencia del "hombre económico", según lo entiende Spranger. El medio daba lo suficiente; sólo había que tomarlo. Para ello se requerían algunas aptitudes sobresalientes que el ambiente desarrolló con brillo en el hijo de la tierra. La naturaleza no pudo ocultarle sus secretos. Su instinto, certero y sabio, tan cercano a la fuente de la vida, había creado en él la síntesis suprema del conocimiento que eleva esta facultad a la categoría de intuición directa de las cosas.

Pero esta maestría y dominio del ambiente que la naturaleza prodiga le había otorgado hizo al gaucho inhábil para prever y para ahorrar. "Pues lo cierto —dice Lugones— es que nunca robaba para guardar. Su apropiación indebida era para satisfacer una necesidad con frecuencia urgente. Y también acto de justicia por mano propia contra el rico. De aquí la tácita conjuración con que los campesinos resistían a la autoridad, agente de aquél". En el plano en el que se desarrolló su vida no había lugar para el orden burgués que supedita todo al cálculo y la ganancia. Su instinto económico, si lo poseyó,

fue tan precario, que casi no entraba en la determinación de su carácter. Si no fue avaro de su sangre, menos podía serlo de lo ajeno, de aquellos bienes que brindaba la madre tierra para su uso y el de sus hermanos. Este colectivismo primitivo, basado en la generosa producción del suelo sin dueño, constituía la estructura económica en que se apoyaba su rudimentaria organización social. Duró hasta que el progreso, que avanzaba desde el litoral fluvial, particularmente desde el puerto de Buenos Aires, comercializó la riqueza natural en nombre de la libre empresa y amojonó la tierra en favor de los particulares, creadores del nuevo patriciado.

La destrucción de las últimas formas de la economía precapitalista colocó al gaucho ante un dilema de hierro: o se entregaba a la servidumbre, para la que no había nacido, o se alzaba contra el orden y la ley que pretendían imponerle. No obstante la desventaja en que se hallaba colocado, eligió la rebelión heroica. Otra salida no se ofrecía a un hombre que había nacido para la libertad integral. Por tal causa fue colocado al margen de la nueva tarea y declarado inapto para servir en la organización nacional. Y así como Europa se constituyó con la mano de obra servil, los nuevos apóstoles de la democracia liberal y terrateniente en el Plata apelaron a idénticos recursos e introdujeron el trabajador proveniente de regiones de miseria al que era fácil someterlo a un vasallaje menos duro a cambio de su neutralidad política. En las condiciones dentro de las cuales se ordenaba la economía nacional resultaba posible contar con la clase nativa formada en el ejercicio diario de la libertad.

En efecto, el gaucho, que tenía desde la Revolución de Mayo una larga experiencia en la lucha empeñada en favor de su existencia autónoma, respondió altivamente al nuevo desafío. Mas las condiciones políticas habían cambiado después de Caseros, cambio que el nativo no advirtió en toda su profundidad. El gaucho había vivido durante la guerra de la independencia, la época de Rosas y los años que siguieron a la caída inmediata de éste, en una especie de mundo mágico en el que prevalecían normas sociales y éticas de sabor arcaico y patriarcal. La vida en la pampa era una especie de juego constante, un juego mortal en el que el medio y el hombre se enlazaban en comunidad inseparable. Este arrebatado subjetivismo, que como una ecuación expresa el sentimiento de la libertad nativa en toda su vibrante fuerza, lo interpreta con expresiva justeza este pasaje de una proclama del primer gran caudillo de los gauchos, Facundo Quiroga: "Mi estado natural es la libertad; por ella verteré mi sangre y la de mil vidas. Y no existirán esclavos donde las lanzas de La Rioja se presenten". Este grito de guerra está prendido en el alma del gaucho cuando más tarde, Peñalosa convoca a sus rudos jinetes contra la prepotencia porteña.

El gaucho era díscolo y difícil de someter a principios de disciplina extraños a su índole. Se había criado sobre el caballo y vivía en guardia contra el peligro permanente. Tal vez a nadie se le puede aplicar con mayor rigor la arrogancia del Quijote: "Mis arreos son las armas, mi descanso el pelear..." Defendía de este modo su derecho a la vida libre, según él la entendía; buscaba, asimismo, instintivamente, una forma de convivencia democrática que a pesar de ser embrionaria y ruda, configuraba una aspiración de justicia y equidad dentro del concepto de la autodeterminación de los pueblos.

Después de Pavón comprendió Hernández, sin embargo, que la época del gaucho ha terminado; un nuevo orden económico ha completado su evolución y se apodera resultante del gobierno. Somos, a partir desde ese instante, un modesto engranaje en el gran sistema colonialista occidental, algo así como un país financieramente ocupado con la complacencia de la clase dirigente. Le queda por ver al poeta cómo se ha de realizar el exterminio de los últimos restos de las montañas e, inclusive, cómo se ha de perseguir individualmente al nativo hasta convertirlo en paria. El hará el proceso de este aspecto de nuestra historia, tan tergiversado como importante por sus consecuencias sociales y económicas.

La primera parte del poema contiene, pues, una experiencia de primera mano, basada en la observación de hechos que ocurrieron ante la mirada del autor y en muchos de los cuales participó. Está escrita ante la impresión de acontecimientos que conmovieron el ánimo del poeta y le permitieron sentir con intensidad la injusticia cometida contra un gran sector de la población del país. Digamos, al pasar, a fin de ampliar el ámbito de acción del nativo, que también en las Malvinas apareció un Martín Fierro —Antonio Rivero—, que un día arrió el pabellón británico en compañía de otros criollos rotos, pero la Academia de la Historia lo considera un delincuente común que atentó contra los intereses de los *gentlemen* ocupantes.

La rebeldía del protagonista aparece concentrada en esta parte y adquiere, por momentos, acentos de grandeza épica. Fierro acapara la atención como un símbolo en el cual se encierra la indignación y el dolor de la estirpe perseguida. La acción es siempre tensa y dramática, sin dejar de reconocer que en la segunda hay aciertos de gran valor literario, entre ellos, la inclusión de un singular gaucho cínico, el Viejo Vizcacha. En él Astrada ha visto certeramente la personificación de la oligarquía taimada, entreguista e ignorante, que se maneja con el saber empírico más burdo, aunque suficiente para sus sucios negocios. Pero si Vizcacha es, en el sentido literal de la expresión, según sostiene Borges, "un avaro de cosas inútiles", la intención de Hernández al crearlo debe haber sido más profunda. Las cosas inútiles son las

que le han quedado al país después que los innumerables Vizcachas y sus descendientes han dilapidado los bienes públicos y han permitido que los extraños nos roben a cambio del progreso que iban a traernos y la cultura que debíamos adquirir. Los criollos han conseguido así la educación que el funesto personaje —un Sarmiento campesino— transmitió a su pupilo.

No es la intención de nuestro trabajo destacar los méritos literarios del *Martín Fierro*. Ello ha sido ya realizado desde diferentes puntos de vista y no es ese el camino idóneo para llegar al fondo del problema que se encierra en él. Pretendemos aquí poner de manifiesto el sentido del poema como alegato en favor del hijo de la tierra, y proceso, a la vez, de los gobiernos de una época que aparece ante la historia oficial, por lo menos, como introductora del liberalismo político y de todas las ventajas de la civilización europea. Más esta historia ha descuidado, hasta ahora, el lado crítico y se ha convertido en una verdadera crónica cortesana.

Tenemos que destacar, entonces, la odisea del vencido para mostrar el reverso y el claroscuro de esa leyenda del progreso que ha insumido tanto papel impreso digno de la hermética de los roedores. Hemos de entresacar de los episodios que figuran en el magnífico documento de Hernández las deformaciones que se han enquistado en el organismo social y que reconocen su origen en ese instante dramático de la enajenación espiritual y económica del país. La Argentina constituía una codiciada presa para el capital europeo en busca afanosa de mercados. La tarea de las clases dirigentes se limitó, a la sazón y después, a servir de instrumento de esa política de infiltración y garantía de su cumplimiento. Alberdi puntualiza el alcance de ese compromiso cuando expresa en su obra *Sistema Económico y rentístico de la Confederación Argentina*: "A la Europa le importa que la paz y la libertad de comercio tengan en aquel país distante un centinela que las vigile en su propio interés, para no tener necesidad de mandar escuadras y ejércitos a distancia de dos mil leguas, con el propósito imposible de pacificar un país sin gobierno y de conseguir libertades de manos del monopolio". Este párrafo del constitucionalista de la burguesía criolla aclara también, en su lenguaje brutal, el alcance de la lucha contra el gaucho y las razones que motivaron su cruel persecución, antecedentes que le quitan al poema de Hernández todo carácter de elegía.

La atmósfera de hostilidad en que vivió el nativo es aludida apenas se inicia la obra. El gaucho va a referir sus desventuras y las de sus hermanos, entre las que se encuentran el robo de su patrimonio —que representa el del país—, el sometimiento al humillante servicio de frontera y la destrucción de su familia, todo ello realizado en nombre

de la ley, por la cual como dice Juan Agustín García —con cierta simulada acritud— demostrará el hombre de la pampa un gran desprecio.

En el fondo ese desdén por la ley, sentido y expresado por el gaucho en la enconada resistencia que llena la historia de los caudillos argentinos desde Quiroga hasta López Jordán, esconde algo más que un estado de ánimo dictado por el resentimiento. Esta conducta, defensiva y provocadora a la vez, descubre el sentido de la lucha que el nativo mantuvo en favor de una concepción del mundo que era el fundamento de su rudimentaria comunidad vital. El desprecio a la ley, que no ha desaparecido en el complejo de las formas de convivencia de nuestro tiempo, pero que asume otras formas espurias con la llegada del inmigrante desarraigado y desclasado, tiene su justificación dentro del marco histórico que la provocó. Constituye una circunstancia atenuante, pues amenazado de exterminio echó mano el gaucho, en su legítima defensa, de cuanto medio le resultaba adecuado para precaverse de las maniobras arteras preparadas para destruirlo. La ley del adversario era para él siempre una trampa. Por recelo instintivo la rechazaba; la intuición le advertía que no podía venir en su favor. De allí a combatirla no había más que un paso, y al dar ese paso se ubicaba certeramente. Quiénes hacen profesión de idolatría por la ley y olvidan que, según Fichte, el estado debe educar en la intención moral justa en vez de constreñir a la legalidad, hallan en esta condición del gaucho uno de sus más graves defectos y la causa de su ruina. Se equivocan, no obstante en la apreciación del hecho. El nativo sabía que frente a la ley injusta sólo vale la fuerza, porque ésta —alguien lo ha dicho con consecuencias decisivas— es la partera de la sociedad vieja preñada de una nueva. A este hombre osado le faltó el alcance mental necesario para comprender claramente la situación dentro de la cual luchaba, y sobre todo, la debilidad de su infraestructura económica ante el ascenso inevitable de la burguesía nacional, apoyada por los ingentes recursos del capitalismo europeo. Su resistencia era una retirada ante la marea incontenible de los hechos, mas también el testimonio de su fecunda rebeldía. Esta elevación circunstancial de una clase aprovechada tenía sólo un valor ropsódico frente a la energía inmanente de la nacionalidad que soterrada espera retornar en la plenitud de su fuerza creadora. El devenir cumple su ciclo dialéctico en tanto aventa la escoria de los subproductos históricos no asimilados por el organismo vivo de la estirpe.

Hernández hace resaltar en todo instante la inclinación voluntarista que es cualidad sobresaliente del ánimo de su héroe. La suya es la historia de un hombre libre para quien esta condición no sería jamás completa si no la acompaña la justicia. Pero esta última no se da a

los hombres por añadidura; debían buscarla penosamente, arrancarla casi siempre de manos del privilegio. Esta es la tragedia del gaucho: tenía libertad de decisión mas no justicia y salió a exigirla poseído del talante que la sagrada misión requería. Reclamar justicia en nombre de la libertad es una santa tarea laica que no apela a ninguna trascendencia. El gaucho intuyó la libertad como un bien social y ella, por tanto, debía darse en la dimensión concreta del mundo histórico. Lugones cree, con razón, que no hay implicaciones religiosas en el drama del gaucho, a pesar del empeño de intérpretes que no sólo quieren convertir al gaucho en un pobre diablo sino que lo celebran como un cristiano que podría remontarse a Agustín. El conformismo religioso, con que se vela, a veces, la impotencia o la trampa de ciertas teorías de la libertad, sometidas a la tiranía de la ley, escudo con que defienden sus intereses las clases dominantes, es extraño al espíritu del protagonista. El gaucho, en suma, no era cristiano ni podía serlo pues no había estado sometido a ninguna servidumbre ni había tenido señores que lo obligaran a rendir pleitesía a credo alguno. La economía natural dentro de la cual se desarrolló su vida no daba margen para aceptar ninguna concepción religiosa. Alentó quizá supersticiones de tipo animista, propias de su ambiente rudo y de su alma ingenua. Pero se supone que los defensores del cristianismo del gaucho no alegarán en serio este argumento para contarle entre los sostenedores de su fe. Es verdad que después en la Argentina, a pesar de la ley 1420, o a favor de ella, se ha pretendido hacer de la enseñanza religiosa una parte integrante de la ley fundamental de la Nación. Es cierto también que los integrantes de la clase dirigente —asimismo antiargentina por este motivo— salen de las escuelas religiosas, que son algo así como una especie de *public schools* opuestas a las oficiales, destinadas estas últimas para los proletarios sin recursos que no siempre pueden concurrir a ellas. Está fresco el recuerdo, por lo demás, de la actitud de dos ex mandatarios, más o menos constitucionales, e hijos de inmigrantes aburguesados, uno de los cuales apuñaló a la educación laica y ambos favorecieron con desusada largueza a la Iglesia para probar tal vez que los criollos son hispana o romanamente católicos. Estas concesiones políticas tampoco tienen nada que ver con la tradición gaucha. Roca, que tenía más de zorro que de ateo y que si se dejaba sobornar por los ingleses no siempre les permitió insolencias a los clérigos, ya había expresado los problemas que tendría el país cuando llegaran a gobernar los hijos de los gringos enriquecidos. Y este de la hipocresía religiosa burguesa es uno de ellos.

Esa exigencia de integración y universalidad de la libertad dentro de la justicia no residía exclusivamente en el conocimiento de la necesidad racional y social; era, ante todo, una urgente necesidad de li-

bertad que reconocía un origen natural, si bien su predominio no quedaba constreñido al ámbito de la subjetividad. Se construye desde dentro a la manera estoica, para proyectarse luego en la vida concreta como una praxis espontánea. Esta síntesis configura la suprema exigencia del hombre que actúa en el grupo social primitivo sin renunciar a los atributos de la personalidad. Reúne en sus múltiples facetas los puntos de vista más opuestos de las teorías de la libertad, desde el libre albedrío, que no acepta ninguna divinidad, y es fuerza irracional innata en el individuo, hasta el dominio de las leyes morales de una comunidad que era creación propia. Cuando esta comunidad se disgregó, al aflojarse los vínculos emocionales que vinculaban a sus miembros, la libertad del gaucho quedó dislocada, sin apoyo en la realidad circundante. La sociedad que reemplazó a la fraterna organización primitiva convirtió a la libertad en un instrumento jurídico, el cual recibe su fuerza y su eficacia de una situación económica totalmente modificada.

El protagonista sale, pues, a saldar sus cuentas con la sociedad injusta que lo excluyó de su seno; va a afirmar su vocación de señorío ya que no ha abandonado, como mentor de su estirpe, el derecho a orientar la comunidad originaria de la que surgen los ideales éticos del grupo. "Ande otro criollo pasa Martín Fierro ha de pasar", es su divisa orgullosa. Esta afirmación de fe laica tiene un valor retrospectivo; echa sus raíces en el pasado glorioso de las guerras de la independencia en las que el nativo definió su destino. No tiene el mismo valor concreto, sin embargo, referida al último período de las contiendas civiles, las cuales consumaron su ruina, a pesar de la porfía con que defendió su concepción vital. De Pavón no pudo pasar el valiente paladín. Tampoco pudo volver a su rancho para morir de angustia por la amargura de la derrota como Don Quijote; murió en descampado, sacrificado por la furia del progreso; de un progreso que llevaba a la aniquilación y al suicidio, puesto que debía medirse por las ventajas materiales que lograron los integrantes de un reducido sector.

El gaucho nacía dentro de la libertad del ámbito pampeano, ya que desde sus primeros años no conocía otra restricción que la que le oponía la naturaleza. Esta oposición constituía un estímulo frente a la cual se ejercitaba la oscura fuerza anímica y física de aquel organismo extraordinario, provisto no sólo de una resistencia muscular excepcional sino también de una intuición certera y múltiple. Esta facultad irracional era el escudo de su libertad y mediante el uso de tan sutiles armas se adueñó del desirto y sus secretos e impuso a la naturaleza la impronta de su señorío.

Por cierto, a su estado de vigilia permanente, exigencia de su vida errante, se agregó otro hecho que completó su personalidad legendaria: la guerra, que aprovechó su coraje para torcer el destino político del

nuevo mundo. La guerra fue, en efecto, la otra escuela que amplió su aprendizaje de hombre libre. Esta experiencia convergía en un individuo que había realizado cursos previos de bravura, que conocía la tierra en su condición de madre común de la estirpe, que había dominado sus peligros y absorbido su poesía agreste. Tenía, además, incrustada en el alma esa fuerza ciega y profunda del paisaje que se siente en la sangre, donde habla su lengua misteriosa y mediante la cual el hombre se proyecta más allá de sus límites somáticos.

El gaucho hizo la guerra como él la sentía. Por eso las luchas de la independencia y las que le siguieron se resienten de un carácter peculiar, impuesto por la psicología de este hombre que llevaba la vida y la muerte en la punta de la lanza. Algún historiador ha llamado a nuestras luchas civiles guerra sociales —remedo de las contiendas campesinas europeas— y lo son realmente en cuanto las empuja un justiciero afán de reivindicación política y económica; pero no lo son menos por el fuego que las sostiene cuya energía surge de las entrañas mismas de la esencia humana en sus más profundos impulsos voluntaristas y dominadores.

Estas luchas están amasadas de pasión y odio y no escasean entre los gestos de hidalga nobleza las escenas de primitiva barbarie en forma de matanzas, destrucción homicida y otras muestras reveladoras de ciego furor vesánico. Todo ello expresa, en el aspecto emocional el temperamento del hijo de la pampa. Esa vehemencia desatada como un vendaval fue el secreto de la fuerza invencible de los ejércitos de la emancipación. Allí está el origen de la victoria y no tanto en los jefes y conductores ocasionales que sólo dieron un esbozo de organización y un mínimo de disciplina a grupos armados y dispuestos a actuar, antes que en función de una técnica preconcebida y fría, a impulsos de una energía apasionada que reunía espontáneamente el vigor de los gauchos y lo volcaba en arremetidas incontenibles. Es que el nativo peleaba sostenido por su voluntad de libertad, guiado por el instinto de que lo había dotado la naturaleza. La falacia del mérito de los jefes militares de carrera queda demostrada antes de concluir la guerra contra España. No siempre sobra el ascendiente ni la autoridad para dominar a la tropa; surgen los caudillos populares que carecen de conocimientos profesionales y los suplen con la sagacidad y el valor personal. Esos oscuros conductores improvisados interpretan, a su modo, sin embargo, las aspiraciones de un pueblo en armas, a pesar de su sed de mando y de sus ambiciones que los convierten en una especie de señores feudales y que hoy sirven de bandera a anacrónicos nacionalismos. Los proyectos frustrados de la Revolución de Mayo latían como objetivos informes en las huestes populares que acompañan a los jefes regionales. Los pueblos se agrupan detrás de la divisa de la rebe-

lión y aquellos caudillos defienden no sólo la libertad de vivir a su guisa y sus prerrogativas señoriales sino que inconscientemente alientan el derroche de las poblaciones a buscar un orden económico reglado por el principio de la justa distribución de los bienes del trabajo. El nacionalismo paternalista de los caudillos, por más que se presente envuelto en las llamas de la posión bélica, no era la simple expresión de los instintos primarios de las masas semibárbaras, según se ha pretendido. Encerraba algo más: la aspiración a defender el patrimonio común y detener la funesta cuña extranjera que cada vez ahondaba más su brecha en la economía del joven país. La mentalidad medieval de los caudillos debe desvincularse de los movimientos de masa que provocaron, los cuales prestan la levadura revolucionaria a nuestras luchas civiles y las convierten en guerras sociales. Este fenómeno se repite en forma variada en lo que va del siglo, con intervalos distantes y la presencia de masas proletarias, y se producen también parecidas maniobras escamoteadoras que alejan al pueblo de la justicia que persigue y de la verdadera revolución que quiere realizar.

Los hombres del interior advertían que el grupo porteño gestaba la traición al espíritu del país y a sus intereses; que la oligarquía bonaerense pactaba con las fuerzas financieras europeas la entrega de la economía nacional. Como consecuencia de esta política la estructura económica de las provincias fue sistemáticamente destruida desde la ciudad portuaria. Buenos Aires convirtiéndose, poco a poco, en el centro de operaciones del gran capital, por su facilidad de contacto con Europa y porque su puerto favorecía la entrada de la manufactura extranjera y la concentración de la materia prima exportable. La burguesía del litoral resultó el agente de la disgregación nacional. Los gobernantes, comerciantes, terratenientes y abogados que desde la época del Virreinato se habían enriquecido con el contrabando lo legalizaron a partir de 1810 mediante la aplicación del libre cambio. Contemporáneamente Estados Unidos, dentro de una cerrada concepción burguesa, por supuesto, surgía como potencia industrial de primera fila y protegía para ello el trabajo de su industria naciente. Nosotros, en cambio, luego de liberarnos del despotismo monárquico nos entregamos inermes al gran capital invasor. Los españoles se habían marchado, pero su espíritu retrógrado e indolente quedaba dentro, simbolizado por la estúpida burguesía porteña que transfería a los ingleses el estatuto de colonia. Es significativo, entonces, que Hernández sitúe la historia de sus gauchos después que empieza a surtir efectos el orden jurídico creado por la Constitución del 53.

Mas aquella voluntad de libertad, de carácter telúrico y biológico no fue fácilmente doblegada. En el crepúsculo de su vida social halla el gaucho energía para oponerse a la ley injusta. Frente a la segrega-

ción sancionada por el régimen triunfante el proscrito debe recurrir a una resolución desesperada para defender su patrimonio espiritual. Su gloria de vivir libre resplandece en el filo del cuchillo y descansa en su decisión de retirarse hacia el desierto, acto de ascetismo que deja entrever la posibilidad del regreso y la esperanza de salvaguardar la herencia sagrada de la estirpe.

## Althusser y el materialismo histórico

Por ALFREDO LLANOS

*La revolución teórica de Marx* es el título del volumen en que se publica una serie de ensayos del escritor francés Louis Althusser y que en su idioma original se denominó *Pour Marx*, es decir, más lacónico, pero menos ambicioso que lo que parece resultar en castellano. Se queja el autor, con razón tal vez, de que la generación a la que él perteneció no tuvo maestros y debió realizar por sí misma su camino hacia el marxismo. Podría este detalle suscitar la sospecha de la existencia de una subestimación de las fuentes del movimiento. En ese deambular tras el guía adecuado Althusser ha hecho algunas comprobaciones amargas que registra, las que, por supuesto, deben ser referidas a sus compatriotas y a las infraestructuras en que se inserta esa sociedad. Los franceses han filosofado espiritual y burguesamente, según él cree, y afirma —no lo vamos a desmentir nosotros— que después de Francia el mundo carece de importancia para el tipo de intelectual que genera un medio filisteo, aplastado por una historia que repite hasta el cansancio sus modelos apenas retocados en la forma. Esto es cierto, pues a partir del gran Descartes el filo del pensamiento de aquel país se embotó y nadie ha competido en originalidad y hondura con el genio de la duda metódica y de los atisbos materialistas y dialécticos.

Althusser pertenece, debido a las tendencias inconscientes de su espíritu, a lo que se ha denominado con vaguedad la "nouvelle gauche", de la que maliciosamente se ha dicho que ni es nueva ni tampoco es izquierda. En efecto, el camino que pretende haber recorrido hacia el marxismo no aparece claro y el itinerario una vez cumplido no eleva la pobreza de la que partió. Aun cabría señalar que Althusser retrocede frente a algunos de sus más recientes émulos dentro de la propia

tierra, quienes, por lo menos, le llevan ventaja en la claridad expositiva, la que no demuestra ser su fuerte a través de esta versión castellana.

Que un sedicente marxista declare con nostalgia su desconsuelo por no haber sido puesto en contacto con Bogdanov —uno de los constructores de Dios, que pretendió "unir el socialismo científico con la religión"— y el Portskult, que crea que Proudhon fue un gran teórico del movimiento obrero, y que entre los alemanes coloque "al joven Kautsky" a la altura de Marx y Engels, sufre verdaderamente un complejo y tiene que provocar en el lector atento una aguda desconfianza en cuanto al instrumento crítico utilizado para dilucidar el problema de la base filosófica que pretende estudiar. Marx dijo en alguna carta a una de sus hijas sobre Kautsky: "Es un hombre mediocre, de visión estrecha, presuntuoso... un sábelotodo, en cierto modo aplicado... pertenece por naturaleza a la tribu de los filisteos..." Exacta profecía, en verdad. De su actuación posterior, en vida de Engels, y de su conducta como dirigente de la socialdemocracia alemana la historia es conocida para insistir en colocar a este individuo entre los creadores de una concepción filosófica que debía constituir el apoyo teórico de los movimientos de masa. No es posible, por lo demás culpar al dogmatismo stalinista de la chatura del pensamiento galo de izquierda, pues el autor mismo acepta que el fin de ese periodo "no nos ha devuelto la filosofía marxista en su integridad". Y esto es cierto porque el libro que nos ocupa testimonia que no se puede recuperar la aptitud mental que no se poseyó. La filosofía dialéctica se mantiene viva en sus creadores y expositores clásicos, no como un cuadro fijo naturalmente, sino como un conjunto de flexibles doctrinas, dentro de las cuales, sin aniquilar las bases fundamentales en que se sustenta, debe entrar la realidad histórica, cambiante y móvil, de la sociedad humana.

Se advierte que Althusser, a pesar de sus lamentos, intenta inconscientemente, digamos, convertir el marxismo en una filosofía europea más, cuando aquél es, fuera de duda, el fin de todas las filosofías conocidas en el mundo cristiano burgués, y que los remiendos ocasionales de revisionistas interesados y aviesos no ha logrado modificar su vocación ecuménica. Dentro de este contexto resulta grave la afirmación de que "la filosofía marxista, fundada por Marx, está todavía por constituirse", no porque ella no pueda recibir aportes, y de hecho los recibe en forma de praxis de la historia contemporánea, que refuerzan sus piedras angulares, sino porque cita testigos inaceptables para validar sus magras tesis, tales como Lukács, Korsh y algunas otras figuras de la misma extracción.

También nos parece confusa la relación que se pretende establecer entre Marx y Feuerbach, en tanto se cree descubrir una "ruptura epistemológica" entre ambos. Se puede hablar de influencia de Feuerbach

sobre Marx, pero no de dependencia, y la *Ideología alemana* es prueba terminante de la distancia que los separa. El influjo mayor sufrido por el creador de *El Capital* está en Hegel ciertamente y de él aparece liberándose ya en su tesis de doctorado; lo que adoptó de Hegel para sus propios fines es lo que hay de verdad en el método dialéctico, pieza central del marxismo, cuyo ímpetu materialista dejó muy atrás desde el comienzo las concepciones idealistas y antropológicas de estos grandes filósofos.

La división que Althusser propone en el conjunto de los trabajos de Marx puede ser cómoda quizá a los efectos didácticos, pero nada nos dice del enorme esfuerzo interior, de la rica y compleja cantidad de materiales acumulados y asimilados, así como de la maestría con que dominó y ordenó la realidad histórica que de modo tan exhaustivo nadie había tratado antes que él. Establecer un periodo de obras de juventud, de 1840 a 1844; otro de ruptura, 1845; y un tercero de maduración, 1845-47, y un último de madurez, 1857-1883, significa introducir cortes arbitrarios y criterios genéticos de dudoso valor en un pensador que estudió la vida social como el desarrollo general de la historia concreta del hombre con todos sus fenómenos reales y en su movimiento incesante, que desterró la metafísica de la filosofía, por tratarse de una muleta inútil, en la que sin quererlo se apoyaba Feuerbach. El intento de explicación se complica cuando comprobamos que el periodo de juventud se escinde en otros subgrupos: el momento racional-liberal de los artículos de la "Gaceta Renana", y el racionalista-comunitario, de los años 1842-45, cosa que el intérprete no prueba en ninguna parte de su ensayo. Mas, por desgracia, la exégesis no para aquí sino que se agrega que las "obras del primer momento suponen una problemática de tipo kantiano-fichteano", aserto que pone en duda la atención con que Althusser ha leído algunos textos del joven Marx, sobre todo uno de la tesis doctoral referido a Fichte en particular.

En el farragoso ensayo "Sobre el joven Marx" se discute si éste es ya todo Marx. No sería esta cuestión tan insólita, puesto que se han aprovechado, con evidente mala fe, muchos escritos juveniles de Marx para dar de él imágenes caprichosas, que lo presentan ya como místico, religioso o existencialista; lo extraño es que el autor no puntualice esos excesos. Por el contrario, a veces se complica no sólo con su silencio sino por sus retorcidos argumentos.

Sumamente aburrido resultaría seguir a este "marxista" en sus embrolladas exposiciones, que no aclaran los puntos difíciles y oscurecen los conocidos. El empeño en ver a Marx a través de Feuerbach está demasiado acentuado; se resiente de excesiva estrechez y literalidad. No se necesita mayor perspicacia para advertir que el vocabulario de Marx se carga de un sentido distinto a pesar de su apariencia feuerbachiana.

Es oportuno recordar, por ejemplo, que Lenin vio en la "Gaceta Renana" el esbozo del comienzo de la transición del Marx del idealismo y de la democracia revolucionaria a una nueva concepción del mundo, al materialismo histórico. En carta a Ruge, de 1843, dice el mismo Marx, por lo demás. "Los aforismos de Feuerbach no me satisfacen porque hacen demasiado hincapié en la naturaleza y se apoyan demasiado poco en la política. Y sin embargo, ésta es la única alianza en virtud de la cual la filosofía actual puede convertirse en verdad".

La actividad periodística de Marx al frente de la "Gaceta Renana" tuvo una importancia decisiva en la orientación de su pensamiento económico e histórico que Althusser no sabe apreciar debidamente. "Los filósofos" —expresa el joven periodista en una nota polémica en la que contesta a un colega que lo acusa de tratar en un periódico problemas de filosofía— no brotan de la tierra como los hongos; son producto de su tiempo, de un pueblo, cuyas sabias más sutiles, valiosas e invisibles se concentran en las ideas filosóficas. El mismo espíritu que construye los ferrocarriles con las manos de los obreros, construye los sistemas filosóficos con el cerebro de los filósofos. La filosofía no flota fuera del mundo, de la misma manera que el cerebro no se encuentra fuera del hombre". Estos pensamientos se visten todavía con el ropaje racionalista, pero ahondan una tendencia que madura con rapidez en la mente de Marx hacia lo socioeconómico. En el mismo periódico tuvo ocasión de discutir un proyecto de ley de la Dieta renana en la que se calificaba de robo la recolección de leña que realizaban los campesinos en los predios de los nobles al aprovechar las ramas desgajadas de los árboles. Marx impugna el "derecho consuetudinario" a que apelan los terratenientes para defender su privilegio; es decir, aun cuando admitiera la definición hegeliana del Estado como encarnación de la razón, la libertad y la moral, consideraba, no obstante, que el Estado de los junkers no correspondía al concepto de Estado verdadero, porque en él el propietario del bosque silenciaba al legislador, lo que equivalía a imponer la voluntad de un estamento sobre otro. "En el Estado verdadero —expresa Marx, en lenguaje todavía impreciso— no hay lugar para una propiedad agraria, para una industria, para una esfera material que, en esta cualidad suya de groseros elementos materiales, actúen en connivencia con el Estado". Se descubre aquí ya implícita una crítica de la propiedad privada y de los privilegios del propietario dentro del Estado. En otra nota, en la cual defiende a los viticultores del Mosela, que se hallaban en la ruina, aclara: "Cuando se investigan los fenómenos de la vida estatal se cae con excesiva facilidad en la tentación de prescindir de la naturaleza objetiva de las relaciones y de explicarlo todo por la voluntad de los personajes. Existen, sin embargo, relaciones que determinan los actos tanto de los particulares como

de los distintos representantes del poder y que son independientes de ellos como el modo de respirar". Marx no define aquí el sentido de la objetividad a que alude, pero es indudable que en su cabeza se agita ya, bastante claramente, el problema de las relaciones económicas de producción.

Todas estas reflexiones contienen en germen, y en forma explosiva, el esquema básico del sistema que Marx madura en contacto con la realidad. No puede sostenerse, como expresa Althusser en su ambigua terminología, que "para liberarse de esta ideología (el atraso histórico de la Alemania feudal, diríamos nosotros) Marx debía darse cuenta inevitablemente de que el *subdesarrollo ideológico* de Alemania es también, y al mismo tiempo, la expresión de su *subdesarrollo histórico* y que era necesario, por lo tanto, volver más acá de esta huida hacia adelante ideológica, para alcanzar las cosas mismas, tocar la historia real y ver al fin, frente a frente, a los seres acosados por las brumas de la conciencia alemana. Sin esta vuelta atrás, la historia de la liberación intelectual del joven Marx es ininteligible, sin esta vuelta atrás la relación de Marx con la ideología alemana y en particular con Hegel es incomprensible", etc. etc. Dentro de la niebla de esta explicación en absoluto antidialéctica, algo puede descubrirse aunque no es verdad que fuera Marx el que retrocedía; quien había desandado el camino era Feuerbach, que ancló en un desvaído antropologismo por rechazar junto con el sistema de Hegel también su dialéctica. Marx, en cambio, da el salto cualitativo, mediante el uso adecuado del valioso instrumento hegeliano y produce la inversión al rescatar la dialéctica de la vacía región de la idea y aplicarla al mundo histórico-económico, lo que no es una metáfora, como supone Althusser, sino una verdadera revolución copernicana porque al poner al hombre sobre sus pies éste descubre el nuevo mundo de la historia y del movimiento, que es el territorio que el joven Marx columbraba en sus artículos periodísticos y en sus primeras críticas a Hegel y que se fortaleció sin duda en contacto con el materialismo metafísico feuerbachiano, mas el que no podía brindarle apoyo alguno al quedar desvinculado de la dialéctica.

Por otra parte, Althusser parece atribuir a Marx la misma concepción de que participaban los jóvenes hegelianos y muchas de sus ilusiones. Por eso dice exageradamente: "Y cuando decepcionado por el fracaso de su tentativa de enseñar a los alemanes la Razón y la Libertad, Marx decide al fin partir para Francia, parte en gran medida todavía a la búsqueda de un *mito*, como podían partir, hace algunos años, la mayor parte de los integrantes de los países coloniales o sometidos, en búsqueda de su mito de Francia".

En primer término, lo cierto es que la "Gaceta Renana" fue prohibida por el gobierno de Prusia a causa de la propaganda de las

ideas revolucionarias. Esto indica que había muchos alemanes que compartían las ideas de Marx, si se exceptúa la censura oficial, por supuesto. La decepción sobrevino quizá por no poder continuar la lucha no por falta de auditorio. Su inmediato retiro a Kreuznach para leer a los materialistas franceses, a Rousseau y otros autores de la burguesía progresista, le permite ahondar su proyecto de seguir la contienda publicitaria en Francia. Pero si se quiere dar a entender que se disponía a salir de su atrasado país para descubrir la "verdad" en Francia o en Inglaterra no tienen sentido la afirmación. De cómo funcionaba el sistema capitalista inglés y su economía política Marx tenía ideas claras. sobre el terreno recogería el material necesario. El instrumental teórico lo llevaba consigo, pues lo había obtenido de la filosofía hegeliana.

Los "Anales Franco-alemanes", que aparecieron en París, revelan ya la madurez intelectual del joven Marx. Sus dos trabajos, "La cuestión judía" y "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", están tal vez, revestidos de lenguaje feuerbachiano. Sin embargo, en el fondo de estos ensayos late una definida independencia de juicio. En el primero rompe para siempre con los jóvenes hegelianos y su líder, Bruno Bauer; discute la tesis de éste según la cual la emancipación de los judíos, o de cualquier otro grupo, significaba la supresión de su religión. Esta es una de las posibilidades de las modificaciones democrático-burguesas necesarias y progresivas, pero no libera definitivamente al hombre. Marx exige la "emancipación humana", una fórmula de Feuerbach, es verdad, si bien se incluye en ella algo que éste no se atrevió a pedir: la supresión de la propiedad privada. En el otro ensayo, donde se enfrenta con la filosofía del derecho de Hegel, la posición de Marx es terminante y su lenguaje señala ya la misión del proletariado: "Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por medio del poder material, mas también la teoría se convierte en poder material tan pronto se apodera de las masas". Althusser no valora la interna labor del trasiego y fermentación que hay detrás de estos razonamientos y deja traslucir la creencia de que al pisar tierra francesa el pensador alemán radicalizó como por ensalmo sus ideas.

Marx y Engels estaban convencidos, antes de salir de su país, de que la realidad histórica y concreta no estaba en la filosofía alemana. No obstante creían ya que esas fórmulas abstrusas de sus pedantes profesores de alguna manera encerraban un meollo racional que debía servir para explicar y encauzar aquella realidad que se ofrecía allende la frontera: la de los obreros con su lucha de clases, urgentemente necesitada de una teoría revolucionario que los liberara de la enajenación, y la de un capitalismo desarrollado cuyas leyes se podían explicar por

medio de esa filosofía que había que arrancar del cielo de la idea y traer a la tierra.

Las confusiones de Althusser, sin embargo, asumen un carácter más alarmante en el ensayo titulado "Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)", donde pretende dilucidar el paso de la dialéctica hegeliana a la marxista, aparte de un desdichado apéndice analítico en el que se hace la crítica de la carta de Engels a Bloch, en la que se aclara a éste el alcance que los creadores del materialismo histórico atribuyeron a la tesis de que el elemento determinante de la historia es en última instancia la producción y la reproducción de la vida real. En lo que respecta al primer punto insiste el autor en que el aserto de Marx sobre la dialéctica de Hegel: "Para él permanecía cabeza abajo. Debía ser vuelta de nuevo a su posición correcta si se quería descubrir al núcleo nacional dentro de la envoltura mística", es sólo la fórmula de la "inversión", indicativa, "aún más metafórica, y que plantea tantos problemas como los que resuelve".

No vamos a repetir aquí toda la parte final del prefacio a la segunda edición alemana de *El Capital*, a la que pertenece la cita mencionada, porque la suponemos conocida de los lectores, la que además es proverbial por la claridad y precisión con que Marx delimita su deuda frente a Hegel y el giro revolucionario que adquiere el método dialéctico en su obra cumbre. El crítico francés semeja estar bajo el embrujo de aquellas sinrazones y retruécanos que quitaban el reposo a Don Quijote. Althusser, en efecto, insume más de veinte páginas para explicarnos que "no se trata de una 'inversión' general de Hegel, es decir, de una inversión de la filosofía especulativa como tal", magnífica perogrullada por cierto, "porque quien pretende invertir pura y simplemente la filosofía especulativa (para sacar de ella, por ejemplo, el materialismo) no será nunca sino el Proudhon de la filosofía, su prisionero inconsciente". Hasta donde Hegel discernió entre su método y el sistema puede ser un problema digno de discusión para muchos estudiosos de la filosofía académica; sin embargo, la manera en que Marx lo comprendió y sobre todo la decisión con que disolvió el residuo místico que arrastraba su insigne antecesor no deja lugar a duda alguna desde sus primeros escritos de crítica hegeliana. La inversión de la dialéctica de Hegel señala el genio filosófico de Marx, pues el hombre a quien hace recuperar su posición normal descubre que el mundo es a la vez el de la teoría y el de la praxis, donde él puede actuar para modificarlo; deja así de ser el eterno prisionero de la caverna platónica obligado a ver en la ilusión la verdad. Cuesta admitir que Althusser se empeñe en no comprender la hazaña prometeica que significa este cambio revolucionario. Marx ha robado a los dioses la dialéctica para entregársela a los hombres. Este salto cualitativo despoja a la filosofía idealista de

su pieza más valiosa y la convierte en instrumento esencial del materialismo. "Para mí —dice Marx, que no gastaba palabras en vano— lo ideal no es más que el mundo material reflejado por la mente humana y traducido en formas de pensamiento".

Las dificultades metodológicas que plantea *El Capital* son de otra índole: cómo aprovecha Marx la estructura básica de la dialéctica de Hegel —la de su obra magna en particular— para dar vida a toda la génesis lógica y económica del capitalismo y sus consecuencias. El problema no le preocupa a Althusser, y así puede continuar sus desvaríos, formulando después una inconexa referencia sobre la revolución de 1917, las predicciones de Lenin y su eventual desarrollo, aunque soslaya siempre el verdadero contenido dialéctico de los acontecimientos. Al fin de destacar la desorientación filosófica de Althusser bastaría citar el ejemplo postrero con que pretende cerrar su argumento sobre el tema que viene tratando: el enjuiciamiento de la política stalinista, que se le presenta totalmente desvinculada del proceso general sufrido por Rusia, y en el que tenía oportunidad para probar el valor de esa dialéctica rescatada de la mistificación, que Marx sabía hacer brillar como el contenido candente de los más profundos hechos históricos.

Por lo que respecta a la aclaración que Engels ofrece a Bloch, según la carta mencionada en la que se indica por qué el elemento económico no es el único determinante de la historia Althusser lo discute dentro de un contexto racionalista y le escamotea el ámbito dialéctico y práctico dentro del cual debe situarse. Además, resulta insidioso que se termine un anexo aclaratorio con esta pregunta retórica: "¿Por qué el lado de intuiciones teóricas, encontramos en Engels ejemplos de vuelta atrás, más atrás de la crítica marxista de toda filosofía?" Parece que Althusser creyera, como Tucker —autor de *Philosophy and Myth in Karl Marx*— que no sólo que hay dos Marx sino que también hay otros tantos Engels que se oponen al primero.

También Althusser se ha sentido atraído por los Manuscritos económicos filosóficos de 1844, aunque les dedica muy pocas páginas y sigue la traducción anotada de Bottigelli.

Este trabajo juvenil de Marx ha servido para el devaneo de comentaristas de derecha e izquierda. Conocido es entre nosotros el libro de Erich Fromm, quien tal vez por olvido voluntario resolvió empezar la traducción del primer manuscrito por el "Trabajo enajenado" con lo que suprimió cerca de cincuenta sustanciosas páginas en que Marx trata el salario, el capital, el señorío del capital sobre el trabajo y los móviles del capitalista, la acumulación de los capitales y la competencia entre los capitalistas, y la renta de la tierra; así le resultaba más fácil calificar a la filosofía de Marx como un "existencialismo espiritual". Contra esta denominación, aunque comparte las otras demasías,

ha manifestado su desacuerdo Mondolfo, filósofo semiburgués o semimarxista, según los casos; su celo erudito no se siente afectado por el hecho de la insólita mutilación señalada. Asimismo, García Bacca —un padre Castañeda menos guchifilosófico— se ha creído en el deber de ocuparse de tales manuscritos, en *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, Méjico, 1965. El filósofo hispano hace honor a su estirpe y afirma con aplomo quijotesco que “la economía política de Marx se asienta, pues, y funda sobre una antropología no sólo filosófica, sino teológica”.

Por supuesto, no pretendemos mezclar a Althusser con estas interpretaciones, si bien debe conocer a algunos de estos exponentes del marxismo legal e ilegal. Es de lamentar que él sólo se haya limitado a señalar detalles de poca monta, como decir que la publicación de esa obra inédita en 1932 marca un “contecimiento literario y crítico en primer lugar”, sin ahondar las ricas sugerencias que el trabajo contiene, desligadas de toda influencia hegeliana o feuerbachiana. Reconoce, empero, que las categorías de la propiedad privada, el capital, el dinero, la división del trabajo, la alienación del trabajo, su emancipación y el humanismo allí bosquejados las encontramos en *El Capital*, ampliadas naturalmente, pero no sale al cruce de los mistificadores, que como el nombrado Tucker, quieren convertir los manuscritos en el “primer sistema” marxista, de raíz religiosa por añadidura. Sin embargo, Althusser oscurece después la explicación que pretende dar de esos manuscritos y sobre la dialéctica materialista cuando sostiene en la nota de la página 164: “Indiquemos, para prevenir todo malentendido, que esta dialéctica en un estado de extraordinaria pureza e intransigencia, es la que reina gloriosamente en los Manuscritos de 1844 de Marx. Agreguemos que, para realizar la demostración, esta dialéctica hegeliana se encuentra allí ‘invertida’ rigurosamente. A ello se debe que el rigor de este texto riguroso no sea marxista”. Comprobamos así, una vez más que el escritor francés es el invitado que llega ebrio al simposio, pero no encuentra en el vino la verdad, como Alcibíades. Podría suponerse que estas aparentes contradicciones se deben a algún error en la traducción. Más los endebles fundamentos de este libro dejan entrever que Althusser quizá repita, agravado, el error de Proudhon, que no entendió la dialéctica de Hegel a pesar del empeño de Marx en enseñársela; el caso de los franceses parece ser el de la ceguera para la dialéctica materialista. Ante decenas de páginas, inútiles y aun dañinas, destinadas en este volumen aparentemente a confundir conceptos básicos del materialismo histórico, resulta indispensable oponerles aquella luminosa definición consignada en los *Cuadernos filosóficos*: “La dialéctica en su sentido propio es el estudio de la contradicción en la esencia misma de los objetos: no sólo son las apariencias transitorias, móviles, flui-

das, demarcadas únicamente por fronteras convencionales, sino que la esencia de las cosas es también así”.

Es posible que Marx proyectara publicar en los “Anales Franco-alemanes” este manuscrito o parte de él, según las advertencias que se leen en el prólogo. Hay que señalar, asimismo, que el trabajo de Engels “Esbozo de crítica de la economía política”, nacido de la observación del cuadro general que ofrecía el desarrollo de la burguesía inglesa, inserto en el único número de la revista citada, contiene muchas ideas que concuerdan con las que se hallan en el ensayo de su amigo. Las semejanzas son fruto de experiencias distintas que se canalizaron muy pronto en una tarea común y definitiva.

Intentábamos poner fin a esta nota crítica con las referencias ya registradas, pues la lectura de los trabajos reunidos en este volumen fatiga y no rinde. Sin embargo, hemos realizado un esfuerzo más para leer, con interés decreciente, el que se titula “Sobre la dialéctica materialista”. Llama la atención aquí que Althusser proponga “el término Teoría (con mayúscula) para designar la “filosofía” marxista (el materialismo dialéctico), y reservar el término de “filosofía” a las filosofías ideológicas”. Si, en cierto sentido, la teoría es distinta de la práctica, ya que constituye un reflejo o reproducción mental de la realidad, el cambio de nombre propuesto no se justifica porque sobreestima una parte de un todo en detrimento de la otra, la más importante. En efecto, “el problema —ha dicho Marx— de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. En es la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico”. Otros textos semejantes rechazan la sugestión de Althusser. La finalidad perseguida al proponer una nueva designación para el materialismo dialéctico sería el intento de buscar la teoría de la práctica, así como Sartre quiere hallar el fundamento o la razón de la dialéctica —resabios del método metafísico del pensamiento—, lo que demuestra, por lo demás, que ninguno de los dos ha pasado por la lógica de Aristóteles. La cita del libro *¿Qué hacer?*, “sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario” —que Althusser reduce a “sin teoría no hay práctica revolucionaria”— no prueba tampoco su designio. Está destinada en el contexto de que ha sido tomado, a despertar de su sueño empirista a quienes en la lucha del proletariado organizado aspiraban al éxito sin haber absorbido antes su doctrina, es decir, la filosofía materialista, que también puede ser una ideología científica si ella refleja los intereses de las clases progresivas.

Recordamos consternados que Régis Debray, que intentó realizar

la "revolución en la revolución", supuesto discípulo de Althusser, aguanta la negra suerte de una condena de treinta años porque el humor de los bolivianos es demasiado primitivo y carente de sutileza para apreciar ciertas divagaciones filosóficas; pero aterra pensar que su presunto maestro, ciudadano de la única burguesía inteligente que queda en el mundo —la francesa, dirigida por de Gaulle y Malraux— es incapaz de comprender la trampa fatal que significa emplear imprudentemente el medio de difusión más penetrante y peligroso —el libro— para exponer dudosas interpretaciones marxistas. Y lo más grave es que la libertad de que goza lo aprisiona en el juego de ayudar a desacreditar teorías y pensamientos que deben tratarse con mayor claridad y competencia, si es que no nos hallamos ante un nuevo intento de revisionismo tartajeante y desmañado.

## Heráclito, continuador de la tradición filosófica jónica

Por A. ROGE

Heráclito es, sin duda, el pensador presocrático más brillante por la profundidad y la belleza plástica de su pensamiento, reducido durante el transcurso de los siglos, a unos pocos aforismos que estallan como centellas. No está resuelta todavía su ubicación cronológica y de ahí que no se pueda decir definitivamente que se halle antes o después de Parménides. La polémica sobre esta cuestión ha atraído a los eruditos y se remueve de tanto en tanto, pero resultados seguros aún no se han alcanzado. Reinhardt y Szabó, por razones distintas, sostienen que Parménides apareció primero que Heráclito. Este enfoque, que da un nuevo ordenamiento al desarrollo de la filosofía presocrática, en una de sus etapas más importantes, obliga a reconsiderar algunos problemas doctrinarios que afectan a ambos filósofos diferentemente de lo que se había aceptado hasta el presente. Si la crítica contenida en el fragmento 6 de Parménides no está dirigida contra Heráclito —y la evidencia no es concluyente— hay que buscar otra óptica para elucidar esta época filosófica. Además, la hipótesis de Thomson, de que la filoso-

fía marcha del materialismo al idealismo, sufre un serio traspés, pues aparece un ejemplo que prueba que el idealismo sigue su evolución en su propia zona de influencia empujado por factores económicos que poco tienen que ver con los que actúan en Jonia. La vinculación de Parménides y Pitágoras, por otra parte, se torna más estrecha y necesaria. El pensador de Elea, que era de origen jónico, según datos aceptables, no lucharía contra Heráclito en particular, sino contra la filosofía materialista que trataba de ahondar la diferencia social en la Magna Grecia. La cuestión planteada asume, por parte de Parménides, el designio de una reforma del pitagorismo, el que de una concepción eminentemente religiosa pasa a convertirse en una doctrina racionalista, en lo exterior por lo menos. Parménides convierte a la lógica formal —implícita en él— en instrumento de interpretación de un orden ideal que nada tiene que ver con la realidad concreta del mundo, la que pasa a ser mera sombra o copia de lo suprasensible. Esta abstracción parmenídea que separa y privilegia al ser como un universo de la eterna quietud y perfección es, por supuesto, una hazaña intelectual. Ella revela el grado de madurez del pensamiento griego en tanto emprende la sutil tarea de esbozar los conceptos y despejar el camino de las categorías generales. Sería ingenuo aceptar, sin embargo, que esa conquista es simplemente una manera de delimitar el reino de la razón pura. El descubrimiento va mucho más lejos, puesto que esa razón pura es la gran pantalla que oculta el laboratorio en que se fragua el escamoteo de lo real.

El cambio de cronología propuesto por Szabó y Reinhardt posee el mérito de presentar a Heráclito como el pensador que supera esa abstracción de conceptos muertos aplicables al Ser o lo Uno, el que está a un paso de convertirse en el motor inmóvil de Aristóteles. El esefio sería así el artífice de la reacción materialista respaldada por la tradición milesia. La filosofía heraclíteica configura el *acmé* que corona el desarrollo del ser concreto como devenir iniciado por Tales; es decir, según la posibilidad abierta por los investigadores mencionados, advertimos que la dialéctica objetiva aparece como el proceso ideológico cumplido y maduro de la clase mercantil jonia. La dinámica del pensamiento heraclíteico refleja constantemente el ascenso de la burguesía primitiva en su momento de triunfo. El esquema conceptual se adapta a una realidad que ha surgido del seno de la sociedad; es el resultado de la praxis del grupo económico dominante dueño, a la vez, de la fuerza de trabajo servil.

Debemos aclarar que cuando hablamos de *burguesía* con referencia al desarrollo económico de Jonia y demás zonas de la Grecia presocrática no usamos esa categoría con las connotaciones sociológicas modernas. Queremos aludir al proceso de la producción mercantil

simple, la que no debe confundirse con la del capitalismo moderno que se inicia en el Siglo XVI, aproximadamente, en condiciones históricas y científicas muy distintas. La producción antigua y la clase dominante en ella sustentada se basaba en la esclavitud y en esa contradicción insoluble para ella hallará su tumba, a pesar de lo cual se ha reconocido con razón que "sin la esclavitud antigua no existiría el socialismo moderno".

La orgullosa declaración de Heráclito de que careció de maestros y su desprecio por ilustres figuras que le precedieron, entre las cuales el nombre de Parménides no aparece, tal vez halle su respuesta no en el propósito de exaltar su persona sino en la certidumbre de haber logrado exponer en forma objetiva la verdad sobre su mundo circundante, verdad que estaba en pugna con las ínicas convicciones aristocráticas del pensador. Su grandeza solitaria, la renuncia a su cargo de jerarquía religiosa, su desdén por la democracia son rasgos que delatan algunas aristas de su carácter, las que han sido trasladadas a su filosofía un tanto caprichosamente. Mas no es posible explicar su pensamiento mediante un esbozo psicológico superficial, distorsionado, además, por el paso de los siglos. Creemos, por el contrario, que las condiciones objetivas de la sociedad griega del este revolucionado por la presencia de la mercancía dan cuenta exacta de la filosofía heraclítica. De igual modo que el pensador de Efeso condensa en sus prietas fórmulas el movimiento y la vida de una comunidad que rompió el estancamiento tribal, Parménides consagra, en cambio, los derechos del ser inmutable con el que se identifican los terratenientes de la región del oeste helénico y en cuyo racionalismo teológico se amparan los defensores de los atributos de la divinidad.

En la nueva cronología de estas dos grandes figuras presocráticas Parménides desempeña con bastante aproximación el papel de Kant dentro del idealismo alemán. Las vacilaciones del filisteo están patentes en los compromisos con que Kant refleja la ideología de un país que no puede salir del feudalismo y los temores con que retrocede ante algunas audacias conceptuales de su propia creación, por lo que se ve obligado a disimular y oscurecer sus doctrinas. Recuérdese, por ejemplo, aquella viril declaración contenida en el prefacio de su *Historia natural y teoría general del cielo*: "No negaré, pues, que la doctrina de Lucrecio o de sus predecesores Epicuro, Leucipo y Demócrito, tiene mucho parecido con la mía"; o esta otra, que se halla un poco más adelante, y constituye un desafío al clericalismo de su tiempo: "Dadme materia y os construiré con ella un mundo, es decir: Dadme materia y os mostraré cómo un mundo nace de ella", donde el movimiento es una condición inherente a la materia; pero el filósofo de las críticas no exploró este camino; quedó enzarzado en los problemas que le planteaba una

Alemania económica y culturalmente atrasada. Hegel, en cambio, florece, como Heráclito, con innumerables ventajas a su favor, durante el apogeo de la gran burguesía, fuera de su país. Después de su muerte ésta retrocede espantada de su ímpetu revolucionario, pero ya la bandera había sido recogida por manos firmes. Con respecto del pensador de Efeso sucede algo parecido. Si Pitágoras y Parménides renacen en Platón, Heráclito se ve continuado egregiamente por Demócrito.

Se ha intentado también desvincular al gran pensador de la tradición jónica para convertirlo en un soporte del misticismo. Así expresa Comford en su libro *From Religion to Philosophy* que "cualquier intento de representar a Heráclito como continuador de la obra de la escuela milesia es absolutamente erróneo". Un juicio tan categórico sólo se puede formular en base a una concepción preconcebida del desarrollo de la filosofía griega, la que para este autor, se originó en la religión. Para Comford Heráclito con su "místico temperamento" se elevaría así "en violenta reacción contra el racionalismo jónico y la tendencia mecanicista de la ciencia". Pero este juicio no se ajusta a la realidad vivida por los jónios porque no tiene en cuenta para nada el contexto histórico dentro del cual emergió la filosofía que practicaron los hombres de esta época. La interpretación del fragmento 10 —"Lo uno está compuesto de todas las cosas y todas las cosas surgen de lo uno"— no significa que nos hallemos ante "la creencia mística de que lo Uno puede pasar fuera de sí mismo a lo Múltiple y retener sin embargo su unidad". El secreto yace en que todas las cosas son una, en verdad, porque la materia única, el fuego, en virtud del movimiento inseparable de que está animada, constituye dialécticamente todas las cosas dentro del ininterumpido devenir regido por el Logos que es su ley suprema. La forma metafórica de la expresión de Heráclito oculta, a veces, el sentido materialista de su pensamiento, pero su dialéctica objetiva, que Comford no estaba en condiciones de apreciar, es demasiado profunda como para que sea posible desconocer el punto de partida concreto de su filosofar.

También Thomson expresa que "Heráclito presentaba su explicación del universo en forma de una disertación mística basada en las tradiciones hieráticas que formaban parte de su herencia familiar". Mas el mismo autor se ve obligado a aceptar que Heráclito "al mismo tiempo rechazaba el dualismo pitagórico y reafirmaba mediante una nueva fórmula conscientemente elaborada el monismo de la escuela milesia".

Thomson confunde, en apariencia, la vestimenta externa del pensamiento, su estilo literario o la forma en que se manifiesta, con el contenido, que es el que, según la doctrina milesia, pugna siempre por irrumper para dar sentido y consistencia a esa forma que nunca puede existir aisladamente. Pues —dice Aristóteles, *Met.* 983b16, refiriéndose

se a los filósofos antiguos— debe haber alguna entidad (physis), sea una o múltiple, de donde surge lo restante, pero la que siempre permanece.

A la manera de los milesios, de quienes no lo separan diferencias esenciales, Heráclito privilegia también una sustancia fundamental que adopta como principio de su monismo, el fuego. “Hipaso de Metaponto y Heráclito de Efeso —según Simplicio, *Física* 23, 33— admiten también un elemento único, en movimiento dentro de un universo limitado; ese principio originario es el fuego. De él nace el mundo por la condensación y la rarefacción, y en él vuelve a disolverse como si el fuego fuera su única sustancia. Heráclito afirma que todo es transformación del fuego. Acepta, asimismo, un orden del universo y de los ciclos determinados en la metamorfosis de acuerdo con una necesidad inexorable”. La elección de esta sustancia, según el célebre fragmento 90, no es simplemente una metáfora, pues sus propias palabras expresan algo más: “En el cambio todas las cosas se tornan fuego y el fuego todas las cosas como las mercancías en oro y el oro en mercancías”. Esta es una ilustración de la dialéctica objetiva del filósofo descubierta junto al mercado. El sentido del valor de cambio de las cosas parece surgir en este atisbo de una verdad que todavía tardaría mucho en ser clara para los hombres, pero que latía ya misteriosamente en la entraña de este filosofar. Más que el fuego material, Heráclito vio en él la fuerza inextinguible —la materia en eterno movimiento— que sostiene la vida y la naturaleza, cuyo fluir continuo obedece sólo al Logos, el cual muestra la unidad esencial de las cosas. El logos es la ley universal del devenir, y el filósofo dice en el fragmento 1: “Aunque este logos existe desde siempre, los hombres se muestran tan incapaces de entenderlo una vez que lo han oído como antes de haberlo escuchado. Pues si bien todas las cosas acontecen de acuerdo con este Logos, los hombres parecen que ignorasen las experiencias de tales palabras y hechos según yo los explico cuando distingo cada cosa, según su constitución y declaro cómo son; pero los demás hombres son inconscientes de lo que hacen después que están despiertos así como olvidan lo que hacen dormidos”. El fragmento 50 agrega: “Escuchando no a mí sino al Logos es sabio concordar en que todas las cosas son una”.

Es evidente que Heráclito acepta la existencia del mundo externo y también de la ley que, como Logos, expresa y refleja la presencia de ese mundo creación del eterno fuego, el *arjé* en que todas las cosas se resuelven. Schuhl, en *Essais sur la formation de la pensée grecque*, afirma que “todo el devenir está sometido a una ley divina de la que dependen todas las leyes humanas, la del logos, que realiza la unidad de todas las cosas, al mismo tiempo que presenta en nosotros nos enseña que todo es uno”. Olvida Schuhl que esta ley es immanente al fuego mismo; es su forma, inseparable de la materia, a la que imprime su

tendencia creadora. Pero sugerir que el Logos encierra lo divino es usar un lenguaje equivoco y moderno. La materia, cuya esencia es fuego en devenir constante, sigue una ley implícita, el Logos, que la mueve y la dirige sin que tenga necesidad de ninguna otra energía externa para subsistir, y es todo lo que constituye el cosmos, según Heráclito. Esta interpretación surge con claridad del fragmento 31 que dice: “Este mundo ordenado, que es el mismo para todos, no fue creado por ninguno de los dioses ni por los hombres sino que ha sido siempre, y será eterno fuego que se enciende y se apaga según medida”.

El núcleo de la dialéctica de Heráclito está constituido por su descubrimiento de la armonía oculta, que “es más fuerte que la visible” y que se manifiesta en las contradicciones que se mantienen latentes. “Ellos no entienden —expresa el fragmento 51— cómo lo que difiere consigo mismo se mantiene en acuerdo: la armonía consiste en la tensión opuesta, igual que la del arco y la de la lira”. Esta es la doctrina de la armonía de los opuestos que, según Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, puede dividirse en tres partes: a) Todo se compone de opuestos, y por tanto está sujeto a la tensión interna; b) los opuestos son idénticos, y c) como consecuencia de lo primero la guerra es la fuerza dirigente y creadora y el estado apropiado de las cosas.

a) En todas partes existen fuerzas que tiran en ambos sentidos a la vez. La armonía aparente, la quietud o la paz es en la constitución real de las cosas un estado de equilibrio precario. Obsérvese un arco encordado. A primera vista parece un objeto estático, pero una continua oposición tiene lugar en él, la que se hará patente si la cuerda no es bastante fuerte. El arco inmediatamente recuperará su estado y mostrará que la tensión lo mantenía curvado. Otro tanto ocurre con la lira. Para Heráclito el arco y la lira simbolizan el cosmos, el que sin esa constante lucha se desintegraría y perdería.

b) Para ilustrar la identidad de los opuestos Heráclito cita a Hesíodo quien “es maestro de la mayoría de los hombres. Ellos están seguros que él sabía muchas cosas, pero ignoraba que el día y la noche son uno”.

c) El tercer aspecto de la doctrina de los opuestos es una consecuencia del fragmento 53: “El conflicto (*pólemos*) es el padre de todo y el rey de todo; a algunos revela como dioses, a otros como hombres, a algunos hace esclavos y a otros libres”. Es posible que Heráclito, señala Guthrie, haya pensado sobre la guerra según sus variadas complicaciones como creadora de oposiciones y tensiones entre las clases adversas, tales, por ejemplo, las luchas figuradas entre los dioses y los hombres, las que esconden a veces un sentido especial, o entre esclavos y ciudadanos, propias de su tiempo. El fragmento 80 establece al respecto un principio general cuando expresa: “Se debe saber que

la guerra es común y la justicia, lucha, y que todas las cosas acontecen por medio del conflicto y la necesidad”.

Quizá nunca será posible dilucidar el problema cronológico entre Parménides y Heráclito, pero es evidente que la visión del mundo que tiene este último, dinámica y plástica a la vez, da una sensación de plenitud vital que en vano se buscaría en las fórmulas retóricas y plúmbeas de su presunto contradictor. No obstante, ambos reflejan una realidad ajustada a su medio circundante y a las condiciones objetivas del desarrollo económico y político logrado por el sector del mundo griego, al que cada uno perteneció. Pero Parménides, como Platón, y más tarde Kant, rehuye enfrentarse con la realidad concreta y se refugia en la ilusión trascendental, en tanto que Heráclito, como Hegel, sale al encuentro del futuro y adecua el método del pensamiento a la vida que fluye y se expande por todas partes.

Debemos aclarar, finalmente, que los fragmentos atribuidos a Heráclito, como los de la mayoría de los presocráticos, han llegado hasta nosotros, a través de fuentes no muy seguras. Elementos estoicos, cínicos y cristianos enturbian su pureza originaria. Particularmente Hipólito y Clemente han utilizado al gran pensador, ya en su versión estoica, con fines apologéticos. Así el fragmento 14 habla del fuego como del castigo que Dios reserva a los pecadores después de la muerte; en el fragmento 63 se ha pretendido injertar la doctrina cristiana de la resurrección que nada tiene que ver tampoco con Heráclito.

## OBRAS, TEMAS e IDEAS

### EL “FILOSOFO DEL ESTADO PRUSIANO”

La leyenda de un Hegel “reaccionario”, como “criatura burocrática”, como “filósofo oficial del Estado prusiano”, estaba refutada documentadamente por su propia filosofía. Tal leyenda fue forjada por Rudolf Haym en sus *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*, 1857.

De esta obra de Haym, deliberada falsificación del pensamiento de Hegel, surgieron los malignos e inconsistentes *slogans* sobre la culpabilidad de Hegel como “dictador filosófico sobre Alemania, y sobre su filosofía”, como “casucha científica del espíritu de Restauración prusiana”, como la “fórmula absoluta del convevatismo político, del quietismo y del optimismo”. Esta interesada leyenda se ha arrastrado a través del tiempo y de reiteradas exégesis del pensamiento filosófico-jurídico de Hegel hasta el presente. En éste ha tenido eco en diversas seudo interpretaciones y críticas como, por ejemplo, la contenida en el libro de R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 1952. Para Popper la filosofía de Hegel representa el eslabón intermedio entre el platonismo y el fascismo.

Atinadamente señala E. Weil (*Hegel et l'Etat*): “Así como Platón es el inventor de las ideas..., como Aristóteles es el hombre de la lógica formal..., Descartes el héroe de la claridad, Kant el rigorista, Hegel es el hombre para el cual el Estado es todo, el individuo nada, la moral una forma subordinada de la vida del espíritu; en una palabra él es el apologista del Estado prusiano”. Como apunta Weil, una serie de buenos trabajos de los últimos treinta años no ha impedido que la imagen acuñada por la crítica política de Hegel, del siglo XIX, se mantenga pertinazmente.

\* \* \*

A terminar definitivamente con la impostura de los adversarios de Hegel, y con la superchería a que dieron pábulo también sus “amigos” conservadores, todo lo cual ayudó a la difusión de la llamada “Hegelería” (*Hegelei*) ha contribuido recientemente el hallazgo de seis cartas de la esposa de Hegel, dirigidas a su madre, en el archivo de la “Fundación Dr. Lorenz-Tucher”.

Por lo demás, Hegel en su correspondencia con relación a su llamado a la cátedra de la Universidad de Berlín no ha contraído ningún compromiso de índole po-

lítica con el gobierno de Prusia. Es lo que surge claramente de su cambio de cartas con Altenstein, ministro de enseñanza de Prusia (*Briefe von und an Hegel*, Bd. II, cartas N<sup>o</sup> 326, 328, 331, 332, 333, págs. 170, 173, 177, 179, 180, Ed. Hoffmeister).

No existe ningún testimonio fehaciente —sino de lo contrario—, de que Hegel tuviese algún contacto con el rey de Prusia. Si hubiese sido el filósofo del Estado, ciertamente habría disfrutado de otra consideración, y no se le hubiera asignado el último grado en la ordenación jerárquica universitaria.

La viuda de Hegel, después de referirse en sus cartas a las circunstancias en que a la muerte de éste se encontraba la familia, en una de ellas, de fecha 14 de marzo de 1832, en su margen escribe: "Al hombre en general tan altamente venerado, sólo uno (el rey de Prusia) no le tributó su reconocimiento y una vez por todas, tenía que estar mal acreditado ante él. Los devotos (alusión irónica al rey) no lamentan la muerte de los filósofos. Su majestad dijo: "Otra vez ha muerto un filósofo famoso. Siempre otra filosofía. En mi tiempo fue la de Kant". En otra carta, de fecha 14 de diciembre de 1831, la viuda de Hegel le dice a su madre: "Imagínate que el entierro de mi marido —que por la unánime, urgente y hasta tormentosa media-

ción de nuestros amigos, los que querían evitar que los amados despojos fueran sepultados en el cementerio para los fallecidos de cólera y conducidos de noche en el furgón fúnebre para éstos, se consiguió que nos fuese concedido tal favor—, ha provocado una protesta, la que, por orden del gabinete del rey, obligó al presidente de la policía, señor Arnim, a pedir su retiro. Si en su tumba supiese, mi buen Hegel, que el bello y pequeño lugar donde él yace (entre el sepulcro de Fichte y el de Solger, en el *Kirchhof* de Berlín Oriental), iba a producir tanto disgusto, él habría preferido el cementerio de los coléricos".

Casi inmediatamente después de la muerte de Hegel se programó la "edición de la sociedad de los amigos de Hegel". Es la primera edición de las obras de éste, incompleta, fragmentaria y seleccionada con criterio conservador. La propia viuda de Hegel se consideró competente para indicar respecto a la publicación de los escritos de Hegel, lo que del pensamiento de éste "el mundo debía recibir".

Paradójicamente, esta edición, expurgada con criterio "selectivo", trunca, incompleta fue la que tuvieron a la vista y manejaron los grandes críticos del pensamiento de Hegel. Desde Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Engels hasta Lenin.

B. M.

## ASTRADA Y LA FENOMENOLOGIA

El pensamiento filosófico de Astrada se formó y enriqueció, en su primera madurez, con el rigor metodológico de la fenomenología husserliana, y con las penetrantes y deslumbradoras indagaciones sobre la existencia y el ser de Martín Heidegger. Para esos años no sólo realizó Astrada una exégesis interpretativa de esos filósofos, cuyo valor fue destacado por la crítica internacional, sino que además instrumentó sus preceptos metódicos para elaborar con acento personal temas afines. Cuarenta años más tarde de su trabajo sobre la epistemología de las *Investigaciones Lógicas* —primer estudio de importancia sobre Husserl en nuestro idioma, reeditado ahora en *Ensayos Filosóficos*— vuelve Astrada, en un enfrentamiento cenital, a ocuparse de los dos grandes pensadores germanos que fueran sus maestros. La sobria referencia afectiva que ocasionalmente asoma en *FENOMENOLOGIA Y PRAXIS* —el libro que aquí nos ocupa—, no mella el filo de su crítica que, con pericia quirúrgica pone al descubierto, más allá de la intrincada elaboración temática de sus doctrinas, los supuestos ideológicos que entrañan, y aferra el sentido de esas creaciones a la luz del sentido histórico de nuestra propia época.

La fenomenología de Husserl está constituida por un conjunto de vastas investigaciones fragmen-

tarias, realizadas siempre con minuciosidad y rigor; pero esos mismos caracteres hacen que el principio unitario que la vertebraba y genera resulte difícilmente discernible. Para ponerlo al descubierto, Astrada persigue dos de sus conceptos fundamentales: la intencionalidad y la reducción fenomenológica-trascendental.

La reducción, desandando el proyectarse de la intencionalidad natural hacia las cosas, retorna hasta la subjetividad trascendental que, ya fuera del mundo, lo funda. Mediante ella, dice Husserl, "queremos llegar a conocer nuestro ser y nuestra vida, por los que el mundo es mundo para nosotros". Piensa Husserl que con la reducción fenomenológica trascendental —última de las varias *epoché* que la preceden— ha alcanzado el suelo absoluto que sustenta la validez y evidencia de todo lo que es. Es en este dominio absoluto —subjetividad trascendental o ego originario— donde se mueve el análisis último de la intencionalidad, que busca elucidarla en su doble orientación, hacia el yo y hacia el mundo —sus dos polos originarios— y en los tres estratos o aspectos de la vivencia intencional: la *hylé*, la *noesis* y el *noema* o sentido.

Ya en las páginas iniciales nos advierte Astrada que "sólo a partir de la obra póstuma de Husserl, es decir de lo que podemos llamar el último y definitivo Husserl, nos es posible considerar el conjunto de problemas que integran,

sin organicidad alguna, su concepción filosófica acabada". Este último Husserl se centra en su concepción de la historia según la cual la humanidad persigue, en el proceso de su realización, una meta que, a la vez, es ya siempre inmanente a ella. El *eidos* fenomenológico de la humanidad se aproxima ahora, diríamos, a la idea kantiana, especialmente en su sentido práctico. Pero con esto la fenomenología ha cumplido un viraje en redondo por el que abandona toda reducción y deja de ser una reflexión teórica sobre el sentido del mundo, en tanto correlato de la intencionalidad. Ahora se considera como la reflexión de la humanidad histórica que, en la fenomenología, recién se alcanza y se comprende a sí misma. Como advierte Astrada, se cumple así "un tránsito desde una posición puramente gnoseológica a una metafísica".

Este giro se vincula con el retorno al "mundo de la vida". Ya en investigaciones que datan de muy atrás pero que cuajan sobre todo en *Experiencia y Juicio* (obra redactada por Landgrebe sobre materiales de Husserl y publicada en 1939), se rastrea la génesis de la lógica —de la evidencia y de los juicios— en un mundo natural antepredicativo, suelo de creencia que, siempre ya dado, hace posible la experiencia de objetos determinados y las idealizaciones lógico-matemáticas. Tal mundo natural pre-lógico nos acerca ya al "mundo de la vida", en tanto

uno y otro suponen la suspensión de la *epoché* trascendental. Pero el "mundo de la vida" —tal como nos lo presenta *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra póstuma de Husserl—, está cargado de tensiones ideológicas. Como ya antes indicábamos, Husserl afirma una racionalidad inmanente, que es a la vez el *telos* a que ella apunta en su devenir histórico. Pero surge aquí una reveladora restricción: esto es verdadero, plenamente, sólo para la humanidad europea, que se ha desarrollado a partir de Grecia. Ella adquiere así, a los ojos de Husserl, un carácter arquetípico que la contrapone a todas las restantes culturas humanas, meras realizaciones empíricas siempre distantes del modelo absoluto.

Astrada completa aquí su exposición del último Husserl con importantes extractos, tomados personalmente de sus manuscritos inéditos. En ellos se vuelve manifestado el paso, ya implícito en *La Crisis...*, de la teleología a una teología. La fenomenología, dice Husserl, "es una teología filosófica por camino no confesional hacia Dios"... "En el infinito coinciden la filosofía, que deviene cada vez más concreta y la teología, que deviene cada vez más filosófica". Se comprende así la denominación de *teleologismo-teístico* que Astrada aplica a la fenomenología husserliana. Mientras que en *Ideas, I* la trascendencia de Dios queda también afectada por la *epoché*, y la idea de Dios sólo

es reconocida como un necesario concepto límite", por el contrario el último Husserl ve en Dios y en la humanidad auténtica, los correlatos teleológicos de la conciencia absoluta y llega a afirmar que Dios habla en nosotros en la evidencia de las decisiones que apuntan a la infinitud. Extraído del paréntesis en que lo colocaba la reducción fenomenológica, Dios pasa a constituir el fin último del ego trascendental. *La Crisis...* es la obra en la que Husserl intenta hallar, sin salir del marco conceptual de su filosofía, un horizonte de esperanza para la catástrofe histórica que crecía ante sus ojos en esos años del 30. Apremiado por los hechos que lo implican y lo angustian, el filósofo se vuelve ahora hacia el mundo histórico que antes, en sus objeciones a Dilthey, había condenado a no ser sino objeto de subjetivas "concepciones del mundo" y, por lo tanto, a permanecer ajeno a la filosofía en tanto ciencia. En *La Crisis...* todavía no ocupa Dios el papel que le otorgan los manuscritos citados por Astrada. Afirma sí a la humanidad total como "uno de los fines supremos de la fenomenología, al que el filósofo debe tener constantemente presente". Considera, por eso, que los filósofos son "funcionarios de la humanidad". Pero esta humanidad abstracta y genérica, le critica Astrada, está muy lejos de la humanidad real y sus luchas históricas. Y, dado el sentido divino que adquiere ese *telos*, resultan justificados sus rece-

los respecto de la burocracia celestial necesaria para comunicar tales "funcionarios de la humanidad" con la meta divina a que apuntan.

Prosiguiendo la línea interpretativa que Astrada nos descubre, agregaríamos que, con su concepción de la historia, Husserl no hace más que retornar a la teleología teísta del siglo XVIII, cuya expresión más lograda la alcanza Kant en su filosofía de la historia, y en su concepción teleológica de la naturaleza, expuesta en la *Crítica del Juicio*. Claro que con una coherencia y una riqueza de desarrollo de la que queda lejos el intento de Husserl. Una muestra significativa de la afinidad de Husserl con los ideales del siglo XVIII la encontramos en un pasaje en que recuerda con nostalgia "el ímpetu que animaba todas las empresas científicas... ímpetu que en el siglo XVIII —el cual se denominaba a sí mismo "filosófico"— colmaba círculos cada vez más amplios de entusiasmo por la filosofía y por todas las ciencias particulares, consideradas como sus ramificaciones. De aquí aquel apasionado impulso hacia la cultura, aquel fervor por una reforma filosófica de la educación y de todas las formas sociales y políticas de la humanidad, que *ha-ecce* tan venerable esa difamada época de la Ilustración (*Die Krisis...* p. 7/8. El subrayado es nuestro).

Aclarado el sentido definitivo en que remata la fenomenología de Husserl, Astrada se vuelve a la crítica que Heidegger le ha hecho.

Ya en 1936 (*Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*) Astrada señalaba la tensión existente entre ambos pensamientos y cómo la crítica de Heidegger a Descartes alcanzaba, sin nombrarlo, al propio Husserl, en tanto éste acepta los postulados ontológicos de Descartes. Al caracterizar la "actitud natural", que ha de ser superada por la actitud fenomenológica, Husserl describe como el modo de ser de los entes a la *Vorhandenheit*, es decir, la presencia material tal como se da a la percepción y, en general, al enfoque teórico. Pero con ello pasa por alto nada menos que el mundo circundante de los utensilios, cuya conexión radical con el existente humano va a describir magistralmente Heidegger en *Ser y Tiempo*. Allí destaca que el objeto del conocimiento o de la teoría (lo *Vorhandene*) sólo puede surgir cuando se produce una modificación de la actitud existencial, pero que de ninguna manera es su modo de ser el que revisten las cosas que inmediatamente nos rodean, cuya modalidad ontológica se define por su condición de utensilios, instrumentados por nuestro comportamiento existencial. Astrada destaca el acierto de la objeción de Heidegger y de su descripción del mundo circundante. Pero, a su vez, objeta incisivamente que tanto el existente humano, como los utensilios y el mundo circundante en el que se dan, resultan insuficientemente descriptos al no advertir Heidegger su determinante con-

dición histórica. O sea, pasa por alto que ellos manifiestan una concreta situación histórica del hombre, la que, a su vez, es el resultado de una praxis histórica.

La polémica entre Husserl y Heidegger surge más explícita en anotaciones inéditas de ambos filósofos, que Astrada analiza. La objeción fundamental de Heidegger se centra en que Husserl sigue considerando el ser del hombre como idéntico a la presencia de la cosa ("*Vorhandenheit*"), sin advertir la peculiaridad de su existencia, cuya descripción ontológica es, precisamente, el tema de *Ser y Tiempo*. A su vez, Husserl objeta de plano el planteo mismo de Heidegger, considerándolo un retorno desde lo trascendental a lo meramente antropológico, ya superado, en su concepto, por la reducción fenomenológica. En el mismo sentido se pronuncia Husserl en un texto particularmente valioso, no recordado en este libro, pero que el propio Astrada hiciera conocer en nuestro idioma. Me refiero a la conferencia *Fenomenología u Antropología* (traducción de Roberto I. Vernengo, publicada por *Cuadernos de Filosofía IV*, 1950, con nota introductoria de su director, Carlos Astrada), que Husserl pronunciara en 1931 en la Universidad de Berlín y en la cual ubica a la posición existencial —léase a Heidegger— como un retoño de la filosofía de la vida de Dilthey, a la que ya había impugnado dos décadas atrás en *Filosofía como ciencia estricta*

(1911). Heidegger significa entonces, una vuelta a la "antropología filosófica" como verdadero fundamento de la filosofía, lo que implica que "la filosofía fenomenológica tendría que ser reconstruida totalmente partiendo de la existencia humana". De ese modo habría dado una nueva forma al error fundamental de la filosofía moderna, el psicologismo, contra el cual batalla sin tregua la fenomenología de Husserl desde *Investigaciones Lógicas* hasta *La Crisis...* De ahí que, en esta conferencia, se empeñe en subrayar que el sentido de la fenomenología está indisolublemente ligado a la reducción fenomenológica trascendental, la que, trasapando a la vez el mundo y el hombre empírico, le permite alcanzar su único y permanente objeto: la subjetividad trascendental. Sólo cuando se ha llegado a este dominio absoluto es posible "interrogar intencionalmente al mundo por sus fuentes de sentido y de validez, en las que... se encierra su verdadero ser". Conceptos análogos se encuentran en el *Epílogo a Ideas, I*, también posterior a la publicación de *Ser y Tiempo*.

El "nuevo cartesianismo" husserliano y su ideal de alcanzar la fundamentación absoluta del conocimiento en la subjetividad trascendental, lleva a Astrada a definir a la fenomenología como una *panarquía* universal de lo puramente teórico, o también, de la pura razón analítica, en la que apunta en su última época, "una

función teleológica trascendental". Frente a ella, y en neto contraste, perfila a la filosofía de Heidegger, que "en última instancia se revela como una *panarquía* de lo irracional, con apelación ya a la mística, ya a la poesía, o a ambas a la vez, en una aleación *sui generis*". Aclaremos que Astrada ha efectuado ya anteriormente una penetrante crítica de Heidegger en varios de sus libros más importantes, en especial, en *El Marxismo y las escatologías* y en *Existencialismo y crisis de la filosofía*.

El pensar heideggeriano se centra en el problema que lo acucia sin tregua, la cuestión del ser. Aspira a configurarse como un pensar primario, como nudo "lenguaje del ser". Considera que no cabe conceptualizar al ser; éste escapa a toda racionalidad y a toda lógica, sea ésta formal o dialéctica. De ahí el papel fundamental que juega el temple anímico (*Stimmung*) para poner al filósofo sobre la pista del ser, aunque éste siempre permanezca oculto, alimentando sólo la expectativa de un desocultamiento imposible. En pocas páginas discrimina Astrada las diferentes formas que ha ido tomando el nebuloso y proteico ser heideggeriano. Ya en *La sentencia de Anaximandro* expone su concepción de la "ocultación temporal del ser", correlativa de la comprensión de la esencia del ser-ahí (*Dasein*) como apertura del ser. Afirmado en la mencionada convicción de que no es posible ninguna aprehensión conceptual

del ser, Heidegger va a oscilar entre un pensar "que poetiza en el enigma del ser —el que viene a intentar una síntesis híbrida entre pensar y poetizar— y la afirmación de un abismo entre ambos, en tanto "el pensador enuncia el ser (mientras) el poeta nomina lo sagrado". Diferencia y, juntamente, secreta afinidad, determinan así la relación entre pensar y poetizar.

La determinación más precisa del "pensar del ser" heideggeriano y su punto de partida se encuentra en la *diferencia ontológica* entre ser y ente. Ella lleva a Heidegger a interpretar el desarrollo histórico de toda la filosofía occidental como un olvido del ser, pese a la incesante indagación que ella intenta. El ser es lo olvidado, lo oculto y, a la vez, lo más cercano y lo más lejano al hombre. Por eso la vía negativa le resulta la más adecuada para acercársele. Dice Heidegger: "¿Qué es el ser? El es El mismo... El "ser", él no es Dios ni tampoco un fundamento cósmico. El ser está (es) pues más allá de todo ente...". Aunque también —aproximándose entonces a la filosofía teosófica de Bohme y de Schelling— podrá presentarnos el ser como el *fondo incausado* del que emergen los entes. Pero entre todas las figuraciones del ser heideggeriano considera Astrada particularmente decisiva la última, según la cual el ser se identifica con la historia del ser. Es que en ella vislumbra —nos parece— una proximidad de Heidegger a su propio pensamiento.

"Si el ser —nos dice— es la historia del ser y ésta es el ser mismo y nada más que éste, entonces el ser es el devenir" o sea, "es el ser histórico que involucra al hombre y su hacer planetario"

Con esta problemática se vincula la preocupación, tan punzante en Heidegger, por las consecuencias de nuestra era atómica, la que motiva su planteo del problema de la técnica. Consecuente con los principios de su filosofía, Heidegger adopta una decidida posición antitecnológica, que condena la primacía del materialismo, al que ve como una forma del espíritu que hoy "sopla del Oeste no menos fuerte que del Este".

Lo que llevamos indicado explica por qué Astrada define a la filosofía de Heidegger como una *paranquía de lo irracional*. Desde este su pensar irracional, que arraiga en el temple anímico, aguarda Heidegger un gran viraje en el que el ser despliegue un eón propicio. Y aún este acontecer, no implica la exigencia de que el hombre llegue a saber filosóficamente de él, ya que todo esclarecimiento o saber racional del ser es para Heidegger un escándalo. La conclusión de Astrada es terminante: "Por sus contorsiones verbales y circunloquios sibilinos nadie puede captar aproximadamente lo que, en definitiva, más allá de la diferencia ontológica entre ser y ente, Heidegger llama el "ser", pues ni él mismo lo sabe".

Pero esto no impide que Astrada siga considerando a Heidegger,

por la potencia inquietante y problematizadora de su pensamiento, el mayor filósofo contemporáneo, cuya refutación no puede efectuarse en base a objeciones meramente partidistas e ideológicas. Tanto en ésta como en la crítica contenida en obras anteriores, Astrada ha manifestado siempre su respeto por la profundidad del pensador, sin transigir por eso con sus puntos de vista. Es que más allá de los "ingeniosos trucos" en los que Heidegger luce su inigualable maestría, se encuentra su reflexión sobre doctrinas, categorías y problemas filosóficos que, aún cuando puedan suscitar reparos, han transformado con nueva luz crítica la interpretación de épocas y temas capitales de la filosofía occidental. Un aspecto sobre el que Astrada ha insistido recurrentemente al ocuparse de Heidegger, es el de su posible apertura a la problemática de Marx. Es oportuno recordar —y quizá ayude a corregir apresuradas apreciaciones sobre la "evolución" de Astrada— que ya en un ensayo de 1933 titulado "La historia como categoría del ser social" (reeditado ahora en *Ensayos Filosóficos*), se propone "intentar un paralelo entre Heidegger y Marx". Esta preocupación permite comprender la expectante atención que suscita en Astrada la petición heideggeriana de "un diálogo con el marxismo" (*Carta sobre el humanismo*, 1947). Sobre esta posibilidad abierta por Heidegger vuelve Astrada en diversos trabajos posteriores entre los

cuales cabe destacar, por su especial significación personal, su contribución al homenaje que sus discípulos dedican a Heidegger en sus sesenta años, titulada "*Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis*" (Sobre la posibilidad de una praxis histórico-existencial), 1949. Señalemos todavía que en Francia, hacia 1960, un grupo de pensadores cuya figura central parece ser Kosta Axelos, renueva el propósito de vincular Heidegger con Marx, pero sus perspectivas difieren de la de Astrada.

Como culminación de su análisis Astrada bosqueja las coordenadas de una interpretación ideológica. Tanto la filosofía de Husserl como la de Heidegger, pese a su recíproca oposición, constituyen una *anamorfosis*, o sea, un reflejo periférico, parcial y distorsionado de la realidad occidental, en este momento de apresurada descomposición de sus estructuras. Pero tal reflejo no lo es del presente sino de un pasado que, en trance de ser superado, todavía se sobrevive. En definitiva, se trata de la situación general de la filosofía occidental que, perdida su capacidad creadora, se dedica hoy al erudito inventario de su gran sabiduría. Ambas posiciones, tanto la de Husserl como la de Heidegger, no pasan de tener significación europea, y, así, carecen de dimensión ecuménica en una época en que, precisamente, la historia ha devenido plenamente universal. Claro que es preciso reconocer diferencias en la conciencia del momento histórico que ellas ma-

nifiestan. Mientras Husserl otorga primacía absoluta a Occidente, cuya humanidad es para él arquetípica, Heidegger está a la espera de un nuevo Occidente pero, atento sólo a las perspectivas catastróficas de esta edad de la técnica, "ve las relaciones entre Oriente y Occidente únicamente a través de este prisma bélico". En decidida contraposición Astrada avizora y saluda

## MARIANETTI Y SU ENSAYO SOCIAL INMIGRATORIO

El doctor Benito Marianetti ha ensayado varios géneros literarios, marcando su preferencia los temas políticos, históricos, sociológicos y jurídicos, a los que ha dedicado su vasto saber complementado por la interpretación del materialismo histórico, demostrando en todos su honda preocupación por los problemas nacionales y de su provincia natal, Mendoza, a la que ha tratado en diversos trabajos espaciales.

Su último libro *En la verde lejanía del recuerdo*, si en verdad no constituye una autobiografía, ni memoria o antimemoria, documenta "el testimonio de una etapa importante de la formación de nuestras estructuras sociales y económicas".

Mendoza vio acrecer su población con grandes masas de inmigrantes italianos, españoles, árabes

el acontecimiento que signa nuestra época y hace de ella un momento crucial del devenir humano: "el desplazamiento del centro de gravitación histórica desde Occidente hacia Oriente y el advenimiento a la instancia universal de la historia de los pueblos otrora colonizados y sojuzgados por Europa".

Fausto Gómez

y franceses, de los que llegaron a Buenos Aires durante el último cuarto de siglo XIX y hasta la guerra del 14, alcanzando a más de 10 millones.

País con estructura económico-social de tipo feudal, resultaba inconveniente un marcado aumento de la población por vía de la inmigración, pues los ganaderos saladeristas necesitaban muy poca mano de obra para su primitivo tipo de producción.

De ahí que los intentos de Rivadavia desde el Triunvirato, desde el gobierno de Martín Rodríguez o durante su corta presidencia, para traer inmigrantes, fueron anulados por Rosas.

A través de recuerdos familiares, se permite el autor campear en el ensayo social de lo que significó el influjo inmigratorio y el impacto europeo a "los descendientes de italianos y españoles de aquellos tiempos". "Hemos vivido, en realidad, en dos mundos al mismo tiempo: en el de nuestros padres y el de la tierra en que nacimos".

El problema de la inmigración se ha reflejado de manera distinta en nuestros escritores, ya sea de acuerdo con sus intereses de clases, su posición política o conforme al ángulo desde el cual lo consideraron.

Enrique Larreta calificó a los inmigrantes como "turba dolorosa", como sombras de ignorancia, negando que de sus descendientes pudiera surgir "la clase dirigente capaz de encaminar hacia un ideal grandioso la cultura argentina" (O. Completas - Bs. As. 1959, pág. 113).

Santiago Calzadilla, a su vez, anhelaba huir del tiempo presente, y volver a un pasado de bonanza, al encuentro de ociosas damiselas *pur-sang*, como las designa en símil elocuente.

Muy diferente es en Sicardi, con su intento de comprensión en su *Libro Extraño* o la de Cambaceres, Bunge, Ingenieros, Fray Mocho, Payró, Grandmontagne, Lugones y tantos otros —la mayoría consideraron sólo las corrientes urbanas radicadas en Buenos Aires—, reflejando el beneficio que trajeron a la aldea portuaria, pero también el de los problemas sociales y políticos que entrañaron con sus huelgas y agremiaciones, atemorizando a la oligarquía que busca escudarse en la represión violenta, dictando la Ley Cané o la de Defensa Social, de 1910, que castigaba con la pena de muerte hasta a las mujeres embarazadas

*En la verde lejanía*... Marianetti hace un enfoque distinto. La humana y sentida semblanza de la

madre, o de ese mundo creado por el niño, capítulo el "Dichoso", o la musicalidad del organito, las emotividades que trascienden en los recuerdos de festividades, la nota pintoresca del casamiento, de la curandera, del conferenciante "con su cultura mendicante", el espectáculo de las carreras cuadreras, lo típico de los regadores de calles, la evocación de maestros y condiscipulos, son páginas trazadas con fuerza realista, que traslucen un directo conocimiento de aquel ambiente, signo de un medio social que fue su substracto, y que Marianetti hace aflorar con maestría y limpia prosa.

Rememora a los trabajadores "golondrinas" italianos que, además de su sacrificio, sembraron las campañas argentinas con las aventuras de los *briganti*, que presentaban como rebeldes y justicieros, y, que en verdad, reflejaban una conciencia social primitiva, cuya mentalidad campesina los adornaba como el medio de lucha contra el rico y para favorecer al pobre.

Pero el autor no se circunscribe al recuerdo de hechos, sino que en cada oportunidad señala las implicancias económicas y sociales de los mismos, sin exposición erudita, que no cabría en este libro, pero con ajustada y oportuna referencia.

Así, la alambrada divisoria recubierta de rosas silvestres "como una forma de embellecer el derecho de propiedad", o cuando valora al tomero, sirven de contraste de como a través del derecho de riego la burguesía terrateniente se sirvió para apoderarse y concentrar en sus

manos las mejores tierras mendocinas.

En otro capítulo nos hace asistir al despertar del movimiento obrero y la repercusión de la Revolución Rusa, que dio al mismo un nuevo contenido y orientación

Como resumen a este libro excelente, que constituye un canto a la

lejanía del recuerdo, a lo que se une una rica información con el color adecuado de una apropiada terminología, que deben aprovechar los estudiosos, podemos reproducir lo que Marianetti recuerda de García Lorca, que en los hechos más simples, más íntimos de la vida "... la poesía es el misterio que tienen todas las cosas". J. R.

## LO QUE NO MERECE EL "MARTÍN FIERRO"

Los trabajos sobre el *Martín Fierro* se suceden sin interrupción, con intensidad creciente en los últimos tiempos e intenciones apolo-géticas variadas asimismo. El gran libro nacional justifica esta deferencia crítica aunque no siempre merece las interpretaciones que se le adjudican. Y aquí, en este aspecto, reside el problema: ponerse de acuerdo sobre su contenido. Por mucho tiempo seguirá siendo el poema una obra polémica, en primer término, porque instaura el proceso a una época nefasta, pues es el relato comentado de un hecho histórico casi reciente para la vida de una nación, y, en segundo lugar, porque los libros vitales, como éste, que en su origen condensaron la esencia del ser del pueblo que los vio nacer, son una constante incitación a confrontar con violencia, diríamos, ideas y concepciones cuyo eco no se ha apagado en el ámbito de la vida argentina.

Una de estas últimas expresiones

inmerecidas es el ensayo de Alejandro Losada Guido *Martín Fierro. Héroe-Mito-Gaúcho*, según la portada, y *Gaúcho-Héroe-Mito* de acuerdo con las páginas interiores. La primera trilogía, la de la tapa, debe ser un error, ya que el intento es convertir al gaúcho en mito, es decir, en una irrealidad. No se trata de instaurar un mito afirmativo, como el de Astrada, que hace emerger al gaúcho del seno de la soledad pampeana, de la grandiosidad imponente del paisaje, cuya fuerza indomable vela en la sombra la hora del regreso para reivindicar los ideales de una colectividad privada de sus derechos elementales. Aquí el designio es borrar todo vestigio de una pesadilla real que asoló al país y enturbiar el manantial de donde surgió la existencia del gaúcho.

El libro que nos ocupa es, evidentemente, una interpretación reaccionaria, que disimula su objetivo con el disfraz místico-religioso. Representa un esfuerzo destinado a convencer que el poema de Hernández es una elegía, porque frente al hecho consumado de la cruen-

ta destrucción de la estirpe gaúcha —el autor la llama raza sin ningún motivo— no quedaba otro recurso que lamentar lo sucedido. Y si pensamos el problema con cierta lógica cristiana y escolástica nos sometemos ante el divino decreto, ejecutado por la oligarquía.

¿Qué pueden hacer los deudos con sus muertos? Enterrarlos y llorarlos. Y así concluye la historia. En este caso hubo algunas variantes, puesto que se había cometido un genocidio; los muertos eran muchos y las circunstancias políticas y económicas que rodeaban el acontecimiento testimoniaban en favor de los inmolados. El remordimiento y la necesidad de salvar tantas almas habrían agudizado —“a la luz de las cristianas doctrinas masónicas” que parece que profesó Hernández— el sentimiento de conciencia culpable en el poeta. Así, immortalizó elegíacamente a aquellos malcalzados que pasaron a ser desde entonces una preocupación literaria y teológica para la clase gobernante, que si bien los descuidó en vida buscaba ahora lavar sus faltas intercediendo a fin de que el señor de las alturas concediera buenos conchavos a estos sufridos reseros en las estancias celestiales.

Además, como los gaúchos habían sido guitarreros y payadores se recogía su producción anónima, que no pagaba ningún derecho, y se la convertía en “poesía sapiencial” para solaz desinteresado de las generaciones venideras, como ha ocurrido con tantos viejos pue-

blos, a los que, por lo visto, les hicieron el mismo cuento. Por tales razones el gaúcho sería casi un caballero cristiano, una especie lejana desprendida de alguna orden medieval. Tal vez no fuera difícil obtener la canonización de algunos exponentes, como ese *Martín Fierro*, al que tanto pondera Hernández, que podría llegar a ser un santo milagrero para tanto criollo rotoso como todavía queda suelto.

Por supuesto, esta es una versión caricaturesca del libro y no pretendemos que pueda reducirse a un esquema tan simple, a pesar de la gravedad estudiada con que lo tratan los suplementos semanales de los grandes diarios, los que tienen su manera de escribir seriamente sobre los hechos jocosos.

Ya en otro plano, nosotros creemos, si nos entendemos sobre el valor de las palabras, contra lo que se supone en el ensayo comentado, que el *Martín Fierro* no es un poema difícil. Su historia plebeya y su inmediata divulgación entre la comunidad campesina, prueban lo contrario. Los analfabetos lo escuchaban embelesados y aprendían de memoria cantos enteros. Indicio seguro de que el artista había logrado reflejar la realidad del mundo del gaúcho con todas sus luces y sombras. Los preceptistas de la gran aldea lo despreciaron, un poco por ignorancia, ya que no imitaba lo que ellos conocían, y no menos por encono hacia el nativo, cuyo arte rural habían condenado junto con sus cultores. Pero el tiempo rehabilitó al gaúcho y a su poema. Al

primero como arquetipo supremo de hombría, y al segundo como la historia pormenorizada del holocausto gracias al cual la burguesía liberal consolidó los principios de la propiedad privada. Y es entonces, precisamente, cuando el poema se torna difícil. Es necesario encontrarle explicación a este fenómeno extraordinario al que los entendidos empiezan a considerar una obra de arte excepcional, que no es creación de la fantasía. "Esto es pura realidad", en efecto. La frase despectiva según la cual aquí hay "algo más que un drama sentimental de tipo social" delata la posición del crítico. ¿Cómo conciliar todas las contradicciones que se desatan en este proceso? El gaucho fue inmolado por la clase gobernante. En tal destrucción están comprometidos dos presidentes representantes de las glorias más altas que exhibe la civilización del ferrocarril y otras inversiones extranjeras. Dentro de ese cuadro no es fácil para ciertos teóricos explicar el contenido del poema a la luz de la historia acaecida entre 1862 y 1874. Surgen problemas graves, tal como el enjuiciar los hechos concretos, que son de carácter económico y no literario.

Los tres prólogos de Hernández, por otra parte, no ayudan mayormente a comprender la obra, como se supone. Dan algunos atisbos interesantes e ilustrativos, pero nada más. Buscar en ellos el camino de acceso a su poesía no puede llevar muy lejos; las intenciones del autor están en el poema mismo. Si se

pretende hallar el motivo de inspiración de Hernández más allá del propio texto los prólogos no dan respuesta satisfactoria porque en cualquiera de ellos Hernández está por debajo del poeta. El creador no tiene que ser por fuerza un comentarista de su obra, pero quien se coloque frente a ella como crítico no podrá eludir jamás la protesta social que es donde reside su dimensión más importante; de ahí es posible descender a los planos más hondos que le dan sentido y permanencia. El gaucho es el hontanar desde donde surge la nacionalidad en su carácter comunitario. Ha muerto, esto es, aniquilado su grupo socio económico natural cuando el liberalismo, que presupone el monopolio de la propiedad, impuso su dominio en la pampa. Las murallas chinas del feudalismo y del atraso, como formas anticuadas, sucumbieron todas ante el ataque coordinado del capitalismo que utilizó la mercancía y la inversión en forma de arietes disoventes de las sociedades naturales. De las ruinas del mundo semifeudal y colonial resurgen hoy, sin embargo, las nacionalidades victoriosas y rejuvenecidas, en contacto con sus viejas raíces históricas y el apoyo de la ciencia y la técnica moderna.

Afirmar que Hernández no intentó la defensa del gaucho ni la denuncia de su estado social sino que aprovechó esos elementos para erigir una queja, "una elegía a una raza que merecía otro destino", ofreciéndole la catarsis apro-

piada, es incursionar en las fronteras del absurdo. El primer prólogo, de 1872, en el segundo párrafo, desmiente este temerario aserto. Además, si el crítico quisiera probar su tesis, tendría que darnos el método para leer muchos versos donde la víctima clama venganza, denuncia negocios feos, alude a jefes con estancia, menciona el robo de la propiedad por parte del juez de paz, latrocinios, injusticias, abusos y atropellos de toda índole. Compaginar todo esto con una elegía es lo difícil. Queda el recurso de acusar al poeta de cambio de frente político. Este terreno promete más de lo que da, según veremos. "Hernández vivió defendiendo la campaña y el gaucho desde la oposición", se expresa. "Sin embargo, desde que ocupa cargos de responsabilidad, como diputado y senador no hace nada realmente eficaz para mejorar su suerte". Hernández era miembro de la clase liberal dirigente, con una sensibilidad más fina que sus congéneres. En su condición de legislador defendió a los gauchos si bien no fue un reformador social. El político elevó la voz por los grupos residuales nativos en una legislatura, que como muchas otras, sólo mostró prisa para aprobar leyes que perjudicaron al país; el poeta ya había denunciado con acento rebelde las crueldades cometidas contra el gaucho. En su esfera nadie hizo más. Empero, las preguntas que el intérprete no se formula resultan las más importantes, y son las que derrumban todo el anda-

miaje que con paciencia viene construyendo para dar vida al espartaco de la "poesía sapiencial". En efecto, esa situación dramática a que se vio arrojada la comunidad nativa a partir del comienzo de la década del sesenta, denunciada en 1872, ¿cómo se había producido? ¿Quién organizó la guerra de policía contra los gauchos? ¿Qué responsabilidad tienen Mitre y Sarmiento en esos hechos? Lo grave no era, entonces, lo que Hernández no pudo hacer después que los gauchos habían sido aniquilados a tiros. Monstruoso es que el hijo de la tierra, valeroso soldado de la independencia, fuera perseguido como una fiera por la oligarquía porteña, impaciente en llegar a ser la fiel servidora de los inversores ingleses.

Resulta ambiguo expresar que "el problema del género literario refleja un problema humano". Si con ello se alude a las relaciones de producción, podríamos coincidir en el juicio, ya que el *Martín Fierro* no escapa a la regla por hallarse íntegramente inmersa su temática dentro de las relaciones de la propiedad privada; es la consecuencia de un conflicto derivado de la acumulación primitiva. Los problemas humanos que refleja no son elegíacos. Si hay quejas éstas tienen origen en una situación objetiva bien definida: el despojo de una clase en ascenso en perjuicio de otra que no puede defender sus condiciones de vida. La literatura europea de los siglos XVIII y XIX abunda en ejemplos que no apelan

a la mística para abordar los temas sociales. El género literario no sirve entonces aquí para explicar el sentido del poema porque su empleo es excesivamente superficial. La literatura, en esta circunstancia, es apenas una parte de la vida del hombre, una superestructura que depende de otras instancias más profundas. La literatura gauchesca, de origen anónimo, se adaptó para la propaganda política durante la lucha de la emancipación a fin de atraer al campesino. Esto demostraría su cambiante ubicación histórica y su poder como instrumento en manos de la clase dirigente. Pero la contienda bélica, que arrastró al gaucho en su movimiento, no lo liberó sino que elevó a la burguesía porteña a la propiedad y al usufructo de cierta riqueza natural que hasta entonces era común. Al nativo, columna vertebral de esa guerra libertadora, le quedó solo la poesía patriótica —de una patria que ya no era la suya—, que Hernández en su hora habría llevado al género elegíaco para consuelo de tanto gaucho vagabundo y sin subsistencia como resultado del cercamiento de la pampa. El *Martín Fierro*, por tanto, “se presenta pretendiendo totalizar la experiencia vital de la comunidad”, crea un lazo comunitario entre el cantor, el auditorio y la raza”, y en fin, “el poema como expresión del cantor de la comunidad es la realización esencial de la vida humana”. ¿Mas cuál fue, en definitiva, la forma en que se realizó la “raza” perseguida hasta el aniquilamiento de sus grupos

principales? Los sobrevivientes lograron la “perfección interior”. El crítico tiene su respuesta lista: ha descubierto que el gaucho era un introvertido, un “existencialista” puro. Este paisano rudo habría llegado a “un descubrir la autenticidad de su condición humana, a pesar de la desesperanza. Un interpretar los hechos y enseñar a conducirse en la vida. Un palpar de una raza frente a la existencia”. En definitiva, la pedagogía del garrote, preconizada por el maestro de América, facilitó la conversión mística. De las ovejas que se perdieron, de la propiedad familiar confiscada suciamente, del juez indigno ya nadie se acuerda; son etapas en el camino de Damasco. Ej bueno de Hernández empleó la senda elegíaca para diluir su obra en la “poesía sapiencial”, honra y honor de la humanidad. A los pocos gauchos restantes les lavaron el cerebro y los condujeron al Nirvana donde cesa toda voluntad de vivir. Y el último secreto de esta hermenéutica queda revelado: “Solo es posible cantar el verdadero espíritu del *Martín Fierro* leyéndolo como poema sapiencial”.

Por supuesto, no vamos a seguir el itinerario que el intérprete ha recorrido desde las arcillas sumerias hasta el *Martín Fierro* para explicar este misterioso saber. Nosotros creemos que no hay que ir tan lejos para comprender el sentido del poema nacional. Huimos, por lo demás, de lo que nos excede, sin falsa modestia, y dejamos estas fantasías para los especialistas cuya

presbicia interesada los lleva a la prehistoria para dar cuenta del pasado reciente que todos tenemos a la vista. Claro que empujado por su afán exegético el comentarista comete algunas contradicciones demasiado gordas. Dice, así, después de sentar su tesis “sapiencial”: “Sin embargo, si nos conmueve el drama de ese grupo social que bajo tantos respectos tiene que ver con nosotros, no pertenecemos a él. Vislumbramos su desgracia, pero no podemos tentar de identificarnos cárticamente con la energía poética espontánea que ellos sentían”. Luego, si la tragedia del gaucho no me importa, si su poesía no la siento ni la entiendo ni tiene nada que ver con mi “circunstancia”, ¿de dónde sale el empeño de encontrarle al poema ese nexo “sapiencial” con la remota antigüedad cuya comprensión es más distante que las estrellas? Que Hernández leyó a algunos orientalistas y los aprovechó en su poesía es evidente. Astrada destaca el hecho en *El mito gaucho*. No obstante, es dudoso que el poeta —contra lo que sostiene confusamente el intérprete— al buscar una salida coherente al sueño de progreso social que vivió el siglo XIX hallara “la llave del enigma en su reflexión sobre el destino humano, inspirada en su cristianismo masónico, y en los contactos con las doctrinas orientales”. Los elementos aparecen aquí mezclados sin orden ni lógica. Las experiencias personales de Hernández con los espiritistas y masones exigirían un estudio de otro carácter.

Dentro de este cuadro la condición de católico que se le asigna a Hernández es insostenible.

La baraúnda exegética unilateral con que el crítico se abruma le permiten descubrir “trozos auténticamente religiosos” en el *Martín Fierro* donde otros podrían hallar el eco de simples resabios de la superstición que los clérigos españoles sembraron en América. Guiado por ese “descubrimiento” se cree muy luego autorizado a afirmar, como si estuviéramos en plena Edad Media, que “el hombre no puede percibir el valor religioso en su pureza si no se libera a sí mismo”. Si se refiere al calvario del gaucho la reflexión escondería cierta dosis de verdad. El nativo fue despojada de sus bienes, humillado, apaleado. Es el camino por el que Job llegó a Dios; hay serias dudas, sin embargo de que el gaucho altivo aceptase la resignación “sapiencial” en forma tan abyecta. La fibra estoica que se advierte en su carácter posee notas propias. No se mostró pasivamente inclinado a aceptar el destino que le preparó la oligarquía; lo combatió con los recursos de que disponía y dentro de una situación histórica y económica que no podía modificar. Olvidar estos detalles es un agravio a su memoria y un escamoteo de la verdad que rodeó al escenario real en que ocurrieron los hechos que Hernández relata.

Hemos expresado antes que esta interpretación del *Martín Fierro* es racionaria. Y esta arista del trabajo aparece confirmada en el último párrafo titulado “Martín

Fierro como símbolo mítico”, donde se precipita una verdadera lluvia de doctrinas, autores y conceptos que nada aclaran porque no han sido digeridos. No negamos la importancia del mito en el estudio de las viejas culturas. Hay a este respecto una literatura muy amplia —decisivo era en este caso *El mito gaucho* de Astrada, olvidado empero—, parte de la cual el crítico cita aunque sólo la utiliza para sacar conclusiones ajenas al plan enunciado. Se parte de lo mítico y por una metamorfosis insensible se llega a establecer un ámbito místico en el que queda aprisionado el Martín Fierro, como si ambos vocablos fueran equivalentes. El mito, a grandes rasgos, es lo que está vinculado a la leyenda, a la creación popular y oral propia de lo remoto; lo místico, en cambio, representa lo misterioso, lo secreto, que encierra una concepción religiosa e idealista del mundo.

Aceptar que Martín Fierro es un símbolo mítico es convertirlo en una leyenda, una pieza de museo. Güiraldes realizó esta tarea a través de don Segundo Sombra. Es necesario invertir las cosas si queremos seguir hablando de mito. Esto es, el mito gaucho, la existencia anónima de una comunidad surgida del suelo pampeano, nutrida por el paisaje y la poesía constituye la fuente originaria de este hombre anónimo que llamamos el gaucho. Ese individuo surgido del mito pampeano —el conjunto de hechos naturales, humanos, poéticos, políticos y bélicos que están difusamente en

su base— es el mito en que se afirma la argentinidad. “Toda mitología —se ha dicho— vence, subordina y modela las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y con la ayuda de la imaginación; por consiguiente, desaparece cuando se llega al dominio real sobre esas fuerzas de la naturaleza”. Quiere decir que desaparece la forma irracional de tratar ese mito, de donde arranca una cultura, una concepción del mundo, cuando somos capaces de sentirla y clarificarla; más los elementos originarios, que vienen de aquel fondo primitivo no mueren nunca, forman parte del espíritu ancestral que distingue a un pueblo. Martín Fierro los condensa como tipo, y los argentinos bien nacidos heredan esas virtudes que enaltecen a la estirpe físicamente aniquilada por el liberalismo aunque viva como fuente de recuperación histórica.

En este sentido, creemos que los estudios de Mircea Eliade, historiador rumano de las religiones, muy apreciado por la burguesía culta y la otra, era el menos adecuado para aclarar este problema. Llevado de su mano, el comentarista nos revelará algo distinto de lo que se propuso: la presunta mística subyacente en el poema gaucho, que él divide en tres etapas, y que nosotros reproducimos sin ánimo de alarmar a nadie: “El simbolismo de los nudos y la situación del hombre en la tierra; el simbolismo del “camino hacia el centro”, la “ascensión ritual” o la “salida del tiempo” como situa-

ción fundamental del hombre en la tierra; el simbolismo del “Justo sufriente”, y la simbiosis entre la situación del hombre en el mundo, y su reflexión cultural”.

La cantidad de absurdos se multiplican en el tratamiento de estas tesis, ya bastantes abstrusas en sus enunciados, hasta el punto de que el Martín Fierro conocido se evade por completo para ser reemplazado por un monje cristiano —con guitarra y a caballo— que, encerrado en una mágica cárcel, busca desesperado una salida. Y así nos enteramos, sin sorpresa ya, de que “todo el poema representa una sapiencial de iniciación para ilustrar la situación humana como un “laberinto” y obtener alguna forma de liberación”. Vemos cómo la realidad se ha trasmutado y la ilusión ha tomado su lugar. La oligarquía y sus trampas, el juez, las levas, las persecuciones, los asesinatos, los robos se tornan pruebas místicas que, debidamente soportadas y absorbidas, permiten conquistar la libertad interior, el *Itinerarium mentis in Deum*.

La segunda tesis, donde la mística —y no lo mítico, como intenta hacer creer el intérprete— se acentúa, propone una original “salida del tiempo”, que es un desafío a todas las leyes lógicas e históricas. Según se trasunta a través de las citas profusas de las experiencias místicas, el pobre gaucho, que no tenía poca tarea con “juir de la autoridá”, también empezó a sentir “nostalgia del para-

so”, para superar así la condición humana, aunque esta treta no lo salvó de los ejércitos que lo persiguieron por llanos y montañas. Parece que el gaucho ansiaba otro mundo porque, la verdad, en éste la traían “apuradazo”. Todo ello le permite sospechar al crítico que andaba detrás de la trascendencia o el camino de la “purificación”. Se aclara que esto es lo que las culturas evolucionadas llamaron “sabiduría”. “Los griegos platónicos —sin duda muchos no lo fueron según nos consta— el paso al mundo de las ideas eternas”. “Sabiduría lo nombré el cristianismo”. “Y hasta el marxismo —son palabras del autor—, con su ataque a la alienación como condición de “caída” del hombre, percibió esta situación fundamental en que se halla sumido”, aunque no sabemos si debe sobreentenderse que Marx también buscaba desesperado alguna salida misteriosa.

La tercera tesis es el festín místico en que todos los participantes han perdido la razón, pues resulta imposible coordinar tantas tendencias y doctrinas contradictorias. Pero Martín Fierro, que es gaucho y baquiano, consigue abrirse paso entre esa espesa hojarasca y comprendió, al fin, que “sólo la reflexión paulina y agustiniana, heredera del racionalismo griego, y del personalismo y trascendentalismo judío, lograron esta síntesis que le ha enseñado al hombre quién es él”. En resumen, el gaucho bruto, el cuchillero despreciado por Borges, pudo escalar las

cumbres de la filosofía y “desahacer la madeja” que ocultaba su destino. Lo que no ha obtenido es que le devuelvan el rancho, las

majadas y las vacas que desaparecieron en manos del ladino juez.

A. R.

## LIBROS RECIBIDOS

Gottfried Stiehler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica.*

Francis M. Cornford, *The Unwritten Philosophy.*

Domingo Buonocore, *Sobre pedagogía universitaria y técnica del trabajo intelectual.*

Benito Marianetti, *En la verde lejanía del recuerdo.*

Voluntarios participantes en la revolución española, *Bajo la bandera de la España Republicana.*

Sergio Bagú, *El plan económico del grupo Rivadaviano 1811-1827.*

Juan A. Oddone, *Economía y sociedad en el Uruguay liberal.*

Victor Brochard, *Etudes de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne.*

# EDITORIAL DEVENIR

Astrada, Carlos: EL MITO GAUCHO .....	\$ 200.—
Astrada, Carlos: DIALECTICA Y POSITIVISMO LOGICO .....	\$ 200.—
Astrada, Carlos: HUMANISMO Y ALIENACION ..	\$ 50.—
Astrada, C., Llanos, A. y otros: VALORACION DE LA FENOMENOLOGIA DE HEGEL .....	\$ 350.—
Llanos, Alfredo: DEMOCRITO Y EL MATERIALISMO .....	\$ 250.—
Marx, Carlos: DIFERENCIA DE LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA EN DEMOCRITO Y EN EPICURO (Tesis Doctoral) .....	\$ 250.—
Bajarlia, Juan-Jacobo: LA POLEMICA REVERDY-HUIDOBRO. ORIGEN DEL ULTRAISMO ..	\$ 120.—

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  
Y LOS DE LA EDITORIAL DEVENIR

TALCAHUANO 468

T. E. 40 - 2012

Buenos Aires — República Argentina

**CARLOS ASTRADA:**

## El Mito Gaucho

*Interpretación filosófica  
del poema nacional*

Edición DEVENIR

EN VENTA EN TODAS LAS LIBRERIAS