

kairós

Revista de Cultura y Crítica Estética

SUMARIO:

ALFREDO LLANOS

La dialéctica en Hegel
y sus antecedentes históricos

CARLOS ASTRADA

La negación en la dialéctica según Marcuse
"Los tres impostores"

MARIANO OLIVEIRA

La muerte de Dios y lo sagrado

CARLOS A. MONTANO

"La génesis de la dialéctica"

RAINER ASTRADA

"Los viejos sofistas y el humanismo griego"

ALFREDO LLANOS

El "Martín Fierro" y la historia nacional

FROILAN CONTRERAS

Vacunación de académicos

AÑO III

=
NUMERO

7

Los hechos en Filosofía y Letras,
y otras notas

BUENOS AIRES, SETIEMBRE DE 1969

kairós

REVISTA DE CULTURA Y CRÍTICA ESTÉTICA
Publicación Cuatrimestral

Registro de la Propiedad Intelectual N° 944109

AÑO III N° 7

BUENOS AIRES, SEPTIEMBRE DE 1969

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: 150 PESOS

SUSCRIPCIÓN ANUAL: \$ 450.—

PARA EL EXTRANJERO: 2 DOLARES

La dialéctica en Hegel y sus antecedentes históricos

por ALFREDO LLANOS

La filosofía clásica alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX ha sido considerada como una de las tres fuentes del materialismo histórico; las otras dos son el socialismo utópico francés y los economistas de la escuela clásica inglesa representada por Adam Smith y David Ricardo. El período filosófico mencionado, el más brillante producido en Europa desde la época de los griegos, cumplió un extraordinario papel en la historia del desarrollo del pensamiento dialéctico, pues contribuyó a superar críticamente el método metafísico que había imperado en la filosofía durante los siglos precedentes. Desde el punto de vista histórico, el mérito principal de los pensadores alemanes reside en la elaboración del nuevo método. En este sentido hay que reconocer la influencia de Leibniz y su decisiva gravitación como filósofo dialéctico. Kant, puede ser considerado el fundador del idealismo alemán y en sus primeras obras, del período precrítico realizó una notable contribución al estudio de la naturaleza, en particular en su obra *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, en la que se formula la genial hipótesis del origen del sistema solar a partir de una nebulosa. Esta hipótesis, conocida con el nombre de Kant-Laplace, pues el matemático francés le agregó las precisiones correspondientes, establece que bajo los efectos de las fuerzas opuestas de atracción y repulsión surgieron movimientos de torbellino en la primitiva masa dispersa de materia y se formaron condensaciones esféricas sujetas a un movimiento de rotación, que se calentaban a causa del roce. Partiendo de estos supuestos y

de la ley newtoniana de la gravitación, Kant intentó explicar el origen del sol, de los planetas y de sus satélites. A partir de 1770 el filosofar de Kant tomó un sesgo idealista, aunque debe admitirse que su aporte en favor de la dialéctica resultó positivo aún en ese terreno. Su doctrina de las antinomias de la razón pura, y de la cosa en sí encierra valiosos elementos dialécticos. La condena de la metafísica tradicional, expresada en la *Crítica de la razón pura* es otra contribución singular de la filosofía kantiana. Fichte y Schelling, cada uno por su parte, contribuyeron, asimismo de manera decisiva a enaltecer el pensamiento dialéctico. En este ámbito es necesario valorar la reflexión de Goethe, quien defendió la idea de unidad entre la teoría y la práctica y estaba convencido del carácter objetivo de las leyes de la naturaleza cuyo desarrollo tiene su origen en sí misma.

La dialéctica resurge, según vemos, con enérgica vitalidad en la filosofía alemana moderna y “encontró su remate en Hegel, en el que por primera vez —según el juicio de Engels— se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la conexión interna de este movimiento y desarrollo. Contemplada desde este punto de vista, la historia de la humanidad no aparecía ya como un caos árido de violencias absurdas, igualmente condenables todas ante el fuero de la razón filosófica, maduras y buenas para ser olvidadas cuanto antes, sino como el proceso de desarrollo de la propia humanidad que al pensamiento incumbía ahora seguir en sus etapas graduales y a través de todos los extravíos, hasta descubrir gracias a todas esas eventualidades aparentes las leyes internas por que se guía”.

Aquí hemos de ocuparnos de la dialéctica hegeliana, es decir, trataremos de desvincular el método del sistema, pues en Hegel ambas instancias se presentan íntimamente imbricadas. La tarea es compleja, por supuesto, y

no pretendemos hacer otra cosa que aproximarnos al tema utilizando las interpretaciones más idóneas a fin de dar una idea clara de los límites del problema. El acceso directo a Hegel es muy difícil. Richard Kroner, eminente intérprete hegeliano, dice que “no hay un camino real para llegar a Hegel ni es posible tampoco señalar uno o varios de sus trabajos capaces de proveer una introducción natural a su sistema. El mismo filósofo advierte al lector, que no espere un fácil acceso. En la *Enciclopedia* (parág. 17) compara su filosofía con un círculo o un movimiento que retorna sobre sí mismo: cada punto de partida es también un término, cada primer paso un resultado del movimiento del pensamiento como un todo”. El mismo Kroner aconseja empezar por la *Enciclopedia* o la *Filosofía del derecho* y es oportuno tener en cuenta que la crítica de Marx comenzó por esta última obra.

No podemos detenernos en una exposición que abarque la inmensa actividad de este filósofo desde sus escritos juveniles, mal llamados teológicos, ya que hay en ellos una crítica profunda y a veces estridente contra la teología, ni aludir a sus trabajos políticos, que revelan que es falsa la imagen de un Hegel preocupado por problemas exclusivamente abstractos. La realidad concreta de la vida económica e institucional de su tiempo partiendo de su simpatía por la Revolución Francesa y su amplio conocimiento de Adam Smith, ha dejado una impronta muy visible en su pensamiento, influencia que no se puede desconocer a pesar del esfuerzo de muchos intérpretes empeñados en darnos un Hegel conservador o reaccionario, según los intereses de la clase dominante. Los escritos políticos del filósofo, también obra de su juventud, tales como *La constitución alemana*, *La situación interna de Wurtemberg* y *las deficiencias del estatuto municipal*, *Los procedimientos de la asamblea de los estados del reino de Wurtemberg*, *El proyecto de reforma inglés* y otros dan la medida exacta de su comprensión de los

problemas institucionales y sus implicaciones económicas que apuntan siempre contra el régimen feudal.

Provisionalmente, entonces, trataremos de acercarnos a la dialéctica de Hegel mediante un enfoque histórico para el que aprovechamos, en parte, el libro del profesor Stace, *The Philosophy of Hegel*, cuya interpretación es a veces demasiado idealista, por lo que a menudo nos hemos de separar de él, sin desconocer el mérito expositivo de su trabajo.

EL DESIGNIO DE HEGEL

El designio de Hegel es absorber y preservar la sustancia de todas las filosofías previas en su propio sistema, lo que denuncia la tendencia dialéctica de su pensamiento. Sin embargo debe señalarse que hay dos influencias que superan en importancia a todas las demás, las que están representadas por el idealismo clásico de los griegos y la filosofía crítica de Kant, que es también idealista en el fondo. En buena medida los principios filosóficos fundamentales de Hegel son también los principios fundamentales de los griegos y de Kant aunque, claro está, con las variantes que impone el mundo histórico en que le toca vivir a cada pensador. Trataremos, pues, de extraer esos principios de los viejos filósofos a fin de aclarar la posición de Hegel y ver en qué medida la gran tradición del pensamiento occidental actúa sobre él y cómo, a su vez, él reacciona sobre ella. No nos proponemos, empero, destacar lo que esos filósofos expresamente establecieron sino lo que está en ellos implícito, es decir, lo que Hegel descubrió como el sustrato de sus doctrinas.

“Lo que Hegel se propone darnos —dice Wallace— no es una doctrina nueva o especial, sino la filosofía universal que ha pasado de edad en edad, disminuida aquí, ampliada allá, pero esencialmente la misma. Es consciente de su continuidad y orgulloso de su identidad con las

enseñanzas de Platón y Aristóteles”. Hay que averiguar, entonces, qué es esta única filosofía universal. No se trata únicamente de la filosofía de Platón ni de la de Aristóteles. Los sistemas de estos pensadores son sólo aspectos de la única filosofía universal, formas especiales que ésta ha asumido en sus mentes, en la particular época y circunstancias en las cuales ellos han vivido. Representa la esencia de sus pensamientos; es lo que mantenían en común, a lo que cada uno añadía puntos de vista personales. Esta substancia reaparece de alguna manera en Hegel.

No obstante, debemos retroceder un poco en la historia de la filosofía griega. Empezaremos así con los eleáticos en quienes pueden hallarse importantes determinaciones de la única filosofía universal, incrustadas en los intrincados planteamientos de Parménides y Zenón, sin olvidar que el propio Hegel ha dejado constancia de la influencia que Heráclito ejerció sobre él.

Los eleáticos negaron la realidad del devenir, esto es, el cambio y la multiplicidad. La única realidad era para ellos el Ser. Sólo el ser *es* verdaderamente. Y el Ser es lo Uno. Lo múltiple no es. El devenir y la multiplicidad, como mundo de los sentidos, es pura ilusión. Este es el mundo ordinario que nosotros conocemos a través de la sensación. El verdadero Ser sólo se aprehende por el ojo de la razón; es desconocido para los sentidos; no puede ser tocado, visto ni percibido. Únicamente podemos alcanzarlo por el pensamiento. Es cierto que Parménides, por incongruencia quizá, dijo que el Ser tiene forma esférica y que ocupa espacio, y esto implica que es material y así debiera ser perceptible para los sentidos. Algunos estudiosos creen que se trata aquí de una de esas inexactitudes propias del pensamiento primitivo. Parménides sólo habría podido trazar una *imagen* pictórica del ser y en ese caso todas esas imágenes debían necesariamente pensarse como teniendo alguna figura. Pero el pensamiento opuesto, es decir, que el Ser no existe en

ninguna parte y en ningún momento, que no puede ser objeto de los sentidos, sería la doctrina real de los eleáticos, aunque debe advertirse que un investigador tan eminentemente como Burnet defiende la opinión contraria.

Marcada, pues, esta diferencia entre sensación y razón, según la cual la realidad es aprehendida por esta última, debemos considerarla como una característica de todo idealismo de tipo griego. Forma parte de la filosofía universal. Ciertamente es que esta separación absoluta entre lo verdadero y lo falso, entre la razón y los sentidos no se mantiene en Hegel tal como la recibió de la antigüedad. Para él, como auténtico pensador dialéctico, el mundo sensible posee una verdad que le pertenece. Esta es una modificación impuesta por el proceso histórico cuyas consecuencias veremos después. Ahora sólo pretendemos aclarar las vinculaciones lejanas de la filosofía de Hegel para que sea posible ver con alguna claridad cómo el pasado gravita dialécticamente sobre el presente, y éste a su vez lo absorbe y lo modifica.

Es indispensable aclarar, entonces, qué sentido tiene la aserción eleática de que el mundo de los objetos es irreal. Puede muy bien resultar que los eleáticos, en sus primitivos tanteos, entendieran parcialmente lo que estaba encerrado en sus propias ideas. Y estas implicaciones, un tanto confundidas, resultan sin embargo valiosas para nosotros. Para estos filósofos la multiplicidad y el movimiento, y el mundo sensible del cual aquellos atributos son las principales características, son irreales, con lo que no se pretende decir, por supuesto, que el mundo sensible, el movimiento y el cambio no existan. Nadie, cuerdamente, ha sostenido jamás semejante absurdo ni siquiera el obispo Berkeley.

En consecuencia, la filosofía eleática no intenta decir que el mundo no existe; significa sí que el mundo externo no es el verdadero mundo, esto es, no es *real*. Resulta claro, por tanto, que en esta filosofía se establece una diferencia entre realidad y existencia. Todo cuanto

existe es mera apariencia. Real sólo es el Ser, pero el ser no existe aquí y ahora. Podemos, pues, resumir, estos resultados en dos proposiciones: 1º La existencia no es real; 2º lo que es real no existe.

Este lenguaje resulta paradójico, aunque no es novedoso en filosofía afirmar que lo existente es irreal; más grave nos parece sostener que lo real no exista. Estas dificultades serán aclaradas más adelante, pero por lo pronto el resultado alcanzado es importante para comprender el encadenamiento de Platón, Aristóteles y Hegel según el concepto de la filosofía universal. El profesor Stace cree que los mayores inconvenientes para entender a Hegel provienen de la inadecuada interpretación de este supuesto.

PLATÓN Y HEGEL

Los eleáticos distinguieron entre apariencia y realidad, entre sentido y razón. Estas distinciones mantuvieron su validez hasta el tiempo de Protágoras, cuya enseñanza negó, en parte esas premisas. Es un poco difícil resucitar hoy el pensamiento de este viejo sofista, pero los escasos fragmentos que quedan permiten asegurar que para él no existía la diferencia entre realidad y apariencia.

Platón combatió esta doctrina ya que a su entender ella negaba los valores vigentes en la ciencia de su tiempo y las concepciones aceptadas por su clase. Emprendió, con ese propósito, el análisis de las sensaciones y mostró que la mera sensación está lejos de ofrecernos un conocimiento que pueda darnos a la vez conciencia de algo y aún señaló que al aprehender mis propias sensaciones, como cuando digo "tengo calor", ello implica, por cierto la presencia de órganos de conocimiento que nada tienen en común con los sentidos físicos.

En resumen, para Platón todo conocimiento debe ser conceptual, pues nada válido puede surgir de la sensa-

ción. Los conceptos son el resultado de la mente que compara, contrasta y clasifica el material que los sentidos le dan. Los conceptos o universales existen, según esta teoría, objetiva e independientemente de mí o de cualquier otra mente. Estos universales objetivos son llamados por Platón, Ideas.

Si seguimos el hilo de esta doctrina advertimos que estos universales objetivos son reales. Nosotros no clasificamos los objetos, pues las clases mismas poseen un ser independiente de nuestra mente. Sólo los universales o conceptos son reales en los objetos sensibles. Sin embargo, la fuente de la que recibimos el conocimiento de los universales no es la sensación sino la razón. Los conceptos se forman mediante la abstracción, el razonamiento. Por eso la razón es la fuente de la verdad y la sensación el origen del error, puesto que ésta nos da el mundo de los sentidos, que es considerado falso. En suma, reales serían los universales, que conocemos a través de la razón. Esta es la realidad; lo otro, la apariencia. Esta concepción es dialéctica a medias porque el devenir de Heráclito ha sido sacrificado. Pero aquí seguimos los pasos de la historia de la filosofía y debemos ver las luces y sombras.

Así entonces, dentro de la corriente que nos ocupa, parecen confirmarse las distinciones entre el sentido y la razón, la apariencia y la realidad. Pero hemos llegado a un punto más importante: a la esencial determinación de la filosofía universal, es decir, que *lo real es lo universal*. Esta es la doctrina central de todo idealismo, particularmente del de Platón y Aristóteles y, en parte, también del de Hegel.

Esta conclusión arroja mucha luz sobre la aparente paradoja de los eleáticos de que lo real no existe. Las cosas blancas, por ejemplo, existen pero no la blancura; hay caballos blancos, negros, de carrera, de tiro, mas el caballo en general no existe. Sólo existe lo que puede alojarse en un espacio o en un tiempo determinados. Lo

universal, entonces, no existe ni aquí ni aquí ni ahora, mientras que lo que existe es siempre algo individual. Resta aún por definir las nociones de realidad y existencia. En el sentido filosófico platónico realidad es lo que tiene un ser totalmente independiente, por oposición a la apariencia. La apariencia depende de la realidad; por eso hemos dicho que lo universal es lo real para la filosofía idealista y que el mundo de los sentidos es apariencia. Por este motivo Platón trató de mostrar que las Ideas producen el mundo y son el fundamento primordial y causa de las cosas.

ARISTOTELES Y HEGEL

Según Aristóteles las *cosas* se componen de materia y forma. Estos términos se corresponden con los que emplea Platón, pero la diferencia reside en que el Estagirita negó que las formas, Ideas o universales se dieran separadas de la materia. Un universal es simplemente un predicado que es común a todos los miembros de su clase. El concepto blancura es el predicado común de los objetos blancos. Los predicados no tienen existencia fuera de los sujetos de los cuales predicamos. Para Aristóteles, y para Platón también, lo universal es lo real si bien esto carece de existencia, ya que según vimos sólo existen las cosas individuales y éstas a su vez dependen de lo universal a lo que se hallan íntimamente unidas de acuerdo con la teoría del fundador del Liceo. Según Aristóteles, lo universal de una cosa es también su fin o intención, es decir, que la causa final es idéntica a la formal. La finalidad de una cosa puede ser definida como la razón por la cual existe.

La filosofía que estamos considerando sostiene que todas las existencias individuales son seres dependientes que tienen como sustrato lo universal que hemos designado como lo real. La doctrina de Aristóteles que acabamos de citar, según la cual el fin es anterior a su comien-

zo, nos permitirá explicar qué tipo de dependencia o independencia se hallan aquí implicados. Esta aparente paradoja se aclara si advertimos que esa prioridad de lo universal es de carácter lógico no temporal.

Lo universal es, entonces, el origen de todas las cosas, el primer principio del cual surge el mundo. Es anterior a "todos los mundos". Vemos, en consecuencia, que esto no significa que lo universal existiera en algún tiempo en el pasado antes de que el mundo comenzara, pues ya aclaramos que lo universal no existe en absoluto. Poseemos así una nueva determinación de esta filosofía en cuyo germen se halla la teoría de la prioridad lógica de lo universal o del concepto que acabamos de señalar en Aristóteles. Pero esta concepción se tornará explícita en Hegel, según ahora lo veremos, en una forma que va más allá del mismo Estagirista. Lo universal es el origen de toda existencia, pero la dependencia del mundo de lo universal no es causal sino lógica. En otras palabras, el mundo surge de lo universal, no como el efecto surge de la causa en el tiempo sino como una conclusión sale de sus premisas.

La respuesta a la pregunta sobre qué clase de *ser* tienen los universales, separados de las cosas, es que ellos tienen un ser lógico, en tanto que las cosas poseen un ser fáctico, esto es, existen. Así la supuesta contradicción entre ambos términos queda resuelta: lo universal tiene un ser independiente en el sentido lógico; es separable de las cosas por el pensamiento si bien es lógicamente anterior a ellas. El ser lógico es independiente en la medida de que si cesara de ser una abstracción, si entrara como componente de la existencia actual, podría hacerlo así y convertirse en un hecho sólo en combinación con lo individual. Su ser lógico es siempre independiente y el fáctico dependiente.

Hay en la filosofía de Aristóteles otras doctrinas que influyeron en Hegel profundamente. Una de éstas es la distinción entre la potencialidad y la actualidad. Estos

términos reaparecen en Hegel bajo los nombres de lo "implícito" y lo "explícito", o lo "en sí" y "para sí". Según Aristóteles la materia es potencialidad, la forma, actualidad. La materia en sí es absolutamente sin forma. Es el sustrato absolutamente indeterminado de las cosas. Es lo que queda si quitamos de algo todas sus determinaciones. El oro es maleable, amarillo, pesado, etc. Si quitamos todas estas determinaciones para llegar a la sustancia misma, en la cual inhiere los predicados, hallaremos que, en realidad, sólo hemos dejado un vacío total, una nada absoluta; hemos eliminado todos los universales. La conclusión natural es que el supuesto sustrato carece de existencia. Pero ni Platón ni Aristóteles pudieron desentenderse de la idea según la cual existe tal sustrato. Ambos vieron, sin embargo, que este sustrato es un vacío total y lo llamaron no-ser. En consecuencia, ellos dijeron que la "materia", como llamaron al sustrato, es un no ser que es, no obstante, de alguna manera.

La *materia* de Aristóteles, a pesar de ser en sí la nada, es capaz de llegar a ser algo. Lo que devenga depende de qué universal, qué forma sea impresa sobre ella. De este modo la materia es realmente nada, pero es potencialmente todo. Es la potencialidad de todas las cosas, pero sólo alcanza actualidad, se convierte en algo, mediante la adhesión de la forma.

El desarrollo es así concebido como el surgir a la luz de aquello que ha estado latente y escondido. Lo que una cosa es ya en su interior, deviene exteriormente también. La bellota es el roble, pero en estado de interioridad. "En sí misma" es el roble, pero sólo lo es para el penetrante ojo del pensamiento filosófico. El pensamiento ve en ella al roble; resulta el roble *para nosotros*, pero no todavía *para sí*. Sólo devendrá el roble para sí cuando realmente haya crecido como tal. De aquí que Hegel llame "en sí" a aquello que es potencial o latente. Lo que es real lo llama "para sí". Y estos términos son vertidos a veces como "implícito" y "explícito", respectivamente. El término

“en sí” es apropiado para sorprender al principiante. Los sistemas de Aristóteles y en particular el de Hegel son dialécticos y ambos están basados sobre la misma concepción de la naturaleza del desarrollo. Para Aristóteles se trata de la transición del ser potencial al actual; para Hegel es el paso de lo en sí al para sí. No debe deducirse de estas observaciones que Hegel se haya apropiado enteramente de la doctrina aristotélica sobre materia y forma. Tanto Platón como Aristóteles consideraban a la materia como algo real aunque la llamaron el no-ser y así emergió el dualismo fundamental de sus respectivas filosofías. La materia no es algo producido por lo universal sino que existía desde el comienzo; lo universal la moldea en figuras y la convierte en cosas. La materia y lo universal son, en consecuencia, entre los griegos, seres primordiales ninguno de los cuales puede ser reducido al otro. Este es el residuo insuperable que dejó tras de sí el pensamiento de algunos presocráticos como Heráclito y Demócrito. Hegel advirtió que el sustrato de las cosas es una mera abstracción y por tanto lo eliminó de sus sistema. Lo “en sí de Hegel no es la materia de Aristóteles ni su “para sí” es igual a la forma. La terminología hegeliana se asemeja bastante a la aristotélica sobre lo potencial y lo actual, pero no se aplican a las mismas cosas ni de la misma manera porque el contexto histórico ha cambiado fundamentalmente.

Una última doctrina aristotélica que ha influido en Hegel es la de lo Absoluto o Dios, si bien debe observarse que la concepción divina de Aristóteles muy poco tiene que ver con la teología cristiana, hecho que el profesor Stace no recalca demasiado. Dios para Aristóteles es la forma pura, sin mezcla alguna de materia, y la define como el “pensamiento del pensamiento”, pues el Dios aristotélico no piensa la materia sino sólo pensamientos. El es pensamiento, y el objeto de este pensamiento es el pensamiento mismo. Dios es autoconciencia. Lo Absoluto de Hegel es también autoconciencia, o sea el pensamiento

del pensamiento. Debe observarse, empero, que cuando los idealistas usan tales expresiones como aquella según la cual lo Absoluto es pensamiento toman esta palabra en un sentido restringido. Se alude, pues a un pensamiento universal. La mente a que se hace referencia no es la de una persona particular; es una mente universal abstracta que, a la postre, es también una ficción.

RESULTADOS

Podemos ahora resumir los resultados obtenidos en tanto rastreamos los antecedentes del idealismo griego que llega hasta Hegel, último gran representante de esta tendencia:

I. Lo real es lo que tiene un ser totalmente independiente, que sólo depende de sí mismo.

II. La apariencia es lo que depende para ser de otro ser. Este otro ser es lo real.

III. La existencia es lo que no puede ser inmediatamente presentado a la conciencia. Puede ser una entidad material o psíquica.

IV. Lo real es lo universal.

V. Lo real no es una existencia. Su ser es un ser lógico.

VI. La existencia es apariencia.

VII. Lo real, esto es, lo universal, es también pensamiento, mente o inteligencia; pero este pensamiento, esta mente o inteligencia no es una mente subjetiva, individual ni existente, sino objetiva, universal y abstracta. Tiene un ser lógico y no fáctico.

VIII. Lo real, es decir, el pensamiento objetivo, es el primer principio o ser último, lo Absoluto, que es el origen de todas las cosas, según el idealismo, y a partir del cual debe explicarse el universo.

IX. Este primer principio es primero sólo en el sentido de que mantiene prioridad lógica sobre todas las cosas. No es primero en el orden del tiempo.

Estas proposiciones constituyen el credo idealista según se ha desarrollado en la época de Aristóteles. Debemos todavía considerar las modificaciones que el pensamiento moderno ha introducido en él.

La filosofía de Hegel no es, pues algo inventado de la nada; sus raíces se incrustan hondamente en el pasado como ya se puede comprobar. Representa la sabiduría acumulada de las edades que reconoce toda verdad, la absorbe dentro de sí y sigue avanzando según la meta indefinida que señala y profundiza su método dialéctico.

HEGEL Y LA FILOSOFIA MODERNA

Hemos mostrado a grandes rasgos el pasado filosófico griego que gravita en Hegel. Después de la muerte de Aristóteles el idealismo clásico desapareció hasta la época moderna, pues el neoplatonismo fue sólo una distorsión mística de aquella herencia, y en cuanto a la escolástica no es más que teología, es decir una mala caricatura de una buena filosofía. En Descartes y en Leibniz revive, en cierta manera, el espíritu de la filosofía helénica con algunos interesantes atisbos dialécticos, pero es particularmente en Kant donde se advierte con mayor fuerza el retorno a la filosofía idealista. No son ajenas al filosofar de Kant las condiciones históricas de su propio país, por supuesto, de modo que no puede decirse que su pensamiento repita simplemente o adapte doctrinas recibidas; por el contrario, el pensador de Königsberg es un verdadero gigante y ejerció una influencia extraordinaria en su época como creador del idealismo alemán. Es indispensable referirse a él para ubicar con exactitud a Hegel. No obstante, como en Hegel se expendía el gran pasado filosófico será indispensable mencionar a otros pensadores que aportaron algo al gran sistema hegeliano. Así, pues, empezaremos por Spinoza.

Spinoza formuló el importante principio de que "toda determinación es negación", es decir, determinar

una cosa es separarla del ser y limitarla, que es, a la postre, una manera de definir. Expresar, por ejemplo, que algo es bueno significa separarlo del mal. Esta limitación equivale a la negación, ya que aseverar que una cosa es roja niega de ella todos los demás colores.

Este principio es fundamental también para Hegel si bien debemos aclarar que él lo invirtió para convertirlo en "toda negación es una determinación". Desde el punto de vista de la lógica formal podrá decirse que no podemos invertir la proposición de Spinoza; sin embargo, aparte de las razones que tiene el propio Hegel, sería suficiente señalar como réplica, que no sólo la afirmación niega sino que también la negación afirma. Así, negar que una cosa pertenece a una clase es afirmar que pertenece a otra. Lo positivo y lo negativo se implican mutuamente. Afirmar es negar, para Spinoza; negar es afirmar para Hegel. Aquí se advierte el poderoso impulso de la dialéctica hegeliana y cómo modifica y adapta el aporte de las filosofías anteriores y lo incorpora a las urgentes necesidades del intelecto de los nuevos tiempos.

Hegel reconoce, en consecuencia, el "portentoso poder de la negación" y cree que en ella reside el verdadero proceso de creación, puesto que la naturaleza positiva de un sujeto consiste en sus determinaciones. Y dado que todas las determinaciones son negaciones se deduce que la naturaleza positiva de una cosa consiste en sus negaciones. La negación, en síntesis, es parte de la misma esencia del ser positivo, de modo que para que el mundo llegue a ser le es necesario sobre todo la fuerza de lo negativo. El género sólo se convierte en especie por medio de la diferencia y ésta es precisamente la que extrae una clase particular de la clase general mediante la exclusión, es decir, negando la otra clase. A su vez la especie se torna un individuo en la misma forma, negando otros individuos. Estos pensamientos no son reflexiones ocasionales de Hegel; están en la base del sistema entero del filósofo como raíz de su dialéctica; por ello es

necesario entender claramente que estas tres ideas, determinación, limitación y negación se implican mutuamente.

También la doctrina hegeliana del infinito debe mucho a Spinoza. Ser infinito significa ser ilimitado y esto llevaría a la conclusión de que lo infinito es lo indeterminado. Y desde que lo que no tiene ninguna determinación carece de carácter de clase, ya que nada puede predicarse de él, lo indeterminado resulta lo totalmente vacío, la nada, en verdad. Así, la sustancia de Spinoza es lo vacío indeterminado. Mas hay otro pensamiento que yace en la esencia de la filosofía de Spinoza cuando dice que la sustancia es *causa sui*, esto es, causa de sí misma. Resulta entonces que la sustancia es lo autodeterminado porque sus determinaciones no surgen de ninguna fuente externa sino de sí misma. Por tanto, lo infinito no es simplemente lo que carece de fin, lo indeterminado, según la concepción corriente, sino lo autodeterminado, que es la idea fundamental de Hegel sobre la infinitud. Esto no agota la doctrina de Hegel sobre la infinitud, pero sí ofrece una prueba más del poder de absorción de su pensamiento que obtiene del pasado todo lo que enriquecerá a su propia obra y al porvenir de la filosofía.

HUME Y KANT

El idealismo clásico admitió con cierta ingenuidad que la mente humana es capaz de dar sentido a la realidad. Suponer que sólo la apariencia es cognoscible a los intelectos organizados como los nuestros fue una idea ajena a Platón o a Aristóteles. Sin embargo, el problema debía abrirse camino impulsado por circunstancias históricas diferentes. Kant se planteó seriamente la cuestión con su filosofía crítica. Este célebre filósofo inquirió sobre la posibilidad del conocimiento, qué es lo que puede ser conocido y si esa facultad de conocer posee límites necesarios. Kant se dispuso a aclarar estas dudas acuciado por el escepticismo de Hume.

El filósofo inglés intentó mostrar, en efecto, que algunas de las concepciones más aceptadas, tales como la causa, la identidad, la sustancia, la libertad, de las que depende nuestro conocimiento de las cosas, son ilusorias.

Kant se vio perturbado por las reflexiones de Hume y trató de encontrar una respuesta adecuada en su *Crítica de la razón pura*. La causalidad es un principio absolutamente necesario para el conocimiento dado que las ciencias descansan en su admisión. Kant comprendió que si los fundamentos del conocimiento podían ser así impugnados todo el edificio científico corría el peligro de derrumbarse. La posibilidad de un conocimiento válido dependía, entonces de la contestación que pudiera darse a Hume.

Hay, para Kant, dos elementos en el conocimiento, la sensación y el entendimiento. En la primera recibimos pasivamente la materia del conocer en la forma de sensaciones que nos son dadas por una fuente externa. El entendimiento, por su parte, es una operación espontánea de la mente que elabora la materia provista por la sensación y la convierte en conocimiento.

El espacio y el tiempo son los únicos elementos de la sensación que poseen universalidad y necesidad. Son las formas necesarias de la sensación. El contenido de estas formas, por ejemplo, los datos sensibles como el color, el gusto, etc., no son ni universales ni necesarios. De aquí que no haya razón alguna para afirmar que cualquier elemento de la sensación, excepto el espacio y el tiempo, sean productos de nuestra mente. Las formas de la sensación, el espacio y el tiempo, no son subjetivos, sino que aparecen *en ocasión* de la experiencia como productos de nuestra mente. La materia correspondiente nos es dada desde el exterior por el objeto mismo. Se deduce, entonces que el objeto mismo, la cosa-en-sí, separada de nuestras mentes, no se halla en el espacio ni en el tiempo. De aquí que los objetos percibidos en el espacio y el tiempo no sean los reales sino *su* apariencia, el fenómeno.

Esta etapa incluye la consideración de la primera fuente del conocimiento, es decir, la sensación. La próxima cuestión es si hay algunos elementos universales y necesarios en la segunda fuente, en el entendimiento. Kant, según sabemos, acepta que hay formas puras del entendimiento, que son anteriores a la experiencia y la condicionan. La facultad de los conceptos es también la facultad de juzgar. La mente juzga cuando aplica sus conceptos a los objetos. Así las formas puras del entendimiento, es decir, los conceptos puros que dan sentido a la experiencia, son obtenidos de los juicios de la lógica formal que Kant tomó como hilo conductor.

Estos conceptos puros son llamados por Kant categorías y son productos de la mente humana, la que se halla constituida de tal manera que las cosas *deben* aparecerse a través de esas formas. Si bien las categorías son universales y necesarias su aplicación no va más allá de lo sensible. Por tal causa, puesto que la cosa-en-sí no se halla ni en el espacio ni en el tiempo, no le son aplicables las categorías. La cosa-en-sí en Kant carece de cantidad, cualidad y relación. De algún modo es un resto de irracionalidad en el sistema kantiano, que ha sido objeto de severas críticas por parte de idealistas y materialistas.

Esta doctrina significa, en el fondo, que la realidad última es incognoscible, pues es indudable que en Kant la cosa-en-sí coincide con la realidad, la que, a su vez, existe aparte de las concepciones subjetivas de nuestra mente. Las cosas, tal como las conocemos son apariencias; en cambio, esa misteriosa cosa-en-sí resulta inconcebible para nosotros e inabordable por lo demás. Se plantea sí el problema de la validez y alcance de nuestro conocimiento, a lo que puede contestarse que éste es correcto dentro de los límites de la apariencia y de la experiencia. Esto no significa que el conocimiento sea ilusorio porque las formas de los fenómenos son universales y necesarias; debe aceptarse, entonces, que este mundo fenoménico es

una realidad *para nosotros* Pero si imaginamos que nos es posible conocer la realidad según ésta es en sí misma, en tal caso nos engañamos completamente. Por tal causa la filosofía crítica no consigue ir más allá de lo que llama la experiencia, esto es, no puede penetrar en la íntima y secreta realidad del mundo debido precisamente a la *forma* en que están constituidas nuestras mentes. Para Kant sólo nos es accesible el conocimiento de los fenómenos sensibles, por una parte, y del orden psíquico, por otra.

En consecuencia, de acuerdo con Kant, la filosofía debe disminuir sus pretensiones y desprenderse de todas sus premisas, excepto las que se refieren a la existencia inmediata en el espacio y en el tiempo; particularmente tiene que abandonar todo intento de conocer la realidad última, lo que equivalía a aplicar un grave veto a la posibilidad del conocer. Ahora bien, si afirmamos que la cosa-en-sí no es una causa, pero que no obstante existe, la posición resulta contradictoria en sí misma y además gratuita. Es contradictoria porque si bien se abandona la categoría de causa se aplica a la cosa-en-sí la categoría de existencia y esto desmiente el postulado fundamental de Kant, según el cual ninguna categoría podía aplicarse a esta enigmática cosa-en-sí; es asimismo gratuita, dice Stace, puesto que si la cosa-en-sí no es la causa de nuestras sensaciones no hay ningún motivo para afirmar su existencia.

De esta manera la concepción de la cosa-en-sí se derrumba con los consiguientes efectos sobre la filosofía crítica. Después de Kant la existencia de lo incognoscible es combatida duramente. Se considera que no hay límites para las aspiraciones del conocimiento humano. Lo infinito, lo Absoluto, queda abierto para el investigador. Estos son los pensamientos que inspiran la marcha de la filosofía después de Kant. Fichte, Schelling y en particular Hegel fueron los descendientes de la filosofía kantiana despojada de su innecesario apéndice denominado la cosa-en-sí.

La negación en la dialéctica, según Marcuse

POR CARLOS ASTRADA

Marcuse propugna una "teoría crítica de la sociedad", en su reciente libro *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Suhrkamp Verlag, 1969) integrado por trabajos suyos anteriormente publicados, y por su conferencia de 1966 en el Congreso sobre Hegel, de Praga, sobre *Zum Begriff der Negation in der Dialektik*. Este último tema será objeto de las presentes reflexiones, dentro del contexto general de aquella teoría.

Según Marcuse, depara "ciertas dificultades" determinar "el contenido del presente período histórico y particularmente el desarrollo del capitalismo actual" (es decir del neocapitalismo) "... en los conceptos explicitados por la teoría marxista" (*Zum Begriff der Negation in der Dialektik*, Op. cit., pág. 185). "Si pueden ser comprendidas tanto el desarrollo A como el no-A... la revolución como la tardanza de la revolución, la radicalización de la clase obrera como la integración de ésta en el sistema existente... entonces esto ciertamente puede hablar de la validez de la teoría, pero también de su indiferencia" (*Zum Begriff...*, en Op. cit., pág. 185).

Como se ve, Marcuse asigna el mismo rango a la clase capitalista y al proletariado, a la constancia del orden existente y a su subversión. Esta es la novedad que ofrece su "teoría crítica de la sociedad". El trata de explicitar su posición como una contradicción de la que sostiene Althusser. Este afirma que si Marx efectivamente ha invertido la dialéctica hegeliana para ponerla sobre sus pies porque ella estaba cabeza abajo, él ciertamente ha transformado la base del sistema, pero tendría otro sistema de la razón opuesto al hegeliano. O sea que Marx habría quedado dentro de la filosofía en lugar de haberla superado. Prescindimos de la incompreensión que demuestra Althusser con respecto a la mundanización de la filosofía, —implicando su realización, a su vez, su pérdida—, que es lo enunciado por Marx en *Differenz der demokratischer und epikureische Naturphilosophie*. Esto lo pensaba Marx en función del sistema filosófico hegeliano (Véase nuestro libro *Dialéctica e Historia*, (Hegel-Marx, pág. 115. Juárez Editor).

Además, antes de enfocar críticamente la tesis de Marcuse respecto al "concepto de la negación de la dialéctica", debemos

dejar aclarada la posición que adopta Althusser sobre Marx, pues así se comprenderá que de lo erróneo de ésta derivan las consecuencias igualmente erróneas que extrae en la interpretación de Marx.

Althusser sólo se atiene al concepto peyorativo de "ideología" o "falsa conciencia", explicado en *Ideología Alemana* por Marx, pero parece ignorar que Marx conoce también un sentido positivo de la *ideología* como proceso natural, tal cual él lo expuso en carta a Kugelmann, del 11 de julio de 1868 (*Briefe an Kugelmann*, Dietz Verlag, Berlín, 1952; hay traducción castellana reciente). Según Althusser sólo la noción marxista de "socialismo" es un concepto científico. No se puede disociar en Marx teoría de ideología ni humanismo de socialismo, como aquél y sus discípulos pretenden. En realidad su *Pour Marx* es un "Contra Marx", al que atribuye sin ningún fundamento un antihumanismo teórico o mejor teorizante.

Después de esta necesaria aclaración incidental, retomamos la contratesis de Marcuse con relación a la de Althusser. El primero afirma que "también la dialéctica materialista fascinada por la razón idealista, queda en la positividad mientras ella no destruya la concepción del progreso, según la cual ya el futuro enraiza siempre en lo interno de lo existente". ("*Del concepto de negación en la dialéctica*", en Op. cit., pág. 186). Según Marcuse la dialéctica de Marx no radicaliza el concepto del tránsito a un nuevo estadio histórico. Mediante lo que él designa, asignándole otro significado, "la negación en la dialéctica", va a entronizar como sujeto del proceso de cambio a la técnica cuyo resultado y remate es la sociedad industrial. Afirma: "Lo que vemos en el período actual parece ser algo así como una suspensión de la dialéctica de la negación". Esto acontecería porque "estamos ante nuevas formas del último capitalismo y por lo tanto ante la tarea de desarrollar conceptos dialécticos adaptados a estas formas" ("*Del concepto...*", en Op. cit., pág. 185). La consecuencia sería, para Marcuse, que jante el desarrollo del neocapitalismo la negación dialéctica se suspende porque la dinámica de éste es algo externo. La crítica de Marcuse centrada en el problema de la negación en Hegel y Marx es ambigua y hasta errónea. Sin sospecharlo, él parte de una alternativa injustificada. De dos cosas una, o el proceso de desarrollo es proceso de automovimiento, o él requiere un excitante externo, en última instancia de carácter demiúrgico. Marcuse se pregunta, si las fuerzas negativas se originan en el interior del sistema, y pone en cuestión la acción de estas fuerzas como negación determinada. Es sabido que tanto Hegel como para Marx, las fuerzas negativas surgen dentro del sistema. El reiterado pensamiento de Marx a este respecto es que el proceso del movimiento

del mundo natural e histórico es, en primera y última instancia, un proceso de automovimiento. Marcuse formula la contrapregunta en la señalada concepción de la dialéctica: ¿advienen con necesidad histórica las fuerzas negativas dentro de un sistema antagonístico? Y a continuación afirma: "Este problema concierne al materialismo histórico en su relación con la dialéctica idealista. A saber: ¿no reduce el materialismo dialéctico su propia base material al no profundizar bastante la acción de las instituciones sociales sobre el ser y la conciencia de los hombres; al disminuir el papel de la violencia, tanto de la violencia brutal como la de los hechos (...); al infravalorar el papel de la ciencia y la técnica apareadas con la violencia en la constitución de las necesidades y su satisfacción? Esto significa: ¿no infravalora el materialismo marxista las fuerzas de la integración y cohesión que están activas en el último estadio del capitalismo?" (loc. cit., pág. 187-188). Para Marcuse, las fuerzas llamadas a integrarse y cohesionarse son partes de un todo. Sólo que estas partes son enfocadas no dialécticamente por Marcuse, sino mecánicamente. Es casi una recaída en el materialismo mecanicista. Tales fuerzas son, según Marcuse, no ideológicas sino sociales, y son "bastante materiales y poderosas para neutralizar, suspender por un período entero las oposiciones hasta transformar las fuerzas negativas y a punto de estallar en fuerzas positivas, las que reproducen lo existente en lugar de subvertirlo" (loc. cit., pág. 188). A partir de este supuesto concluye Marcuse en la precariedad del concepto de la negación como liberación desplegándose en lo interno de un todo existente. Infundadamente pretende Marcuse que las partes, capitalismo y proletariado, llamadas a integrarse de modo mecánico en este todo entrañan una diferencia dialéctica cualitativa. La diferencia que establece Marcuse entre lo **externo** y lo **interno** de un todo antagonístico existente, carece de base. Y menos la tiene suponer "que en la dinámica histórica un todo antagonístico existente es negado y superado de fuera y que de este modo es alcanzado el próximo estadio histórico" (loc. cit., pág. 188). Para esta antidialéctica distinción entre lo **externo** e **interno** de un todo antagonístico existente Marcuse pretende autorizarse en la distinción hegeliana entre sociedad burguesa y Estado, pero es el caso que en Hegel ambos se identifican con predominio del último, al que queda enteramente supeditado el impotente ciudadano.

De acuerdo a la "teoría crítica de la sociedad" que preconiza Marcuse, lo externo que enfrenta al todo antagonístico del sistema tiene un lugar histórico; y la totalidad mayor, que involucraría a cada todo social, tiene que ser una totalidad concreta, histórica. Aquel establece la relación de los todos parciales con la totalidad, y sus reflexiones al respecto son un claro índice de la ambi-

guedad en que se mueve su pensamiento. Nos dice: "Tenemos el sistema global del capitalismo, lo que para Marx aún era la totalidad, hoy como totalidad parcial en el sistema mundial de la coexistencia de capitalismo y socialismo, y dentro de esta totalidad el fenómeno de la absorción del potencial revolucionario en el propio capitalismo tardío" (loc. cit., pág. 189). No obstante, y a pesar de esta presunta absorción, Marcuse —y aparece de nuevo la línea ambigua de su teorización—, pocas líneas más arriba afirma: "Los conflictos inter imperialistas aparecen como potencia externa de la destrucción frente a la acción revolucionaria interna del proletariado, la que es la fuerza decisiva" (loc. cit., pág. 189). Además, en la **interview** con "L'Express" de París, (1968), Marcuse destaca: "Yo no puedo imaginar, a pesar de todo cuanto se dice, una revolución sin la clase obrera".

Por otra parte, Marcuse sólo concibe la revolución como algo catastrófico y así aparece la noción que se forja de ella también en anteriores escritos, como por ejemplo, **Vernunft und Revolution**. Frente a las resistencias a vencer, el impulso y la meta revolucionarios pueden operar lentamente pero con constancia dentro del sistema capitalista de producción. Y esto es indudable.

Así como cuando se refiere a las "necesidades", a "nuevas necesidades", ancla en un concepto abstracto de "necesidades", otro tanto ocurre al proponer una dialéctica mecanicista inverificable. De ahí que las "nuevas necesidades" que peticionan requieran utópicamente "relaciones radicalmente modificadas de los hombres y en un mundo circundante social y natural radicalmente diferente" (loc. cit., pág. 189-190). En síntesis, Marcuse, nada satisfactorio nos puede decir de su sistema de "teoría crítica de la sociedad". Y en cuanto al método de lucha exigible para dilucidar el problema y solucionarlo, lo único que él nos propone es la "gran recusación" o negativa (Weigerung).

"Los Tres Impostores"

por CARLOS ASTRADA

A Federico II, el emperador Hohenstaufen, se le atribuye la afirmación que Moisés, Jesús y Mahoma, los tres fundadores de las respectivas religiones, eran tres impostores. El libro en que habría encontrado documentación tal tesis se difundió con el nombre de

De tribus impostoribus. Pero tal teoría viene, como veremos, del medioevo islámico. La leyenda de la existencia de tal libro, es una falsificación que despistó y engañó a muchos investigadores. Si Federico II expresó tal "blasfemia", desde el punto de vista cristiano, explicarlo en detalle es inútil. El hecho es que la frase encontró, indirectamente, una poderosa expresión artística en el drama de Lessing *Nathan der Weise*. Este retoma con una maestría consumada la tendencia de las obras de su juventud: el espíritu libre y los judíos. Prescindiendo de otras naciones cristianas, sólo los turcos de Constantinopla se entusiasmaron con esta obra teatral, traducida al griego. El pueblo alemán ni siquiera una vez después de doscientos años llegó a comprenderla en su totalidad. Esto, en lugar de ser un reproche para los alemanes, fue una medida de la imponente grandeza de la obra.

La idea expresada por Federico II acerca de los tres impostores fue una concepción corriente en el ateísmo burgués del siglo XIX. En el fondo de este juicio reside la observación correcta que la impostura y el engaño consciente ha desempeñado un destacado papel en el dominio de la religión. Pero como lo señalan Marx y Engels, esta explicación es unilateral e insuficiente. A este respecto afirman: "Con una religión a la que el imperio romano se sometió y que, por cierto, ha dominado a la mayor parte de la humanidad civilizada durante 1800 largos años, no se llega a una conclusión expeditiva si se la interpreta simplemente por absurdos reunidos sin método por impostores. Sólo se acabará por comprenderla tan pronto como se intente explicar su origen y su desarrollo a partir de las condiciones históricas bajo las cuales ella ha surgido y llegado a dominar". El cristianismo surgió como resultado de la crisis de la sociedad esclavista. En la tesis de los tres impostores como fundadores de religión se oculta apenas el fenómeno de la alienación religiosa puesto al descubierto en todas sus implicancias por Marx y Engels.

Lessing se inspira para su drama poético, en la *Giornata I*, "Los tres anillos" del *Decamerón* de Boccaccio. Para nuestro comentario, en lo atinente a la significación y valor de las tres religiones en cuestión, nos atenemos a la reelaboración crítica de *Nathan der Weise* por Schiller. En lo demás seguiremos la interpretación del texto de Lessing. Ese se atuvo, pues, al capítulo tercero de

¹ Marx-Engels *Ueber die Religion*, págs. 155-156, Berlín 1958.

² *Nathan der Weise, Ein dramatische Gedichte in fünf Aufzügen* (1779), *Lessing's Saemtliche Werke*, Ed. II, pág. 582, herausgegeben von Richard Gosche, Berlín 1882.

la primera jornada del *Decamerón*. La historia se refiere al relato de uno de los personajes, Neiffa, la que recuerda el caso difícil en que se halló un judío en cierta ocasión. "Ya hemos hablado bastante en alabanza de Dios y acerca de la verdad de nuestras santas creencias. Creo que ha llegado el momento de que hablemos acerca de lo que sucede entre los hombres. Con este fin comentaré una historia que os enseñará a responder sabiamente a las preguntas difíciles que puedan seros hechas. Debéis saber, amables compañeros, que si la imbecilidad puede hacer caer a un hombre rico y poderoso en la condición más miserable, el buen sentido salva al sabio de los mayores peligros procurándole a menudo la felicidad y asegurándole un porvenir tranquilo... Saladino fue uno de los hombres más ilustres de su siglo y se elevó por su valor de un puesto secundario hasta el trono de Babilonia. Obtuvo muchas victorias brillantes sobre los cristianos y sobre los sarracenos, mas aquellas guerras y los gastos a que le llevaron su fasto y sus liberalidades agotaron su tesoro. Como tuviese urgencia de una buena suma de dinero para pagar sus necesidades, y no sabiendo como procurársela en el corto plazo en que la precisaba, se acordó de un rico judío, llamado Melquisedec, que prestaba con usura en la ciudad de Alejandría... Violentado al fin por la premura, se valió para conseguir sus fines de un medio razonable en apariencia. Cierta día envió en busca del judío y le hizo sentar familiarmente a su lado, diciéndole: —Sabio hombre, todo el mundo alaba tus luces y tu sabiduría en las cosas divinas. ¿Podrías decirme cuál es la más verdadera de estas tres religiones: la judía, la mahometana o la cristiana? El judío, que era efectivamente un hombre sabio y prudente, comprendió que Saladino le tendía un lazo, y que no podía dar preferencia a ninguna de las tres religiones sin exponerse. Buscando en su cabeza una respuesta que pudiera sacarle de aquel mal paso, encontró en seguida un medio, y contestó: —Señor, la pregunta que os dignáis hacerme es magnífica, y para que sepáis lo que pienso acerca de ella, os contaré una pequeña historia que, ruego, tengáis a bien escuchar. Me acuerdo, si no me traiciona la memoria, haber escuchado en muchas ocasiones contar que había una vez un hombre rico y poderoso que tenía entre sus joyas más valiosas un anillo de gran belleza y de valor inestimable. Queriendo, a causa de su precio y de su rareza, que aquella joya permaneciera siempre dentro de su familia, ordenó que aquel de sus hijos al que le diera el anillo y sobre el cual fuese encontrado después de su muerte, fuera reconocido por su legítimo heredero y respetado y honrado como tal por los otros hermanos. El que recibió de su padre el anillo hizo, con respecto a sus herederos lo que su padre había hecho con él, de suerte que a través del tiempo el anillo pasó de mano en mano durante algunas

generaciones hasta que al fin cayó en la de un hombre que tenía tres hijos, los tres hermosos, virtuosos y obedientes, por lo que a los tres los quería por igual. Cada uno de ellos conocía la prerrogativa que implicaba la posesión del anillo y todos se disputaban la preferencia de su padre, rogándole, en su vejez, que se lo dejara al morir. El viejo, que era listo, y los quería a todos por igual, no sabía por cuál inclinarse, y como hubiera prometido el anillo a cada uno de ellos, quiso contentar a los tres. Con tal fin se dirigió secretamente a un hábil orfebre y le mandó hacer otros dos anillos completamente iguales al primero, tan iguales que él mismo no pudo reconocer cuál era el verdadero. Sintiendo que llegaba su fin, los distribuyó por separado entre sus hijos. Después de su muerte, los tres reclamaron la herencia y el título de heredero, queriendo cada uno de ellos ser honrado como tal, pese a la oposición de los otros dos, y mostrando su anillo en apoyo de sus justas pretensiones. Pero los anillos eran tan parecidos, que fue imposible reconocer cuál era el auténtico. Y aquel proceso quedó pendiente y aún no se ha resuelto. Sucede lo mismo, mi señor, con la pregunta que me habéis hecho acerca de las tres religiones que Dios ha dado a tres pueblos distintos. Cada uno de ellos cree ser el depositario de la herencia de Dios y poseedor de su verdadera ley. ¿Cuál de las tres la posee? Como sucedió con los anillos, el pleito aún no se ha resuelto. Saladino hubo de reconocer que el judío se había escapado de lazo que le había tendido. Decidido a plantear francamente la situación, le preguntó si quería serle útil y le dijo al mismo tiempo lo que había resuelto hacer en el caso en que su respuesta hubiese sido menos ingeniosa. Melquisedec le prestó con generosidad todas las sumas de que tuvo necesidad, y Saladino no sólo le reembolsó puntualmente aquellas cantidades, sino que le colmó de ricos presentes, le colocó en una brillante posición y le honró siempre con su amistad”³. La moraleja de esta *Giornata* de Boccaccio, puede ser explicitada doctrinariamente: la alienación es la misma en todas las religiones.

Schiller, en la reelaboración que hace del papel concerniente al sultán Saladino, critica a Lessing por “no haber descrito en absoluto en Saladino un verdadero sultán, y que la intención de Saladino con Nathan, cuando aquél le plantea a éste la cuestión de las tres religiones, no lo revela enteramente como sultán. De ahí que se nos aparezca este motivo bastante plúmbeo, del todo inadecuado. Pertenece a otro Saladino al que nosotros nos enfren-

³ El *Decamerón*, págs. 45, 46, 47, 48, 5^o ed. Cia. General de Ediciones, S.A. México.

tamos en la pieza teatral. El poeta —dice Schiller— no ha sabido eliminar el recio coloido para conciliarlo con el modo de acción del Saladino histórico de su drama”⁴.

En la mencionada reelaboración de Schiller el fragmento, que reproduce la argumentación del sultán, reza: “El judío quiere considerarse un sabio; y esta vez debe él, sin embargo, encontrarse en dificultades. Se le pregunta seriamente qué clase de fe considerara la mejor, la del judío, la del cristiano o la del musulmán. Cualquiera sea su respuesta, será castigado. Si él prefiere la del judío, esto tiene que ofenderle; si afirma que la del musulmán, entonces, ¿por qué él es judío? A la del cristiano no la ensalzará. Si habla sinceramente, se lo castigará con reciedumbre, y si lo lisonjea, se lo castigará doblemente. ¡Si sólo debe pagar su tributo, para qué se empeña en guardar su dinero!

En *De tribus impostoribus* el tema, empero, procede de la Edad Media islámica. El Visir Nizram al Molk, en sus “Escritos” pone en boca del mariscal Abum Tahir la siguiente afirmación: “En este mundo han engañado a los hombres tres individuos: un pastor, un médico y un cuidador de camellos. Y este último ciertamente es el peor de todos”. Como se ve, mucho antes de la falsificación del libro *De los tres impostores*, a mediados del siglo XVII, ya circulaba la versión acerca de los tres impostores, Moisés, Jesús y Mahoma, es decir, el pastor, el médico o curandero y el cuidador de camellos.

Por lo demás, tal libro, que en el fondo es un pequeño tratado sobre la tolerancia religiosa, fue atribuido erróneamente a diferentes personalidades del siglo XVII: Spinoza, Diderot, etc.

Este pleito entre las tres religiones —acerca de cuál era la mejor— fue sometido, por los respectivos interesados en defenderlas, al fallo de la reina Isabel de Hungría, hija de Felipe II y esposa de Maximiliano. Le preguntaron cuál de las tres religiones, la judía, la cristiana o la musulmana, era la mejor. La reina respondió: “*Es düntk mir dass alle drei stinken*” (me parece que las tres huelen mal).

(Fragmento del nuevo prólogo a *El marxismo y las escatologías*, cuya segunda edición aparecerá próximamente)

⁴ F. Schillers Saemtliche Werke, Bd. 12, pág. 440, Leipzig.

La muerte de Dios y lo sagrado

por MARIANO OLIVEIRA

La temática nietzscheana ha sido analizada en sus más diversos aspectos, pero a pesar de ello algunos historiadores de las religiones se empeñan en oscurecerla. Así sucede, por ejemplo, con el significado simbólico de lo que en el **Zarathustra** ha dado en llamarse el problema de **Dios ha muerto**. Tal empeño no es ajeno a ocultas preocupaciones teológico-místicas, que por un "regreso" vuelven al hombre, a una nueva enajenación, pero esta vez, a través de una *sui generis* dialéctica de lo sagrado, que denota una nebulosa concepción de la religión y del significado de todo ateísmo.

En 1961 Carlos Astrada da a conocer la segunda edición de **Nietzsche y la crisis del irracionalismo**, a la que agrega, entre otros, el capítulo décimo, **El ateísmo radical**, cuya temática fue expuesta desde la cátedra universitaria en 1953. Con motivo de la aparición de la obra, Víctor Massuh publicó en "La Gaceta de Tucumán" —24 de setiembre de 1961—, una nota crítica que intituló **El "Nietzsche" de Carlos Astrada**. En ella, luego de referirse a los distintos aportes del libro y destacar que uno de los capítulos más significativos era quizás el dedicado al "ateísmo radical" de Nietzsche, manifiesta que su autor no habría considerado "los costados (sic) negativos del pensamiento nietzscheano", ni advertido "la contradicción que subyace en el 'ateísmo radical' de Nietzsche", por lo que "se equivoca cuando niega la posibilidad de que este ateísmo esté impregnado de contenido religioso". A continuación sustenta la siguiente tesis: "Disintiendo con Astrada me permitiría insistir en la necesidad de interpretar el 'ateísmo radical' de Nietzsche en función de una dialéctica de la religión (o del sentimiento religioso) según la cual hácese necesaria la negación y supresión de ciertas formas religiosas 'positivas' para alcanzar la plenitud y liberación de su auténtico contenido. Una dialéctica religiosa que comprenda, como uno de sus momentos más altos, la labor purificadora de los ateísmos (materialistas, vitalistas y existenciales) en favor de un despertar del sentimiento de lo sagrado. La crítica de la religión es necesaria para su revitalización".

Desde entonces, durante más de un lustro, este "problema" de lo sagrado ha obsedido a Víctor Massuh, y una prueba de ello es su artículo **Nietzsche y la "muerte" de Dios**, aparecido en el

suplemento literario de un matutino de Buenos Aires, el domingo 27 de julio último, en el que desarrolla su "original" concepción.

Veamos cómo fundamenta su "dialéctica del sentimiento de lo sagrado". Sostiene que en el **Zarathustra** nietzscheano se encuentra el antecedente de la "exclamación atea" de **Dios ha muerto**, afirmación que denotaría "una ansiedad profundamente religiosa". Trata entonces de ver qué sentido tiene **El asesinato**, ello de acuerdo con el aforismo 125 de **La Gaya Ciencia**. Destaca que el hecho fue cumplido por un principio de **expiación**; que por este acto el hombre se definiría por una nueva **cualidad**; y que el crimen, realizado por aquello que hay de peor en el hombre, tendería como acto mismo una radical **ambivalencia**. En **La Conversión** establece que el asesinato nos "permite asumir la esencia divina del ser que hemos suprimido". La "muerte" no sólo significaría la **liberación**, sino también la **identificación mística** con la naturaleza divina de la víctima, pues "la sangre derramada es el símbolo ritual de una verdadera consagración". En **La abolición de la distancia infinita**, sostiene que "la "muerte" de Dios es un sacrificio ritual que quiere operar un "nacimiento" de lo sagrado misticamente identificado con el hombre". Para ello Nietzsche habría radicalizado el sentido del sacrificio, tomando del "pensamiento" cristiano nociones como las de "reconciliación" y "mediación", que expresarían la "voluntad sacrificial" de una atenuación de toda "distancia". El asesinato de Dios no implicaría entonces una negación total de lo divino, sino un acto por el que el hombre asume a Dios, según se habría establecido en el aforismo 343 de **La Gaya Ciencia**. El hombre no se alienó en Dios, sino a la inversa, ¡Dios se alienó en el hombre! Nietzsche, por lo tanto, con la muerte de Dios sólo habría querido abolir la distancia infinita entre el hombre y lo sagrado "con el propósito de restablecer la unidad divina del hombre", es decir, una nueva resurrección. En **Nombrar lo sagrado**, llegamos finalmente a los "costados (sic) positivos" del pensamiento "dialéctico" massuhniano: la exaltación místico religiosa del hombre y su intuición de la divinidad. Lo dionisíaco vital se ha convertido en la divinidad sagrada: "En adelante brillará **Aquel** que prefiere los espacios abiertos" (!).

Veamos ahora cómo enfoca Astrada, en su obra de 1961, el ateísmo radical nietzscheano. La infundada invención de la "conciencia de Dios" —nos dice— se opone a la exigencia de permanecer fiel a la tierra, exigencia que implica la superación de todo teísmo, pues la creencia de Dios es lógica, gnoseológica, metafísica y moralmente insostenible. Un Dios trascendente creador y conductor del mundo carece de todo fundamento. Astrada afirma que el ateísmo de Nietzsche en el plano moral, no metafísico, tiene su fundamentación en **Also sprach Zarathustra**, obra en la que "hace

la crítica de la moral, o sea, preconiza la superación de la moral cristiana". En el **Discurso preliminar** Zarathustra encuentra en un bosque a un santo que alaba a Dios, hecho que lo asombra pues comprende que aquél no se ha enterado aún de que **Dios ha muerto**, cosa que hasta el último Papa, representante de la clericalnalla, ya sabía, pues él había servido a Dios hasta su hora final. "Pero el paso decisivo —sostiene Astrada— respecto a la afirmación categórica de que **Dios ha muerto** lo da Nietzsche en sus dos famosos aforismos de **La Gaya Ciencia**, el 125 y el 343, en los que entiende aportar la comprobación de un hecho de tanta trascendencia e insinúa en forma alusiva y simbólica su explicación". En el aforismo 125, intitulado **El hombre insano** se formulan las preguntas de cómo ha sido posible vaciar el mar, borrar el horizonte y desencadenar la tierra de su sol. Astrada elucida el significado de estas tres imágenes claves, diciéndonos: "La primera significa eliminar definitivamente la concepción teocéntrica, la que el cristianismo y su dogma insufló por siglos en el mundo y en la humanidad occidental; la segunda mienta la superación, tanto en sentido metafísico como moral, del trasmundo con que el cristianismo interceptó la vida y falseó la perspectiva cognitiva del hombre europeo occidental; y la tercera significa la ruptura del nexo que la fe cristiana estableció entre el mundo (en sentido cosmológico e histórico) y un Dios creador y personal, externo y trascendente al mismo". La forma simbólica en que Nietzsche ha expresado su pensamiento tiene por objeto llevar al plano de la conciencia lúcida una evidencia racional que la mayoría de los hombres aún no han alcanzado claramente, pues este hecho no ha llegado al estrato emocional en que se basa toda fe. Las consecuencias de la muerte de Dios implican, no sólo que el hombre queda ahora consignado a sí mismo y a su libertad, hecho fundamental para la historia venidera, sino también, que queda planteado el problema de su libertad y de su alienación en el plano filosófico y social. Astrada refuerza esta su tesis con el capítulo del **Zarathustra** intitulado **De las tres transformaciones**, es decir, cómo el espíritu devino camello, el camello, león, y el león, niño. "En la primera, el hombre, absorbido por el mundo en el cual se ha alienado, es el camello que soporta la carga de creencias inveteradas. Pero el espíritu accede a su esencia y se rebela. Rebelión es lucha, pero lucha no es todavía liberación. En la segunda etapa, el espíritu se transforma en león. Sólo sabe luchar a su manera, tirar zarpazos terribles, pero aún no es libre del todo, no está centrado en su mismidad; ésta supone lucha y victoria. En la tercera etapa, el espíritu se transforma en niño. Es el que va a saber de la libertad, porque es absoluta afirmación, es afirmación nuda y simple de sí mismo y del mundo. Todo para él, identificado con su

mundo, es descubrimiento; es el primer tramo de la vida. Hay en ello, de parte de él, una conquista del mundo como mundo; es una necesidad que lo hace sentirse nuevo, adviniendo a su propia humanidad".

En lo que respecta al aforismo 343, que lleva por título **Lo que significa nuestra serenidad**, Astrada destaca que el mismo complementa y explicita el anterior, como así también robustece la tesis sustentada del ateísmo radical de Nietzsche, pues en ese aforismo se extraen las consecuencias de la muerte del Dios cristiano, y que no son otras que el derrumbe de aquello que se edificó teniendo en cuenta, tanto la moral como toda una concepción de la vida, del hombre y del mundo "histórico. Sólo los espíritus libres comprenderán que con el fin del supuesto verdadero mundo trascendente inventado por el platonismo y consolidado por la cosmovisión cristiana, se nos presenta una nueva aurora, un horizonte libre, un mar nuestro para un nuevo destino, alumbrando la certeza de la liberación del hombre de una larga y onerosa alienación. Pero lo más decisivo es que "con la muerte de Dios, éste desaparece de la filosofía como problema. Es una cuestión que queda para las trastiendas de la fe y las tribunas de la módica 'democracia cristiana'". Suprimidas todas las ataduras teológicas y dogmáticas está abierta para el hombre toda empresa del conocimiento, pues "la 'nueva aurora' significa que la antigua 'luz' del Dios externo y trascendente al mundo no ilumina ya a éste, que de ese 'sol' mortecino ha sido desencadenada la tierra para que esta recobre su significado y el hombre se identifique con el 'sentido de la tierra'". Al negar toda desvaloración de lo terreno y afirmar su plenitud de destino el hombre adviene a su propia humanidad. Este hecho nos coloca —destaca Astrada, concretando su concepción del ateísmo radical— frente al fenómeno de la alienación, elucidado por Hegel y Marx. Este último nos lo ha mostrado en su real alcance social y económico, pues en el rescate de la alienación, la libertad no puede ser concebida como algo abstracto, ya que implica una larga palingenesis del espíritu, que revirtiéndose sobre sí mismo, ha de desear todo irracionalismo de la fe en que se ha alienado el hombre.

De las dos concepciones reseñadas en torno al significado de **Dios ha muerto**, en la primera el problema del ateísmo se resuelve en un despertar de Dios o **lo sagrado**, mientras que en la segunda la respuesta al problema de la existencia de Dios se concreta en un **ateísmo radical**, es decir, en el hombre mismo. Si en ésta el hombre es rescatado de su alienación en toda trascendencia, y se

proyecto, a través de su propio destino, hacia el acontecer histórico real, en aquélla, enajenado en la abstracción de un Dios transmutado en lo sagrado, pierde su libertad y se estagna en lo ahistórico.

La concepción teológico-mística del señor Massuh no ha tenido en cuenta el antecedente dialéctico de Hegel, quien al referirse a la **conciencia infeliz**, nos dice que ella en su saber de sí misma se expresa en el sentimiento de que **Dios ha muerto**. Ha olvidado además la demoledora crítica del materialismo histórico sobre el origen y desarrollo del fenómeno religioso, lo que lo lleva a sostener el dislate de que Dios se ha alienado en el hombre (!), desconociendo que "la religión no hace al hombre, sino que el hombre hace la religión" como bien lo manifestó Marx. Esto implica, además, que "la oposición por parte de los hombres a la fe en Dios, no es ahora teórica, sino práctica, ya que ellos han terminado, lisa y llanamente con Dios y viven y piensan en un mundo de realidad", según la destacara Engels. En cuanto a la "originalidad" de su tesis de lo sagrado, podrá confrontarse la obra de Henri Avron, **Ludwig Feuerbach o la transformation du sacre**, Press Universitaire, 1957, en la que a nuestro juicio se ha inspirado el señor Massuh, no comprendiendo que tal transferencia no puede hacerse con el pensamiento de Nietzsche, que tan radicalmente rompió con las categorías eternas del platonismo. De aquí que no quepa afirmar que su ateísmo es la máscara de su religiosidad. Lea el señor Massuh a Máximo Leroy, **Descartes el filósofo enmascarado**, y sabrá cuándo un filósofo tiene o no necesidad de llevar una máscara para expresar sus ideas. "Dios, la 'inmortalidad del alma', la 'salvación', el 'más allá' —ha dicho Nietzsche, sin enmascaramiento alguno— son puros conceptos a los cuales no he dedicado ni atención ni tiempo. Yo no considero al ateísmo como un resultado, y aún menos como un hecho; para mí el ateísmo es cosa instintiva. Dios es una respuesta burda, una indelicadeza para con nosotros los pensadores: en el fondo, una grosera prohibición que se nos hace; es como decirnos: ¡no debéis pensar!".

Como conclusión nos resta acotar que esta **sui generis** "dialéctica de lo sagrado", última excrecencia de un representante de la filosofía burguesa del subdesarrollo, quizás tenga no obstante un "valor": haber sentido la fetidez del viejo Dios muerto y los vanos llantos que todavía se escuchan desde las criptas y monumentos fúnebres de sus iglesias, ante este hecho definitivo e irreversible. Y tanto es así, que no cabe la peregrina afirmación del señor Massuh de que "la crítica religiosa es necesaria para su re-

vitalización" de lo sagrado, por la simple razón de que "la crítica del cielo se ha convertido en la crítica de la tierra", como bien lo afirmara Marx (!).

"La Génesis de la Dialéctica"

por CARLOS A. MONTANO

Este ensayo de Carlos Astrada (Juárez Editor) es notable no sólo por la erudición que revela sino también por la síntesis que ofrece de la raíz del pensamiento presocrático. Dos problemas se enfocan con idéntica resolución y se resuelven con igual destreza: que el pensar de los primeros grandes filósofos griegos fue esencialmente dialéctico aunque la palabra no aparezca aún, y que como resultado de ello la filosofía griega no pudo surgir de la influencia mítica o religiosa; nació de una decidida lógica arraigada en el espíritu de los eleáticos por medio de Jenófanes quizá, y que culmina y se afirma en Heráclito.

Y precisamente el pensador de Efeso es el centro de este denso estudio, con el que Astrada incursiona una vez más en algunos temas que había despuntado en *La doble faz de la dialéctica*. Aquí se concentra y se profundiza

¹ Cuéntase que nuestro profeta de lo sagrado hizo en compañía de su maestro —un tristemente célebre hinduista, traductor de Toynbee, el de la escatología teológica de la historia— un **pèlerinage aux sources** de la tierra de la no violencia, visitando en esa oportunidad un singular convento religioso. En él hermosas sacerdotisas en un culto de verdadera expiación encerraban en celdas o especies de jaulas a formidos jóvenes, ante los cuales danzaban en su nuda realidad durante casi un mes. Cumplido el plazo de exacerbación, soltaban a estas "fieras eróticas" para que maceraran sus cuerpos. Así, por una dialéctica del sentimiento religioso, que se concretaba en una "voluntad sacrificial" fállica de forma religiosa muy "positiva", las sacerdotizas alcanzaban, por este acto de penitente refundamiento, la "liberación" y la "resurrección" del auténtico "contenido" de lo sagrado. Ante este hecho, nuestros eminentes teólogo-místicos nativos, no pudieron menos que exclamar: ¡Qué profundo sentimiento religioso es del este pueblo!

esa perspectiva hasta alcanzar una imagen vibrante y original de lo que constituye la médula de la filosofía griega. Heráclito emerge como el centro de un pensamiento volcado sobre el ser, reflejo de un mundo que se expresa con proteica fuerza pero que es una unidad de tensiones y oposiciones que constituyen un equilibrio tan permanente como inestable. Este íntimo secreto de la filosofía del efesio, el cambio dentro de la unidad es, sin duda, el descubrimiento más importante legado por los presocráticos, que reaparece en Hegel dentro de un esquema idealista objetivo y adquiere en Marx el carácter de un instrumento adecuado para dar cuenta de la realidad y su dinámica y compleja proyección.

La dialéctica de Heráclito —nos dice Astrada— abarca la totalidad del ente y nos presenta la dinámica de la *physis*. El ser, en consecuencia, no es más que el no-ser; uno y otro se implican mutuamente, supuesto que reaparece en Demócrito. “Aristóteles, desconcertado por la apariencia paradójica de sus principios y por la afirmación de que el ente no es más que el no ente, impugnó la doctrina de Heráclito. Según aquél, de lo que es concebido en mutación no puede haber ningún enunciado verdadero. Aristóteles invoca el principio formal de contradicción y objetó a Heráclito que es imposible que pueda ser enunciado con verdad simultáneamente la contradicción del mismo objeto pues es evidente que tampoco puede corresponder lo contrario al mismo objeto a la vez.”

“En síntesis —resume el pensador argentino— la dialéctica es la manera de concebir el mundo que adoptó el pensamiento griego primitivo en forma quizá no muy ajustada a los cánones de la expresión filosófica estricta; pero ella aparece enérgicamente formulada y de modo lapidario, en Heráclito.”

Sin embargo, la elucidación de Astrada no se circunscribe sólo a delimitar los aspectos mencionados. Un tema de gran interés para la filosofía presocrática encuentra especial eco aquí: el de la cronología entre Parménides y

Heráclito. Hasta hace algunas décadas era casi unánime la opinión de los eruditos según la cual Parménides habría construido su pensamiento en polémica contra Heráclito. A este respecto Astrada reivindica la tesis totalmente opuesta, defendida por Reinhardt en su libro *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, por la que el efesio sería contemporáneo de Parménides y se supone que llegó a conocer el poema didáctico de éste. De tal manera la imagen de la filosofía presocrática sufre una profunda transformación en su conjunto, pues las interrelaciones entre sus figuras principales deben observarse con otra óptica y aun sus líneas tendenciales exigen interpretaciones muy diferentes de las que se han sostenido hasta el presente. Teorías como las de Thomson, por ejemplo, de que la filosofía griega antigua marcha del materialismo al idealismo resultan ya insostenibles.

El problema que se plantea Heráclito —afirma Astrada— es el mismo que enfrenta Parménides, pero aquél busca para el mismo otra solución. “El meollo de la doctrina heraclítica es que la oposición, el contraste es la esencia de las cosas”, si bien estos antagonismos no se excluyen sino que se condicionan, mientras que los eleatas aceptan la exclusión recíproca de las cosas.

Reinhardt rechaza que en el origen de la filosofía griega se halle la vivencia religiosa y mística. Todo ello —viene a decir el crítico alemán— es una construcción al margen de lo que testimonian las fuentes, esclarecidas en su estricta correlación. En este sentido la idea que se formaron de sus comienzos los grandes historiadores de la filosofía helénica, entre ellos Diels, Burnet y otros, ha sido puesta en quiebra por este nuevo esquema histórico. Dios —según Reinhardt— fue identificado con el ente en una época en que éste hacía ya tiempo que había sido descubierto. “Sólo nos resta, en última instancia, después de la superación de todos los obstáculos, responder a la pregunta por el origen de la doctrina del ser como a una

cuestión de pura lógica; de una lógica, sin duda, no en el sentido moderno de una ciencia de las leyes del pensamiento válido, sino en el sentido de un método del pensar puramente conceptual, que hace sistemáticamente abstracción de toda experiencia e intuición”.

Este trabajo denuncia también fundadamente la interpretación cristiana de Heráclito por parte de Hipólito y Clemente de Alejandría. Muchos de los fragmentos del viejo pensador —ninguno puede atribuirse de manera directa a Heráclito— han llegado a través de estos teólogos quienes han desleído en la tradición ya enturbiada por los estoicos algunas doctrinas propias de la Iglesia, como el juicio final, el castigo eterno y la resurrección de la carne, ajenos por su espíritu e intención a la gran temática de la filosofía helénica.

La visión cristianizada de Heráclito, recibida a través de los catequistas de referencia es calificada como superchería por Astrada, término cortés si se considera la magnitud del fraude consumado. No obstante cierta crítica reaccionaria se ha ruborizado ante el término; tal vez quisieran un Heráclito de tipo *conciliar*. Reinhardt, en cambio, que estudió a fondo el problema, acumula ironías contra Hipólito y Clemente. Sostiene que éste, en su carácter de cristiano tiene el oído disuipuesto para el tono de los profetas; por eso introduce en Heráclito expresiones que remedan a Isaías o San Pablo. Los fragmentos 66 y 33 son, a este respecto, característicos, si bien ello contrasta con el fragmento 30, de corte materialista, que rechaza toda la escoria teológica agregada muy posteriormente.

La identidad en el cambio revela la clave del principio fundamental del pensamiento de Heráclito. La doctrina de los opuestos y los restantes elementos de su pensar no se expresan en lenguaje mitológico. Heráclito habla el lenguaje de una ley y un orden cósmicos, dice con razón Astrada. “La doctrina de las oposiciones ha surgido en las altitudes de la lógica y de la metafísica, no en las

honduras y en la penumbra de la mística y de la teosofía”, afirma a su vez Reinhardt.

La doctrina heraclítica del devenir —se destaca en esta obra— desde el punto de vista lógico y gnoseológico es una exigencia de la materia. La primacía del *Logos* en esta cuestión es indudable; la ley del pensar existe, afirma que el devenir es efectivamente posible, puesto que sólo el devenir nos proporciona, a través de los opuestos coincidentes en la unidad, la apertura del ser. Así cabe decir, aproximadamente, que el devenir es el ser o, mejor dicho, el devenir entraña y oculta el ser detrás de sus manifestaciones. En cuanto a la delicada y controvertida doctrina del fluir de las cosas es evidente que Heráclito no ha afirmado el eterno fluir por antonomasia. No ha olvidado el problema del ser, y éste es también su problema fundamental. Para Reinhardt en Heráclito hay perseverancia en el cambio, constancia en la mutación, unidad en la escisión, eternidad en la inconstancia”. Se trata, subraya Astrada, de la constancia y perennidad de la materia en sus transformaciones y nuevas manifestaciones perecederas. Esto viene a significar en última instancia que el fluir de las cosas es idéntico consigo mismo y que sin embargo, no es lo mismo; el río es la unidad de las oposiciones; es lo mismo y no es lo mismo.

Particular mención merece el último capítulo de este ensayo, “El imperio de la *physis*”, con el que Astrada remata su concepción del pensar heraclítico, magistral por su concisión, profundidad y poder de síntesis. En especial hay que destacar la interpretación del fragmento 123: “La naturaleza (la esencia, el ser) prefiere ocultarse”, designado como el problema de la “cosa en sí”, aunque no en el sentido kantiano literal; es decir, no se trata de la naturaleza (materia) ni en el sentido filosófico ni en el sentido científico de la moderna terminología. Aquí naturaleza asume el carácter de una noción gnoseológica.

La *physis*, en consecuencia, como fuerza omnipoten-

te impera tanto en el macrocosmo como en el microcosmo. La palabra, en el lenguaje de Heráclito, enuncia con sentido cognitivo la verdadera significación de las cosas. Estas se manifiestan materialmente en múltiples oposiciones, de cuya unidad da cuenta el *logos*, expreso en el discurso de los hombres.

Heráclito resulta así “un hito en el pensamiento universal, y, a la vez, la inauguración gnoseológica y metodológica del pensar dialéctico que se enfrenta con el ser para develarlo en su devenir real”.

Con Heráclito irrumpe en el ámbito del conocer la dialéctica de la realidad, que supera la mera contradicción de los conceptos. Un hilo muy fino pero resistente lleva desde ese pasado lejano a través de las vicisitudes del pensamiento y de la historia hasta la moderna instrumentación de la dialéctica de cuño hegeliano. De allí se vuelca en la nueva concepción del mundo que adquiere categoría en Marx, Engels y Lenin, para quien “los conceptos humanos no son inmóviles sino que están en eterno movimiento, se transforman y penetran uno en otro. Sin eso, ellos no serían el reflejo de la vida viviente”.

Valioso y desusado en nuestro medio cultural, sobre todo por su agudo perfil doctrinario y crítico, este aporte de Astrada resulta indispensable para esclarecer las relaciones de una de las épocas que más gravitaron en el pensamiento occidental hasta nuestros días; contribuye también a determinar el influjo decisivo que la dialéctica asumió en el más genial de los pensadores griegos y cómo esta teoría que en Heráclito “no se refiere a la contradicción del puro pensar sino a la contradicción de las cosas mismas”, abrió tan ancho camino y dominó tan profundamente a los sistemas más importantes desde Hegel hasta nuestros días.

“Los viejos sofistas y el humanismo griego”

por RAINER ASTRADA

Fue Hegel quien acometió la tarea de reivindicar y apreciar en todo su alcance —oponiéndose a la sólita interpretación tradicional— el justo valor de la sofística en la historia de la filosofía. Si desde entonces nuevos estudios se han sucedido hasta nuestros días, la mayoría de ellos han anclado en una elucidación idealista de este importante movimiento, ignorando consciente o inconscientemente la necesidad de un enfoque dialéctico, que es el que en efecto emprende Alfredo Llanos en su último libro *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, presentado por Juárez Editor, que aquí comentamos.

Al precisar los caracteres de la sofística, rechaza de plano la tesis que pretendía que este movimiento estaba fuera de la filosofía, o se oponía a la ciencia de los primeros filósofos. Si la especulación de éstos fue esencialmente materialista y se centró en torno a la naturaleza, los sofistas continuando tal línea ideológica, revirtieron su indagación sobre el hombre mismo y sus problemas histórico sociales, e iniciaron y definieron con vigor los rasgos más valiosos del primer humanismo, origen de todos los humanismos históricos posteriores.

En justa perspectiva la sofística se nos presenta como una continuidad de la dialéctica objetiva del estado cosmológico, a la que complementa con su aporte de la dialéctica subjetiva destinada a profundizar los grandes temas del hombre y la cultura, posibilitando a su vez el desarrollo de la dialéctica formal del período sistemático. Si, por una parte, cabe afirmar que como tendencia filosófica no surge de la nada, por otra, se debe destacar

que fue la consecuencia de los cambios ideológicos que desde mucho antes se venían manifestando en la sociedad griega como expresión directa de acontecimientos históricos y transformaciones económicas y sociales.

Si algo define la cosmovisión de estos primeros maestros de una cultura de masas es su antitética idea de la naturaleza y la ley, doctrina en la que se trasunta la más radical tensión dialéctica. Mas este designio no quedó relegado al plano de la pura teoría sino que se proyectó a través de su implacable crítica de las tradiciones y las costumbres hacia una concreta forma práctica, pues por su enfoque de la comunidad como constante devenir, tuvieron plena conciencia que de lo que se trataba no era sólo de explicar el mundo, sino también de convertirlo en el reino de la libertad del individuo. "Los primeros sofistas, sabios mundanos, vueltos hacia el hombre y la sociedad han sido los precursores del saber que conduce "a las cosas mismas", en un intento de empirismo total, que se separa del animismo primitivo y pone en quiebra la herencia pitagórica que luego retomará Platón".

Caracterizados los lineamientos generales que delimitan a este movimiento, Llanos trata por separado a los primeros sofistas. Señala cómo con Protágoras y su realismo dialéctico se inicia en la filosofía el giro antropológico, que partiendo de las anteriores concepciones racionalistas de hombre, lo integra en su horizonte histórico social. A Protágoras se lo ha presentado como relativista y subjetivista sin ver que su filosofía tenía por objeto —en oposición al eleatismo— una radical comprensión del *fluir* permanente de la sociedad concebida como sustrato de las cambiantes formas comunitarias que los hombres crean como ámbito de su propia existencia, concepción que tiene su antecedente en la dialéctica de Heráclito y en el atomismo de Demócrito. El problema de la relación o antagonismo de naturaleza y ley —tema central de la sofística— halla su remate en una

síntesis dialéctica donde la primera es recreada y dirigida a través de su expresión sensorial por la actividad reflexiva. La naturaleza pierde su carácter mítico e inmutable, y eliminada toda hipóstasis, el hombre y los hechos históricos son estructurados mediante un concepto dinámico de ley. Surge así la doctrina del *homo-mensura*, según la cual "el hombre se convierte en la medida no de la existencia de las cosas sino de su manera de existir". Consecuente con este punto de vista, Protágoras negó la existencia de los dioses, desligando de este modo al hombre de todo vínculo ultraterreno, reintegrándolo a sí mismo y a su tarea en la comunidad y la cultura. La imposibilidad de la contradicción lógica completa sus tesis anteriores e implica que "la verdad puede obtenerse por oposiciones constantes resolviendo mediante absorción dialéctica las discrepancias que se suscitan en el conocimiento directo de las cosas hasta formar con ellas la armonía de la contrariedad".

En Gorgias se afirma aún más el humanismo y su penetrante crítica de la escuela eleática lo lleva a formular una teoría materialista del conocimiento, la que se explicita a través de sus tres tesis dialécticas sobre el ser, que a pesar de su apariencia no implican, como se ha pretendido, un nihilismo escéptico que rechaza la verdad y la validez de nuestros juicios. Todo esto se torna evidente porque Gorgias parte desde un punto de vista realista que defiende el devenir y la posibilidad de captarlo con nuestra razón. El problema que se plantea es entonces el de cómo se puede transmitir el conocimiento, lo que sólo se resuelve si partimos de un enfoque dialéctico y si —en oposición a los eleatas que sostenían que el *logos* no se identifica con lo existente— aceptamos que nuestras percepciones, aprehendidas por los sentidos, responden a una realidad exterior que existe concretamente. Si el *logos* formal opuesto al mundo sensible carece de validez, sólo la dialéctica está en condiciones de dar cuenta de la realidad en su multifacética expresión donde se esconde

la esencia de todos los fenómenos. De aquí la necesidad de una dialéctica objetiva que se vincule directamente con una filosofía del lenguaje. Y en este sentido se puede sostener que en Gorgias “está latente el postulado fundamental del materialismo científico, según el cual la conciencia —para el griego el alma, la *psiché*— no es lo que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”. Esta tendencia materialista y dialéctica del conocimiento es proyectada por Gorgias hacia lo político y lo estético como forma de interpretar los grandes cambios sociales y culmina con una concepción omnicomprendensiva de la *paideia*.

Pródico se destaca entre los primeros sofistas por sus ideas sobre el origen natural de la religión, que en tanto continúan a Protágoras, señalan que todos los impulsos o fuerzas que favorecían a la vida eran considerados por los hombres como dioses, explicación ésta que según otro testimonio se vinculaba con su cosmogonía, apoyada en el supuesto de que todo lo existente se origina en los cuatro elementos. En consecuencia, todo surge de la naturaleza y los dioses han sido meras creaciones de los hombres. En lo que respecta a la oposición entre *physis* y *nomos* ésta se resuelve por una primacía o evolución del *nomos* que permite al hombre complementar su ser natural por el trabajo y la cultura. Mediante su filosofía del lenguaje, Pródico es un continuador de Gorgias, pero a la inversa de éste sostendrá que sólo el riguroso examen de los términos posibilitará una real adecuación del pensamiento y la cosa.

La etapa creadora de la sofística se cierra con Hipias, el gran enciclopedista, para quien la realidad está en las cosas mismas. De esta manera el mundo de la materia, el único admisible, exige que sus fenómenos sean explicados causalmente. La antinomia de la naturaleza y la ley se resuelve dentro de este cuadro por una secularización de esta última, pues el hombre puede superar la naturaleza por un proceso dialéctico. Si bien la ley

ha surgido por analogía con aquel orden, organizando la conducta humana, social y política, sus exigencias obedecen a otras intenciones que las que actúan en el desarrollo de la naturaleza; ella adquiere así un carácter injusto, que en el fondo disfraza el privilegio de las clases dominantes. “Como un relámpago, las palabras de Hipias iluminan el cuadro de la sociedad griega y su trasfondo de luchas y desgarramientos, si se las interpreta en relación con una filosofía que no intentó descubrir verdades eternas sino levantar el velo que oculta el sentido de la realidad cotidiana”.

Las doctrinas sostenidas por los últimos sofistas se hallan en estrecha relación con los hechos históricos de su época, por lo cual no es posible disociar ambas realidades. Actuaron cuando ya las estructuras de la *polis* se hallaban en plena decadencia, estado que ellos revelaron en sus especulaciones progresistas al servicio de sectores populares, “los que no siempre han de ser ingenuamente democráticos ni del todo opuestos a ciertos postulados voluntaristas o reaccionarios que entran como ingredientes determinantes de la acción de los individuos y los pueblos”.

De los aportes de estos epígonos inmediatos nos limitamos a destacar los más importantes. En Hipodamo, por ejemplo, encontramos la primera concepción utopista. Faleas, por su parte, sostiene la necesidad del reparto equitativo de la tierra, para evitar el descontento y la miseria que conduce a la protesta y originan sangrientas revoluciones; también afirma que la educación no debe ser un privilegio para determinados círculos. La doctrina del contrato social, la igualdad del origen del hombre y la universalidad de los derechos humanos es defendida por Licofrón. Caliles, al plantearse la antítesis naturaleza-ley, denuncia que la teoría jurídica fue formulada por los débiles en su propósito de coartar el impulso dominante de los fuertes y bien dotados por la naturaleza, principio que en el fondo es un ataque contra todas

las ideas igualitarias de la religión, las que luego tendrán vigencia en el cristianismo. Trasímaco nos previene contra el valor de la ley, pues observa que la justicia está hecha para salvaguardar los intereses de las clases poderosas. En oposición a una ley inmutable, sostiene que ella debe ser el corolario de los cambios sociales. "Los peores resultados —expresa— no son obra del cielo ni de la fatalidad sino de los magistrados". Para Antifón hay una naturaleza común en todos los hombres. Dio, asimismo, prioridad a la naturaleza sobre la ley y destacó la importancia de la *paideia*. Según Critias, la religión tiene su origen en el invento de un hombre astuto, que trató de reforzar la ley y dominar a la masa por el temor. "De este modo se introdujo lo divino (la religión) afirmando que hay un dios que florece con vida eterna, que oye y ve con su mente, piensa todo, y posee naturaleza extrahumana que le permite conocer cuanto se dice entre los hombres". Alcidas al manifestar que "la naturaleza no ha hecho esclavo a ningún hombre" se opone a la esclavitud, fundamento material de la sociedad griega.

Con la gravitación de la sofística en la historia —Tucididas— y el teatro —Eurípides— llega a su apogeo esta época del iluminismo griego. Demitificada y secularizada, la historia es concebida como el resultado de intereses económicos enmascarados tras las luchas de predominio político y militar. En el teatro "Eurípides somete al hombre a un examen ético y psicológico señalando —sostiene Llanos— los contrastes insuperables entre la realidad y el ideal, la frustración que acompaña a los modelos éticos basados en pautas que sobrepasan las posibilidades humanas".

Los viejos sofistas y el humanismo es una obra de primer orden para estudiar los grandes problemas que agitaron a una época clave del pensamiento occidental. En este libro su autor —como ya lo hizo en la extensa Introducción a su magnífica versión de *Los presocráticos y sus fragmentos*— arroja nueva luz sobre importan-

tes aspectos materialistas y dialécticos de la sofística, siempre a través de un enfoque crítico de las concepciones teológicas que desvirtuaron toda auténtica interpretación científica de la sociedad y la naturaleza y enajenaron al hombre en un supuesto mundo de ideas eternas, sustrayéndolo del devenir concreto de la vida histórica.

El "Martín Fierro" y la historia nacional

por ALFREDO LLANOS

Ha dicho Ricardo Rojas que el *Martín Fierro*, si bien apareció en 1872, relata la vida campesina según se desarrolló diez años antes. Esta es una alusión, tal vez, al período álgido de las campañas punitivas al mando de jefes extranjeros, justificadas mediante instrumentos legales de vieja data, pero que no habían perdido su fuerza de aplicación en la fecha en que se publicó el poema. El rigor contra el gaucho no había disminuido ni el régimen había mejorado la suerte de los que quedaban con vida. Rojas, por lo demás, silencia el hecho de que durante la presidencia de Sarmiento, 1868-1872, se tomaron drásticas medidas contra el nativo.

Puesto fuera de la ley la situación para el desertor sólo ofrecía una salida: convertirse en un "alzao", esto es, hacerse gaucho malo y enfrentarse abiertamente con la autoridad en defensa de su libertad y su vida. Esta existencia individual ilustra la cadena de sinsabores a que estaba expuesta la población de la campaña. Eran miles de individuos abandonados a su suerte, una masa separada de la civilización, debido a la inquina de sedicentes gobernantes progresistas, y cuyo nivel de vida llegó a un estado que en poco lo diferenciaba de una

colonia animal. Decía Franklin desde su posición deísta, sincera sin duda, que “no es posible enriquecerse si no se tiene la conciencia tranquila”, concepto que la burguesía criolla, sostenedora del credo católico, no ha tenido nunca en cuenta. Tampoco los americanos se han visto afectados por el consejo, lo que prueba que la conciencia no es más que un reflejo del ser social y debe acompañarlo con todas sus consecuencias.

Nada tiene de extraño, entonces, que el gaucho descendiera a pependenciero y alborotador. El alcohol, introducido en la pampa por el pulpero, con la connivencia oficial, fue la quinta columna que colaboró en el embrutecimiento del paisano. Sin embargo, los testimonios imparciales sobre la índole del gaucho lo favorecen siempre, sin reservas. Así el viajero inglés Woodbine Hinchliff, dice del carácter de este individuo: “Me pareció que no era común oír hablar de crímenes cometidos por los gauchos como no fueran impulsados por la pasión o la venganza. No recuerdo ningún caso de ataque por el mero propósito de robo y hasta he oído decir duramente que nadie roba si no es el gobierno. El gaucho, en su estado normal es un buen hombre, algo serio y grave quizá, que no se da fácilmente con un extranjero como lo hace el europeo”.

A la ebriedad fue conducido el gaucho por su misma desesperación. Una vez enajenado por la bebida ha transferido su odio social de perseguido hacia aquel negro y ha sostenido con él un duelo estúpido, que no es ajeno a las modalidades de la vida pampeana. Calificarlo de asesinato es una demasía porque eran lances comunes que adquirirían el nivel de pruebas de hombría. Un gaucho hacía a veces leguas para desafiar a otro y librar al facón el valor y la baquía de cada uno. Los demás, serios y sombríos, servían de testigos a tan bárbara demostración de coraje. Se trata, pues, de uno de esos “excesos immoderados hasta el crimen” de que habla Hernández pero que no autorizan las denigratorias con-

clusiones que sacan un energúmeno como Martínez Estrada o un escritor cortesano y sin agallas como Borges. Más claro resulta lo que podríamos llamar la subrogación del proceso inconsciente en el segundo hecho de sangre, en el cual la víctima ya aparece directamente vinculada con el oficialismo y es de algún modo un instrumento de la autoridad con la que Fierro tiene cuentas pendientes:

*Era un terne de aquel pago
Que naides lo reprendía,
Que sus enriedos tenía
Con el señor Comendante.*

*Y como era protegido,
Andaba muy entonao,
Y a cualquiera desgraciao
Lo llevaba por delante.*

La provocación de aquel individuo enardeció el ánimo del gaucho, ya habituado a teñir su cuchillo con sangre humana. La condición de protegido que investía el provocador encontró a Fierro dispuesto a cobrar parte de su deuda con los mandantes de aquel guapo. Pero este insignificante personaje era apenas una hebra de la gruesa madeja que había jurado deshacer. Así se enredaba en su juego y se estrechaba el círculo en que se movía.

Toda la implacable dureza del régimen cae sobre el proscrito. El criollo ha pasado a ser un paria dentro de la nueva sociedad construida sobre la base de la filosofía del liberalismo. Este es el momento en que la gran revolución industrial europea alcanza su completa expansión, pues consigue imponer su hegemonía en América del Sur. Las burguesías nativas, que reunieron sus esfuerzos a instigación de Inglaterra— para liquidar el dominio español, pasado el período de las luchas intestinas, quedan a su vez sometidas férreamente al engranaje

comercial y financiero que tiene su asiento en las pujantes capitales del viejo mundo. La revolución burguesa europea ha completado su parábola y se apresta a usufructuar su triunfo económico obtenido con la complicidad de la clase dirigente argentina.

Esta victoria se logró después de aniquilar el trabajo artesanal de las poblaciones nativas, cuyo regionalismo nacionalista no fue suficiente para defenderlas, pues comprendieron demasiado tarde que habían servido de instrumento en una lucha que sólo beneficiaba a aquellos sectores que, por su preponderancia económica interna, podían obtener ventajas en la nueva ordenación política y social. La libertad que las doctrinas liberales habían prometido a los pueblos americanos durante la lucha contra España se convirtió en un nuevo despotismo. Sus consecuencias fueron la desolación y la ruina para miles de oscuros individuos que, como el gaucho, se vieron puestos fuera de la ley por la obstinación con que defendieron el derecho a una existencia digna dentro del nuevo orden que se establecía.

El sistema de la libre distribución de la riqueza, según la definición de Alberdi, introdujo una concepción crudamente materialista de la vida en la Argentina. Ella ha sido apenas disfrazada con la adopción de normas culturales extrañas a nuestra índole, cuya pobreza espiritual delata la presencia del burgués, de limitados horizontes, como correspondía a un grupo de pioneros enriquecido con la explotación del ganado cimarrón y su cuero. "La burguesía —dice Sombart— se compone, en efecto, de naturalezas ordinarias y mediocres más bien que de individuos que superan el tipo medio".

El *Martín Fierro* resume en la profundidad de sus versos la historia de una época de grandes cambios, en la que se sacrificaron los valores más representativos de la estirpe. La angustia del personaje central revela, en su dramática orfandad, todo el sentido que tenía para el gaucho el avance del progreso. Cada etapa de aquella

carrera hacia el dominio de la tierra y la explotación de la riqueza natural, representaba nuevos cercenamientos de la libertad que desgarraban la vida del habitante de la pampa. La desintegración total de la comunidad nativa se completó, como lógica necesidad de la evolución experimentada por la burguesía nacional, la cual venía empujada por el movimiento arrollador de la manufactura europea.

Del abandono a que el nativo fue arrojado nace su soledad heroica, ese replegamiento doloroso sobre sí mismo que le permite fijar su ideal de vida y la norma moral de su conducta, reflejados ambos con vigor insuperable en su amor por la comunidad originaria. Está solo frente a todos como campeón irreducible de la fe en su propia causa. Es la voluntad que no se rinde en la dura oposición contra el régimen que ha decretado su exterminio. Nada puede esperar en el riesgoso paso en que se juega su pasión de libertad y su ansia de justicia, como no sea mantener unidos a sus "hermanos en la orden mendicante de la revolución", hasta que se detenga un día el reflujó de su movimiento.

El gaucho optó por la resistencia afirmativa de los valores autóctonos y se comprometió en una lucha desproporcionada y fatal. La decisión temeraria se la dictaba su propia situación y la necesidad de proyectar su protesta más allá de su círculo. Había una confabulación de silencio en torno a su persecución y acosamiento, ya que todo estaba dispuesto para destruirlo. El régimen ascendente había creado los instrumentos legales para posesionarse de la tierra y forjaba también la concepción política que permitiría instaurar la democracia liberal como artículo de fe.

En su itinerario trágico de la frontera al pago el proscrito ha apurado todas las desdichas. La esterilidad de la vida pasada y el contrasentido de los sacrificios realizados, así como la vaciedad de la vida presente se le aparecen con estremecedora angustia:

*El nada gana en la paz
Y es el primero en la guerra—
No lo perdonan si yerra,
Que no saben perdonar—
Porque el gaucho en esta tierra
Sólo sirve pa votar.*

Casi al mismo tiempo, Alberdi, en un libro célebre, se empeñó en destruir el misticismo de la guerra que había provocado en América el culto del endiosamiento militar. Para el pensador tucumano los pueblos de Sudamérica vivían en plena ebriedad bélica, con el peligro que ello aparejaba para las libertades civiles. Fustigó también el patriotismo enfermizo que cree ingenuamente que la historia la han hecho los generales. Hernández completó, en cierta manera, este pensamiento con alusiones que han sido provocadas, sin duda, por las luchas entre la Confederación y Buenos Aires, y posteriormente, por la guerra del Paraguay, a cuyo sufrido pueblo defendió el poeta.

Otra intención tienen los últimos versos de la sexta, con un ataque que es el más grave que podría formularse contra nuestro sistema institucional. Y si en verdad la crítica se dirige contra el espectáculo brindado por las contiendas electorales de su tiempo, ellas, en sentido profundo, conservan su validez a pesar del pasajero interregno que amenaza a cada instante con el retorno a la humillante legalidad democrática. La reforma de Sáenz Peña—remiendo provisional que todavía provoca la admiración ingenua de quienes creen que la libertad de votar ha sido el único problema del país— fue un intento más hábil que meritorio para asegurar la supuesta pureza del sufragio sin eliminar la tremenda acusación del poeta. Es decir, los gauchos seguían en su miserable condición, aunque de repente alguien recordaba que estos hombres perseguidos y apaleados reclamaban una reivindicación urgente: el

voto secreto y obligatorio, que podían vender por unos pesos al sucio cacique político del lugar, o cambiarlo por vino y asado con cuero en el lóbrego comité. Los efectos del cambio se limitaron a lo inmediato y a una cuestión de procedimiento externo; se la desvinculó de otros problemas de carácter social. La oligarquía criolla, que no se ha distinguido nunca por su sentido histórico, si bien tuvo buen ojo para defender los patacones, no aquilató en sus verdaderos alcances la intención de Sáenz Peña, quien daba una lección de prudencia a los integrantes de su propia clase. La reforma significaba una tregua y una concesión valiosa para la nueva burguesía, surgida a principio de siglo, en tanto que el sector proletario, que ya se hacía sentir, obtenía un derecho lírico. La democracia argentina continuaba siendo el patriado de la fortuna, un poco aumentado con algunos advenedizos, que por su riqueza se habían hecho acreedores a ingresar en los círculos privilegiados. Se extendía la base de sustentación de la clase dominante, simplemente, que podía desdoblarse y turnarse en el poder sin grave riesgo. Por lo demás, la práctica se encargó de demostrar que la subversión de la nueva ley era siempre posible, según lo testimonio el "fraude patriótico". La falla en el sistema electoral no reside tanto en la forma de emisión del sufragio como en las condiciones económicas y culturales de los votantes, cuyo bajo nivel general de existencia Hernández denunció en todos los círculos de su actuación. Mas no se limitó a puntualizar defectos. Se adelantó a sugerir soluciones nacidas de su pasión argentinista y de amor sincero por los hijos humildes de la tierra.

La escéptica observación del poeta sobre la vida cívica no debe interpretarse, entonces, como una expresión circunstancial. Parece, por el contrario, un juicio arraigado y madurado en la experiencia vivida. En fecha posterior, con motivo de discutirse en el Senado de la provincia, en 1883, la ley de enajenación de reservas de la tierra pública, repitió Hernández aquellas ideas de su

poema. "Necesitamos, ciertamente —expresó— del elemento extranjero. Pero también necesitamos cuidar con mucho empeño la condición, la suerte de nuestros paisanos, porque es una axioma en los pueblos modernos que las sociedades que olvidan la suerte de sus pobres están condenadas a ser siempre pobres. El medio de enriquecerse es cuidar a los pobres. Un proyecto de colonización que autorice al gobierno a reservar cien, doscientas leguas, de las que tiene para arrendarlas, y venderlas a nuestros paisanos, según un padrón que se levantará en cada juzgado de paz, diciendo que hay tal número de necesitados, de infelices que no tienen ni hogar y que sólo sirven para votar, eso sería un proyecto conveniente, necesario".

De Hernández hasta aquí las viejas modalidades de la política criolla se han depurado en sus métodos, los que han sido adaptados a las exigencias de los nuevos tiempos, mas no han perdido su afinidad con el pasado. Gozábamos, hasta hace poco, de la obligatoria libertad que nos coaccionaba a elegir dentro de un círculo insalvable. Podíamos, como antaño, optar por "listas que no enllenan", pues todas respondían a determinadas ideologías emparentadas por su raíz común. De ese modo, comprobamos cómo se ahondó la grieta puesta de manifiesto por el poeta nacional y cómo nos hallamos paralizados para la acción fecunda del trabajo y la cultura por un proceso de enajenación espiritual que ha destruido las mejores energías de la estirpe. Tenemos así un sistema de enseñanza que responde a las exigencias docentes de las repúblicas sudamericanas organizadas según la división del trabajo en el plano internacional. Nos seguimos manejando con las estructuras creadas por la oligarquía entreguista de fines de siglo. Y estos hechos asumen una repercusión cultural insospechada pues ellos han determinado la formación ideológica de las clases gobernantes de la Argentina, y de reflejo, las ideas dominantes de que se nutre no sólo el hombre medio sino también la

intelectualidad, la cual como grupo servil de la gran burguesía oscila medrosamente al compás de las contradicciones que agitan a aquélla.

Muchas generaciones de argentinos aprendieron a descifrar en el *Martín Fierro* los enigmas de nuestro mundo económico y político. Por eso ellas han logrado acumular una experiencia histórica valiosa que demuestra en sus diversos matices el grado de libertad que trajo el nuevo orden. Nada puede disimular el escamoteo que se oculta tras la filosofía liberal. Si faltaran pruebas, nuestro humillante estatuto colonial, reforzado por los héroes de Caseros, expresa a gritos cuánto nos ha costado en bienes materiales sustraídos dolosamente al país, nuestra condición de pueblo occidental, cristiano y capaz de ahorrar sobre el hambre y la sed de los pobres diablos. A medida que más alto se proclamaron los vanos principios de la democracia mercantil mayor resulta la convicción de nuestro vasallaje en un proceso dentro del cual se desintegra la voluntad nacional y se prueba el aserto del poeta de que hasta ahora sólo hemos servido para votar.

Vacunación de Académicos

POR FROILAN CONTRERAS

Así como existe una inflación resultado de la desvaloración de nuestra moneda vellón, también correlativamente a ésta hay una **inflación académica**. En la medida en que los académicos abundan (y los hay en el país, para "tirar para arriba" o para abajo), su valor se torna mínimo. ¡Consecuencia de la excesiva oferta!

La Academia de Letras, por ejemplo, con sus académicos de número, innúmeros y sin número es un florilegio de "genios" y de cocoliches. Allí hay de todo: desde verseadores hasta especímenes de la astracanada y del módico chiste; hay incluso un caramelo sin número oriundo de la Academia de Fray Bentos. El que más se "florece" en ella es un politicastro, verdadera carcoma del

pasado. Y a propósito del académico mayorista es digno de mentarse el error en que incurrió un *habitué* a las conferencias y a la difundida logorrea academicista. Cierta vez, confundido, saludó fuera de uno de los sacros recintos de la "cultura" oficial, a cierta eminencia llamándola "almirante" (¡hay tantos académicos como almirantes y generales!). La respuesta fue: "No soy almirante". El obsecuente sin acertar del todo se rectificó: "Disculpe señor académico". Pero fue de nuevo rectificado: "Triacadémico señor". Efectivamente, el comedido estaba en presencia de un animal sagrado, nada menos que de un *coulón academique*. Calentaba con su orondo traste los sillones de tres academias: la de "letras", la de "economía" y la de "ciencias morales". ¡Hay cada "letrado" especialista en la Academia de letras! Entre otros, merece lugar destacado un especialista en Paul Claudel. Este académico llora y se le humedece... el alma cuando habla emocionado de *L'Annonce fait a Marie*.

Por la preponderancia del factor agropecuario en nuestra "cultura", todos los académicos son vacunócratas. Por ello todos han tenido que someterse a la vacunación obligatoria contra la aftosa. No obstante se han producido, entre ellos, varios casos de aftosa "intelectual". Se piensa, además, ponerles una cuarentena en los bretes académicos. Pero esto no impide que ellos dejen sus copiosas deposiciones "literarias" en los suplementos dominicales de los rotativos. Alguien con razón ha afirmado que en la Argentina (la de la cultura oficial y oficiosa) se padece de *academicitis* pruriginosa y aguda.

La muy incipiente literatura argentina sólo ha conocido la gloria de un poeta, José Hernández, que cruzó la pampa como un cometa errático. Antes, sin formar tampoco constelación alguna, aparecieron los hombres de la Joven Generación de Mayo (Echeverría, Juan María Gutiérrez). La actual literatura argentina muy poco significa. Para que la Argentina tenga una verdadera literatura *necesita todavía tres siglos*; literatura nacional, se entiende, y no el producto del cocolichismo. No preconizamos, desde luego la rancia retórica española de los gallegos y catalanes, ex seminaristas ya tonsurados, que han venido al país, y con presuntos "certificados" de sus "estudios eclesiásticos" se prenden a un título universitario barato... y empiezan a medrar. Es decir, bien remunerados (o cuasi) abren la espita de su logorrea, dejando también sus deposiciones en los suplementos dominicales. Estos advenedizos de la cultura son bastante conocidos. Todos llegarán a engrosar nuestras "Academias", que son ya un chiste, para la exportación. Algún día se dirá: "Argentina, país muy grande y rico de Sudamérica habitado por bueyes, militares y académicos...".

OBRAS, TEMAS e IDEAS

LOS HECHOS EN FILOSOFIA Y LETRAS

Los sucesos ocurridos en la Facultad de Filosofía y Letras, que determinaron su temporaria clausura, deben ser detenidamente analizados a fin de precisar si han producto de un espontáneo estallido de los instintos del estudiantado, como se afirmó en ciertos círculos, o si por el contrario, se debieron a las profundas deficiencias que presenta la facultad misma, traslucidos en un total desorden administrativo y académico.

Si bien el factor desencadenante de los hechos que dieron por resultado el transitorio cierre de las puertas de ese refugio de sedicentes pedagogos al que con frase altisonante llaman "alta casa de estudios", fue la negativa de las autoridades a recibir una comisión de estudiantes para tratar el problema creado en la carrera de Sociología —como había sucedido anteriormente en la de Psicología—, las verdaderas causas deben buscarse más allá de este mero episodio, pues las mismas son más complejas.

En primer lugar hay que hacer notar el desacuerdo total del alumnado con la dirección imperialista, anticientífica y antipedagógica que orientan los planes de estudio. El estudiantado argentino luego de pasar por largos y difíciles períodos de lucha, se ha for-

mado un claro panorama de la problemática histórica y ha aprendido a discernir, ahora con mayor seguridad y certeza, dónde están sus aliados y dónde sus enemigos, que al mismo tiempo son los enemigos del país.

Desdén una Facultad donde los problemas argentinos son soslayados con gran prudencia por los disminuidos catedráticos que han prometido hacer buena letra ante las autoridades, buena letra que se refleja en el intento de encerrar a los estudiantes en la campana de cristal que representa escuálida erudición exhibida y el divorcio ante los problemas que plantea el cotidiano vivir. En este sentido, la inquietud de los que dirigen la enseñanza no es infundada pues no hay nada más peligroso que permitir el abierto diálogo sobre las perspectivas que se le plantean al hombre real en nuestro país, porque ello daría lugar a que se diluyera la cortina de humo que impide el acceso a la cultura viva y fecunda que es la aspiración de las nuevas generaciones de un mundo sacudido por tremendas contradicciones e inminentes cambios. Ese estudiantado consciente del fracaso de un régimen universitario como el actual en el que no tiene voz ni voto en su gobierno —fracaso que extiende asimismo al pasado régimen tripartito—, reclama ahora su amplia ingerencia en la conducción de las cosas

de estudio; cree que la idoneidad intelectual de los profesores pueda ser libremente cuestionada por el alumnado mismo y los planes de estudio elaborados con su intervención, lo que llevaría no sólo a una Universidad nacional, sino a una verdadera Universidad de y para el pueblo, fundamental pieza en el engranaje de toda máquina estatal destinada a enfrentar las exigencias de la hora y aguzar el instrumento intelectual y científico que necesita el país.

La presencia de la policía en el recinto de la facultad, autorizada por la ley respectiva, convierte, lo que teóricamente debe ser un lugar de estudio al servicio de la comunidad en un cuartel, donde para entrar es requisito indispensable acreditar la condición de alumno y hasta se ha llegado en numerosos casos, a palpar de armas al alumnado, tampoco debe ser de echada a la hora de un correcto balance estimativo de los hechos.

También debe tenerse en cuenta la repercusión de los acontecimientos de Córdoba, los que gravitaron sobre el ánimo de los estudiantes porteños. Estos se vieron sobrepasados ideológica y prácticamente y recibieron una perspectiva distinta de la actividad, más rica y matizada, desplegada en otros lugares del interior para los que no tiene antenas receptoras la gran ciudad, aislada del resto del país.

La burla que representó para toda América la visita de Rockefeller desempeñó asimismo un papel decisivo en el desarrollo de los

hechos reseñados. Fue otro factor detonante y no el menor. La gira del embajador de los monopolios provocó una reacción en cadena que en la Argentina no podía dejar de tener eco. Los universitarios por un momento se sintieron unidos pese a sus propias diferencias, para manifestar sus sentimientos frente al indeseable huésped.

Lo ocurrido en Filosofía y Letras desmiente que se haya logrado la paz en los claustros. Y sería injusto aceptar que los estudiantes buscan la violencia por sí misma. Si en las altas esferas del gobierno —donde se reconoce que este problema no ha logrado solución adecuada— se considerara con atención y competencia el funcionamiento de esta Facultad en particular, si se examinaran su pésima organización, su desorden, sus ridículos e inconexos programas, la aptitud profesional y pedagógica de muchos de sus profesores, lo que enseñan y la manera en que lo hacen, quizá los funcionarios designados se vieran obligados a reconocer que esa casa de "altos estudios" no está en condiciones de ser útil al país. Y no lo está porque allí no se enseña nada provechoso. Su perfil pedagógico es tan enclenque que puede decirse que la Facultad de Filosofía y Letras ha quedado reducida al nivel de una escolita, por lo demás desquiciada en todos sus aspectos. Es de imaginar el estado depresivo del alumno, que llega hasta las aulas donde espera hallar el hilo conductor capaz de orientarlo en el complejo mundo de las ideas de

nuestra época, cuando comprueba que allí reina el caos más espantoso. Descubre que la Facultad no está organizada para enseñar sino que es una torpe máquina burocrática, muy bien cuidada por la policía, en la que algunas personas poseídas de un miedo cerval ofician de profesores y dicen y hacen cualquier cosa para defender su mendrugo. Tal ambiente de anarquía y la carencia de idoneidad en la cátedra no puede estimular al estudiante ciertamente; tiende, por el contrario, a relajar toda disciplina y a fomentar la irrespetuosidad y la rebeldía frente a una farsa que en los jóvenes produce un sentimiento de escepticismo y decepción.

Es de desear que los estudiantes

"DON SEGUNDO SOMBRA"

El cine nos dio ya un "Martín Fierro" a la medida de la oligarquía, con su héroe convertido en cuchillero y asesino, un Viejo Vizacha ridículo y la ausencia absoluta del soplo vital y de la protesta que surge del libro de Hernández, cuyo acento épico no pudo trasladarse al lienzo.

Ahora tenemos el complemento en "Don Segundo Sombra", la historia del paisano de Areco, domesticado por la estancia. Este supuesto gaucho que sólo sabe andar a caballo para cuidar vacas ajenas y que se siente agradecido porque su patrón, el terrateniente, le permite

racionalicen estas experiencias y acontecimientos a fin de obtener los resultados indispensables que han de servirles de guía para su futura acción en favor de una universidad que ellos deben rescatar como centro de estudio superior que prepare al hombre para realizar la revolución de nuestro tiempo: liberar a los argentinos de la tiranía de la falsa conciencia ideológica en que están prisioneros y al país del vasallaje económico que sustrae sus mejores energías y ha frustrado a tantas generaciones. La universidad privada, de cerrado carácter clasista, en manos de frailes y de agentes del imperialismo, por otra parte, sólo sirve para sellar las cadenas de nuestra servidumbre.

dormir al raso en la pampa durante el verano y el invierno, sin lluvia o con ella, se asoma a la pantalla como un fantasma. Toma mate amargo con resignada fatalidad y por boca de Güiraldes habla con sentenciosa estupidéz y cursis metáforas sobre un mundo creado a imagen y semejanza de los barones del tsaajo. El peón trashumante de la tierra, que sus lejanos y valientes antepasados liberaron a costa de su sangre, aparece aquí como el trofeo más preciado exhibido por la clase victoriosa.

La prensa vacuna tiene razón: esta película es la mejor del género realizada hasta la fecha. No hubo, en efecto, necesidad de tergiversar el original como en

la otra; la novela ya estaba preparada para funcionar elegíacamente. El designio de Mitre y de Sarmiento se ha cumplido;

LA CAIDA DE ROSAS Y DE ROSA

Editorial Devenir publicará en el presente mes *La Caída de Rosas*, estudio crítico al libro homónimo de José María Rosa, por el prestigioso hombre de letras brasileño doctor José Antonio Soares de Souza.

Lleva como subtítulo: *Fraude, invención, embustes y adulteración documental de José María Rosa*. Lo prologa José Raed.

En un análisis de doscientas páginas el historiador Soares de Souza prueba documentalmente la irresponsabilidad del señor Rosa, quien, como en otras ocasiones, recurre a procedimientos reñidos con elementales normas de honestidad intelectual para presentar, falseados, los hechos relacionados con nuestra historia.

Cabe recordar el ensayo del mismo Raed: *El modernismo como tergiversación historiográfica*, Devenir 1964, en que expuso la falsedad conceptual a que recurre el señor Rosa.

Los lectores de kairós, números 1, 2 y 5, conocen los hechos probatorios de las maniobras de este autor, y en el último de los números se comentaron declaraciones de Rosa sobre diversos temas, y se ponía en evidencia su falta de seriedad, cuando, des-

no quedan gauchos sino paisanos mansos cuyos residuos el alambrado encerró junto con el ganado que debían arrear.

pués de declarar previa y expresamente que no entendía a Marx, nada lo detuvo para formular críticas a su teoría.

Pero el libro del doctor Soares de Souza demuestra la definitiva falencia intelectual del Sr. Rosa, y después de su lectura resultará difícil que alguien pueda seguir aceptando su particular "método" histórico.

El mismo escritor brasileño, debido a la aviesa intención con que Rosa ha fraguado los acontecimientos más simples, ha inventado personajes, hablado de archivos que nunca vio, transcribiendo cartas que no existen, adulterando documentos, etc., llega a tal grado de saturación que no puede menos que expresar que así como él no cita ni por broma el nombre ni los trabajos del señor Rosa, desea que éste haga lo mismo: "que no cite mi nombre para justificar sus falsificaciones".

El señor Soares de Souza es la misma personalidad a quien el señor Rosa incluyó entre sus agraecidos por sus "indicaciones" y poseer archivos de sus ascendientes, dando a entender que él los habría consultado (pág. 5, 1ra. edic., 1958).

Todas sus afirmaciones resultaron falsas. El señor Rosa no recibió ninguna clase de sugerencias del doctor Soares de Souza, ni

consultó el archivo en su poder, el del vizconde de Uruguay, del cual no vio ni una sola línea. Y en cuanto al otro archivo que le atribuye, es de absoluta invención del señor Rosa.

Cuando el señor Rosa publica la 2da. edición de "La Caída...", 1968, es decir, tres años después de esa demoleadora crítica, su única respuesta fue suprimir la página en que dejó constancia del agradecimiento al señor Soares de Souza, entre otros estudiosos, eliminar el subtítulo de la obra, cambiar el orden de algún capítulo, y otras artimañas que, en el prólogo, Raed las va puntualizando una a una, poniendo en evidencia que el mencionado Rosa no corrigió ninguna de sus inexactitudes y adulteraciones que le documentó el escritor brasileño.

Por otra parte, Rosa no hace la menor referencia al estudio crítico del señor Soares de Souza, y al proceder de esta manera, espera que nadie conozca o recuerde el trabajo, el que, indudablemente, marcará una etapa muy importante para los estudios historiográficos rioplatense, que significará *la caída... de Rosa*, como dice el prologuista de esta oportuna traducción, realizada con acierto, conocimiento y justeza por el señor Alberto Gache.

También creemos que cual falso Hanumán del rosismo, Rosa será considerado en su verdadera dimensión.

Si en verdad, Rosa pudo engañar a sus patrocinadores del Instituto de Estudios Políticos de Madrid, que pasa por institución seria, al editar su primera edición, estimamos que al eludir todo comentario después de la publicación del trabajo ahora traducido, resulta más difícil marginar su responsabilidad. Así hubiera resultado menos justificable la segunda edición por una empresa comercial, que ya sea entre nosotros como en otros países, para obtener una renta subvierten los más elementales principios éticos.

El libro del señor Soares de Souza tiene, además, otros méritos relevantes, y está en el valioso aporte documental que agrega como fundamento de sus críticas y demostraciones, con sus transcripciones fieles e íntegras de las piezas, que serán elementos de consulta para la reestructuración histórica por la que vienen bregando verdaderos cultores de esa ciencia. Se ha de superar así el marasmo a que ha llevado, aprovechando una necesaria revisión histórica, la corriente reivindicatoria de un personaje retrógrado —ya para su época—, típico representante de su clase vacuna y terrateniente, a quien ahora se pretende erigir en "socialista" y en abanderado de la liberación de la nación, que él ayudó a atar al carro del capitalismo expoliador.

J. ESPALLA

LOS NEGROS Y LA LUNA

Se ha anunciado que en el reciente viaje a la Luna se han gastado doscientos cincuenta millones de dólares y que la NASA lleva invertidos más de veinticuatro mil millones de dólares según su programa de investigaciones. El traje de uno de los astronautas cuesta alrededor de cien millones de pesos argentinos.

Con motivo del lanzamiento de la nave Apolo, negros de todo el territorio norteamericano realizaron una marcha hacia cabo Kennedy para protestar por este derroche. Dicen que no desdennan el aporte científico que representa esta hazaña pero creen que con mucho menos dinero algunos problemas que afectan a los millones de miserables del país podrían haberse solucionado.

Hace poco una comisión política de gente de color proyectó

CARPETA CERO

En la Galería Witcomb, junto con una excelente exposición de Abel Bruno Verracci, fue presentada *Carpeta Cero*, interesante experiencia artístico-literaria, que ha sido recibida con franco apoyo por parte del público. Contiene cinco cuentos de Miguel Alascio Cortázar, ilustrados con nueve grabados del mencionado profesional e impresos según sus tacos originales.

Alascio Cortázar efectúa aquí

demandar al gobierno de Estados Unidos por seis mil millones de dólares, valor aproximado del trabajo no retribuido de los negros desde que fueron introducidos para ser explotados por los blancos.

Sería el caso de averiguar con qué suma han participado en esta fantasía —propalada a los cuatro vientos con la exagerada y tartajante sintaxis gramatical de los acontecimientos deportivos extraordinarios—, los demás pueblos del mundo que contribuyen con el hambre, la explotación permanente, la ignorancia y que han soportado guerras "convencionales" y se aprestan a aguantar otras para que los monopolios vendan armas y realicen buenos negocios en "plena paz".

No sabemos, por lo demás, si Armstrong obtendrá el derecho de colonizar el satélite y de llevar negros y blancos americanos desarrapados a fin de exportar la miseria acumulada en aquel país.

una incursión a través de la literatura comprometida y exhibe su particular dominio en el difícil arte del cuento corto. La realidad social y las contradicciones de la vida cotidiana negativamente entrelazadas le permiten al autor reproducir con sentido dramático y punzante ironía ciertos aspectos de la trama que constituye la dilacerada existencia humana de la clase marginada. En especial creemos que esta tarea encuentra su expresión más patente en la pieza denominada *Lealtad*, en la que el

conflicto de los sentimientos más antagónicos asume su verdadero climax, aparte de pintar con adecuado realismo al hombre humilde de la provincia de Buenos Aires y su ámbito psicológico y emocional.

Es indispensable destacar también el mérito de las xilografías de Versacci, las que acompañan con justeza el movimiento dialéctico y la graduación de la línea argumental diseñada por Cortá-

"MITOMAGIA"

A todo lujo, con insinuantes avisos que aluden a magia y embrujo, y la dirección "periodística e intelectual" de conocidos escritores acaba de aparecer "*Mitomagia*", enciclopedia de las "ciencias ocultas", nueva forma de cultura instaurada para legalizar el consumo del opio según las normas de la *literatura* de la época del imperialismo.

Debemos mencionar, a título de curiosidad, un pequeño artículo dedicado a Anaximandro —el de Andreiev escapa a nuestra com-

JUAREZ EDITOR

Juárez Editor, que ha iniciado recientemente sus actividades en el mercado del libro, acaba de poner en circulación las siguientes obras de su Colección Paideuma, dedicada a temas filosóficos:

Dialéctica e Historia, Megel y Marx, por Carlos Astrada.

zar. La síntesis que los nueve grabados logran armonizar tiene fuerza y belleza, dimensiones indispensables que denuncian al artista de garra en su búsqueda de la realidad profunda que se esconde más allá de lo anecdótico y superficial.

Estas cualidades valiosas de *Carpeta Cero* han hallado un marco adecuado en la diagramación sobria y elegante que estuvo a cargo de Roberto M. Fernández.

petencia— en el que se dice: "Creó la doctrina del caos infinito, del que todo emana y al que todo vuelve. Similar a la enseñanza induista del Absoluto, aunque cambia el concepto brahmán por el de caos infinito". Quizá esta doctrina adjudicada al filósofo de Mileto se ha inspirado en algún relato renacentista. No sabemos si se medirá con la misma vara a Aristóteles, a Kant... o a Marx.

Si el propósito ha sido reemplazar a la Facultad de Filosofía y Letras por este medio la idea nos parece extraordinaria y hasta encerraría una sangrienta ironía.

La lógica dialéctica y las ciencias, por Athanase Joja.

De Anima, de Aristóteles, prólogo, nota y traducción por Alfredo Llanos.

La filosofía como un sistema, por Immanuel Kant, prólogo de Carlos Astrada.

Sobre la esencia de la libertad humana, por F. Schelling, con un

largo estudio de Carlos Astrada.

Los viejos sofistas y el humanismo griego, por Alfredo Llanos; prólogo de Rainer Astrada.

La filosofía de la historia según Toynbee, por Y. Kosminski.

Ya anteriormente y en la citada colección la misma editorial

había puesto en circulación la *Génesis de la dialéctica* de Carlos Astrada y los *Presocráticos y sus fragmentos* de Alfredo Llanos.

También anuncia Juárez la aparición de una serie de libros de economía, sección que estará a cargo del doctor Rodolfo Bledel.

LAS CARTAS A KUGELMANN

Dentro de la literatura marxista, las cartas de Marx a Kugelmann, escritas de 1862 a 1874, revisten una importancia excepcional. Ellas ayudan, en efecto, a aclarar muchas cuestiones doctrinarias sobre las cuales el autor de *El Capital* se detiene particularmente.

Esta correspondencia era, hasta el presente, desconocida en castellano, pero la Editorial Avanzar acaba de llenar tal falta bibliográfica al ofrecer una versión completa con introducción de G. Lallemand, prefacio de Lenin, las notas indispensables al pie de pá-

gina y, además, como apéndice, un trabajo de Francisca Kugelmann titulado *Carlos Marx, algunos rasgos de un gran carácter*.

Especial referencia merecen, sin que ello signifique subestimar el resto, la carta del 23 de febrero de 1865 donde Marx puntualiza las desviaciones de Lasalle y los *políticos realistas*; la del 28 de marzo de 1870, que contiene el informe confidencial sobre la conducta de Bakunin; también la del 11 de julio de 1868, en la que Marx explica el sentido de la ley del valor y el error de Ricardo, y asimismo las del 12 y 17 de abril de 1871 con profundas reflexiones referentes a la toma de París por los trabajadores organizados.

tismo de medios materiales y con igual temple de ánimo se ha entregado a la labor de dilucidar algunos problemas del pensamiento universal y argentino tratando siempre de mantener contacto con la realidad circundante.

Kairós ha recorrido un camino que no ha sido fácil hasta ahora, pero el grupo de hom-

bres que alienta esta obra, modesta en sus alcances, pero orgullosa por la independencia con que afirma su mensaje, confiesa su satisfacción por haber encontrado apoyo favorable en un sector del público que sigue su

prédica con creciente adhesión.

En ocasión de su cumpleaños, *Kairós* refirma así su propósito inicial de insistir en la lucha destinada a abrir sendas inéditas en el ámbito de la cultura del país.

ESCOLASTICA Y TELEVISION

Un sacerdote con tonada criolla dicta, por primera vez en nuestro país, un curso de filosofía. La cátedra, obtenida por "concurso oficial", se denomina *Tribuna del Pueblo*, y desde ella se brindan en módicas píldoras conceptivas, enfoques cristianos

del pensamiento. La exposición se realiza a través de un diálogo presuntivamente socrático en el que oficia de "comadrona" un conocido comentarista de publicidad.

La clase sobre Tomás de Aquino concluyó con un pedido de disculpas al santo, que debe estar en el cielo, por haber expuesto su filosofía en minifalda.

TEMAS LABORALES

Hemos recibido el trabajo del doctor Néstor Rodríguez Brunengo, *Organismos laborales dentro de la empresa*, que ocupa un volumen de 160 páginas. El citado profesional estudia aquí el problema de los delegados y

comisiones internas como representantes de los intereses de los asalariados frente a sus patrones. Propone al efecto un anteproyecto de ley para regular estas relaciones y encuadrarlas jurídicamente con lo que entiende llenar un vacío en la legislación laboral argentina.

BEATRIZ PAGES

En "Galería Lirolay", del 28 de julio al 9 de agosto, expuso Beatriz Pagés su primera muestra constituida por una serie de témperas en negro y blanco. En

ellas nuestra joven pintora ha evidenciado poseer un personal estilo que testimonia fuerza expresiva, dominio de la forma y capacidad para sintetizar lo poético de su concepción en la plasticidad de sus imágenes.

"KAIROΣ"

Nuestra revista entra con este número en su tercer año de vida, lapso más que suficiente para probar la continuidad en el esfuerzo y la constancia en el desarrollo del programa doctrinario impuesto desde el comienzo. *Kairós* ha cumplido su tarea cultural dentro de un gran asce-

REVISTA "IDEOLOGIE"

Nos ha llegado el número 1 de esta revista italiana trimestral que aparece en Padua y que se dedica particularmente a estudios de historia contemporánea. La dirigen Ferruccio Rossi-Landi y Mario Sabbatini. En esta entrega aparecen diversos tra-

bajos, entre los que destacamos "Ideologie come progettazioni sociale" y "La formazione della società neocoloniale Cubana", de los nombrados. Además, lo que resulta digno de mención, figuran dos notas del recordado escritor peruano Juan Carlos Mariátegui, con una introducción de Antonio Melis.

LIBROS RECIBIDOS

Víctor Villanueva, *¿ Nueva mentalidad militar en el Perú?* (Buenos Aires, 1969).

Basilio Raymundo, *Argentina 2000. ¿ Una nación semidesierta?* (Buenos Aires, 1969).

James Hepburn, *Arde América.* (Buenos Aires, 1969).

Juan José Hernández Arregui, *Nacionalismo y liberación.* (Buenos Aires, 1969).

Cuyo, número IV, revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, dirigida por el profesor Diego E. Pro.

Novedades de Editorial AVANZAR

EN VENTA

MARX, Carlos: **CARTAS A KUGELMANN 1862-1874**

Primera edición completa de las famosas Cartas que permiten conocer aspectos reales de la vida de Marx, la formación de su pensamiento; la esencia del oportunismo, la **Realpolitik**; la acción de Bakunin y del anarquismo; la dialéctica de Hegel; el origen y causa de la lucha entre católicos y protestantes en Irlanda; sus juicios sobre J. Dietzgen, la Comuna y otros temas de gran importancia.

Completan el libro los **Recuerdos** sobre Marx escritos por la hija de Kugelmann.

Precio \$ 500.-

DE INMINENTE APARICION

ALASCIO CORTAZAR, M.: **BURGUESÍA ARGENTINA Y PETROLEO NACIONAL**

Importante contribución sobre el descubrimiento del petróleo, y de las maniobras políticas y de las compañías extranjeras que retrasaron la creación de Y.P.F. y limitaron su acción.

Descubre la verdadera raíz del desarrollismo petrolero actual, inspirado por los viejos personeros de los designios antinacionales.

SOLICITELOS EN LAS LIBRERIAS

Un nuevo éxito de la Editorial DEVENIR

JOSE A. SOARES DE SOUZA: LA CAIDA DE ROSAS

**Fraude, invención, embustes y adulteración documental de
José María Rosa**

SOARES DE SOUZA demuestra de manera objetiva, con la transcripción textual de documentos, cartas y discursos, el cúmulo de falsedades contenidas en el libro del escritor rosista.

Como señala José RAED en el prólogo, este trabajo marcará una etapa en la Historiografía Rioplatense, y al par que significará la caída de ...Rosa, arrasará con toda esa farsa que pretende ser historia.

Precio aproximado \$ 750.-

SOLICITELO EN TODAS LAS LIBRERIAS DEL PAIS o en
Cangallo 1547, 1er. piso, Buenos Aires, República Argentina

PARA ESTUDIANTES Y DOCENTES CONDICIONES
ESPECIALES