

“Puede ser establecida como conclusión firme que no pueden existir dudas de que el gnosticismo cristiano es una mezcla de elementos cristianos con la gnosis judía o Cábala” (ibid., p. 135). Del ambiente judaico la gnosis pasó a los misterios orientales (pp. 125ss) y por medio de Filón penetró en el cristianismo (pp. 158-159).

En resumen, la gnosis sería una religión que salva mediante el conocimiento: conocer es conocerse a sí mismo, reconocer el elemento absoluto y divino que constituye el yo. Gracias a ese conocimiento se logra la salvación y liberación. El A. nos ofrece un análisis espléndido de las notas que constituyen el gnosticismo cristiano: monismo y dualismo a la vez, reconocimiento de la realidad divina como única realidad, consideración del mal como si se tratase de una realidad positiva; liberación por la autorevelación, ascenso por los eones, etc. (pp. 138-144. Cf. también pp. 418-429).

3. *Desarrollo histórico de la Cábala y Gnosis.* Luego de haber expuesto estos prolegómenos que definen la Gnosis y la Cábala, el P. Meinvielle dedica la mayor parte de su libro a explicar los distintos influjos de dichas perversiones en la historia de las ideas. Comenzando su análisis por las primeras interpretaciones —naturalistas y ocultistas— de la Cábala (pp. 72-107) teje la trama del despliegue de este error en el gnosticismo cristiano de los primeros siglos, en la herejía arriana, en las diversas aberraciones que cubren los siglos que van desde la época de los maniqueos hasta la de los albigenses (pp. 131-193).

En el cap. VI el A. o pone a los errores cabalísticos la recta metafísica cristiana, en cuanto atañe al problema de Dios, del mundo y del hombre. Es una sucinta pero muy clara exposición del patrimonio doctrinal católico, especialmente tomista (pp. 193-212). Y en seguida explica la infiltración de la Cábala en el mundo que se podría llamar “moderno”, es decir, el que comienza a partir del Renacimiento. Analiza meticulosamente los elementos cabalísticos que pueden ser detectados en la filosofía de Spinoza, Leibniz, Fichte, Shelling. Especialmente los que descubre en la cosmovisión de Hegel importan, a nuestro entender, consecuencias trascendentales. Probar que el pensamiento hegeliano es transposición de la Cábala equivale a demostrar que el conjunto de la cultura moderna, en su generalidad, es cabalista (pp. 212-259).

El A. se detiene largamente en este punto tan fundamental: el análisis de la filosofía moderna, en camino de la negación de Dios y de la divinización del hombre. Analiza allí cómo el principio de imanencia, sobre el que se construye la cultura moderna, implica la negación del principio de contradicción y, en último término, el ateísmo. El idealismo alemán sería el gran responsable de esta perversión. Idealismo que culmina en aquello que el P. de Lubac llamara “el drama del humanismo ateo”, en Nietzsche con su muerte de Dios y, en última instancia, en la Revolución moderna anticristiana. Todo, pues, confluye para aniquilar la verdadera gnosis, la católica: el ocultismo, el nihilismo, el psicoanálisis freudiano, la

llamada cultura de masas (pp. 266-325). Marx lo afirmó sin ambages: “La religión de los trabajadores es sin Dios, porque busca restaurar la divinidad del hombre” (citado en p. 278). En la gnosis comunista el Verbo que se anonada es el proletariado sufriente, el cual adquiere los atributos de mesianidad que corresponden a Cristo, y la ciudad del trabajo comunista es la versión marxista del Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia (pp. 300-311).

Finalmente, el A. estudia en el cap. XII la infiltración de la Cábala dentro de la Iglesia de hoy, en aquello que se ha dado en llamar “el progresismo cristiano”. Allí analiza las actuales corrientes relativistas, la negación del valor de la razón para conocer a Dios, el rechazo del carácter histórico de la Escritura, la negación del misterio de la Trinidad, de la Encarnación, de la existencia del demonio, del pecado original, la reducción de Cristo a su imagen humana, el cercenamiento de los privilegios marianos, el rebajamiento del carácter y autoridad de la Iglesia, los errores eucarísticos, la secularización del cristianismo, la moral de la situación, etc. (pp. 325-408). Estos errores ocultan un denominador común, muy propio del cabalismo: hacer de toda realidad, la divina y la humana, el sí y el no, la Iglesia y el mundo, una única realidad (p. 266). “Si la Iglesia no santifica y salva al mundo, es decir, si no lo cristianiza, el mundo, en cierto modo, ha de perder a la Iglesia, es decir, la hará mundanizar. Este es típicamente el error del progresismo. El progresismo, en definitiva, reduce a una única dimensión la realidad humana: a una dimensión profana y secular, en la cual es absorbida la otra dimensión, la de Cristo y la Iglesia. Cristo se seculariza, la Iglesia se seculariza... Al haber una única dimensión de lo divino y de lo humano, lo humano no puede ser salvado por lo divino, el hombre no puede ser salvado por Cristo y la Iglesia sino que lo humano se salva por sí mismo. Y esto, que constituye el error típico de toda gnosis —o sea la *autosalvación*— puede darse en variante sagrada o variante profana, secular. Las antiguas gnosis revestían un carácter sagrado, pero las nuevas gnosis son deliberadamente seculares” (pp. 210-211).

Tal es el contenido de este profundo libro del P. Meinvielle, que honra a la cultura argentina. Y que constituye una exhortación a dejar a un lado las falsas “tradiciones” cabalísticas, y volver a la tradición auténtica, la judeo-católica, la cual “no mira propiamente al *Pasado*, sino que mira a *Cristo*” (p. 30). A. Sáenz.

S. Eiletz, *Die Dialektik des Konkret-Allgemeinen in der zeitgenössischen sowjetischen Philosophie*, Dissertationsdruckstelle der Freien Univ. Berlin, 1969. Uno de los temas más discutidos en la filosofía actual es sin duda el *método dialéctico*, pues este método ofrece al pensar un instrumento de crítica concreta frente a la sociedad y la historia.

Dentro de las corrientes de pensamiento que se inspiran en la dialéc-

tica hegeliano-marxista, la *filosofía soviética actual* representa un aporte decisivo para la situación histórica en que vivimos, ya sea respecto a la interpretación de las categorías dialécticas, como también a su aplicación en la política actual de la Unión Soviética.

La tesis de doctorado, presentada por *Silvin Eiletz* en la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín, el 16 de julio de 1969, encara con amplitud y profundidad el problema de *La dialéctica del universal-concreto en la filosofía soviética actual. Una contribución para la discusión acerca de una Lógica dialéctica*. En ella, el autor procede a un análisis crítico en el cual confronta a diversos autores soviéticos (V. P. Tugarinov, A. P. Septulin, D. P. Gorskij, E. V. Il'enkov, V. G. Afanas'ev, G. A. Davydova, T. I. Ojzerman, etc.), tomando como punto de referencia el problema de la dialéctica de lo general, lo particular y lo singular. Es de destacar además, en esta presentación inicial de la tesis, que el autor se mueve no sólo dentro del ámbito de la filosofía soviética, sino que además, desde ésta, procede a una reinterpretación de la lógica dialéctica hegeliano-marxista.

Ya en la *Introducción*, señala el autor la importancia de la categoría *universal-concreto* para Hegel y para Marx, siendo en este segundo caso un "fundamento de su antropología" (p. 6).

El objetivo del autor es discutir el problema de una Lógica del universal-concreto, no en su relación con la lógica formal, sino en sí misma, y tal como es interpretada por los filósofos soviéticos actuales. Frente al desarrollo no dialéctico y no subjetivo (*subjektlose*) del *Diamat*, el autor ubica su problemática señalando que lo "general" (*das Allgemeine*) "es lo dinámico dentro de la concreción" (p. 10), "es lo *Negativo* dentro de cada ente" (*ibid*), siendo por ello el lugar de relación entre la realidad dada y las posibilidades históricas y reales de dicha realidad. Ella se manifiesta por tanto como carente ("mangelhaft") de algo que todavía no es, y por tanto abierta a posibilidades de ser, siendo el *sujeto* el que lleva lo general ("Träger des Allgemeinen", p. 11). De este modo la relación sujeto-objeto es concebida como una objetivación ("Vergegenständlichung") y desobjetivación ("Entgegenständlichung"), siendo esta última un enriquecimiento del sujeto (p. 10). Es por ello también que el hombre es esencialmente realidad y posibilidad al mismo tiempo, y "la posibilidad del hombre significa el sobrepasarse, su apertura, su dimensión de futuro" (p. 12). Es esta apertura esencial la que permite toda crítica de cualquier situación dada que se manifiesta como carencia. Desde esta problemática el autor se abre a los filósofos soviéticos, cuyo dogmatismo no desconoce (p. 12) y procede a su crítica desde una interpretación hegeliana de Marx, cuya legitimación sobrepasa los límites de su trabajo (p. 13).

Por otro lado esta interpretación de la lógica dialéctica abre nuevas perspectivas para el problema de Dios en el pensamiento dialéctico, pues "la dialéctica del universal-concreto como tarea humana intramundana, no excluye ni incluye el problema de la existencia de Dios. El "Montano"

del universal-concreto significa solamente la superación ("Aufhebung") del "dualismo" como "separación-sujeto-objeto" (p. 13).

La obra consta de cuatro capítulos. El primero lleva por título *La problemática de los universales*, y, en él, procede el autor a un análisis semántico de los conceptos "Obscij" (general) y "Vseobsij" (universal) que son tomados como sinónimos por los filósofos rusos. Por otro lado éstos, identifican dicha categoría con el universal-formal o abstracto utilizado por la lógica tradicional. Esto hace que el término sea utilizado en forma *equivoca* por los filósofos soviéticos: pues por un lado se mueven dentro del ámbito de la *lógica dialéctica* en donde los términos *universal, particular, singular* tienen una significación histórico-real, y por otro usan los mismos términos en el ámbito de la *lógica formal*. *Este equivoco*, señala finalmente el autor, muestra que el problema del universal-concreto está muy vivo en la filosofía soviética actual (p. 38). El segundo capítulo está dedicado a *La categoría del universal-concreto*. Tomando como punto de partida la *Ciencia de la Lógica de Hegel* y los primeros escritos de Marx, el autor muestra la estructura dialéctica de la realidad señalando la importancia de la noción de "sujeto" en la lógica dialéctica. Frente a toda interpretación de tipo mecanicista, el autor señala lo característico de la praxis dialéctica como autoformación ("Selbstgestaltung", p. 46). De este modo la crítica de la economía política realizada por Marx, tiene un aspecto primariamente "ético-humanista" (p. 49) y las categorías económicas indican no tanto contenidos económicos u ontológicos, sino por el contrario formas de ser históricas y pasajeras, determinaciones existenciales de la cosificación ("Verdinglichung") del hombre. "Esta concepción de la dialéctica histórica se perdió en la ideología soviética" (p. 50).

El tercer capítulo lleva por título *La totalidad concreta*. Después de haber analizado que el universal-concreto *no es* una construcción supraindividual y a-subjetiva (*subjektlose*), y que por tanto el proceso histórico-social tampoco es a-subjetivo, sino por el contrario un acontecer del sujeto en su procesualidad objetivante, siendo el universal-concreto un modo de la objetivación del sujeto, es necesario mostrar de qué modo en la categoría de lo "concreto" como *unión de contrarios*, se realiza y culmina dicho proceso de objetivación. De este modo la totalidad concreta, como unidad de lo universal y lo singular, se presenta como un horizonte futuro al que tiende el sujeto. El autor señala que este problema es falsamente interpretado por algunos filósofos soviéticos (*Afanas'ev, Jugaj, Blauberger*) que no toman en cuenta el carácter ético-humanista en el concepto de *totalidad*, perdiendo de vista en ella la importancia del sujeto, y transformándola en una construcción sin sujeto ("subjektloses Gebilde", p. 85). Esto no es sino la consecuencia de la "dialéctica evolucionista" inaugurada por Engels y Lenin, y simplificada luego por Stalin (p. 87). Con esta interpretación, el autor no hace sino confrontar la tendencia "científica" dominante en los filósofos soviéticos actuales, con una común tendencia humanista,

que los marxistas occidentales (*E. Bloch, H. Marcuse y otros*) han retomado y que sólo algunas pocas voces en la Unión Soviética (como *Il'enkov, Davydova, Batiscev, Drobnickij*), en Hungría (*Lukács*), en Polonia (*Ko-lakowski, Schaft*), y en Checoslovaquia (*Kosík, Zeleny*), han manifestado su acuerdo. En la segunda y tercera parte de este capítulo, estudia sucesivamente el autor la totalidad orgánica y la dialéctica de la producción como totalidad: "La esencia del hombre no es sólo el conjunto de las relaciones actuales sociales, sino que implica también el sobrepasar la existencia dada, tendiendo hacia el futuro" (p. 111).

Finalmente el capítulo cuarto, titulado *El sujeto objetivado como concreción de lo universal*, comienza con una reinterpretación de la sexta tesis sobre Feuerbach, de Marx, mostrando que con ella no pretende Marx mostrar una característica común a todos los individuos, sino que, por medio de un estudio concreto del conjunto de las relaciones sociales, busca llegar a la esencia del hombre. La concepción marxista de lo universal como mediación entre el hombre social y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto, hace de la praxis, i.e. de la transformación de la naturaleza por el hombre social, el universal que se media ("das vermittelnde Allgemeine", p. 138). La categoría marxista de lo concreto se diferencia radicalmente de la concepción de Feuerbach y de Hegel. Para Marx, la superación ("Aufhebung") de la separación sujeto-objeto, se da en la transformación revolucionaria en el interior del universal-concreto, a través de la transformación de la totalidad de la existencia humana (p. 140). Frente a esto, los filósofos soviéticos interpretan la sexta tesis sobre Feuerbach, haciendo de la esencia humana una construcción sin sujeto y supraindividual (p. 144). Ello se debe a que se apoyan en un presupuesto lógico-dialéctico: el de que lo universal es un orden superior a lo singular, lo cual en la problemática marxista no es otra cosa que una "hipostación" (p. 144). *Il'enkov* es una excepción dentro de dicha corriente. También lo es *A. K. Mozeeva* quien señala que lo característico de la concepción marxista de lo "subjetivo" es que en vez de concebir al sujeto como conciencia lo hace como praxis. También *T. I. Ojzerman* se muestra de acuerdo con dicha interpretación, apartándose de la ortodoxia soviética.

De este modo, concluye diciendo el autor, "la pregunta por el sujeto es decisiva en la interpretación actual de Marx" (p. 161). De tal modo que así como en la interpretación de Engels el objeto queda siempre como trasfondo en su evolución inmanente, si tenemos en cuenta, en cambio, la pregunta por el sujeto en su proceso de objetivación, éste se nos presentará no sólo como *praxis* (i.e. como trabajo) sino también como *actividad crítica*. Y a través de ella podremos valorar al hombre no ciertamente como "conjunto impersonal de las relaciones sociales", sino como creador consciente crítico y, por tanto, libre, de su sociedad y de sí mismo. Para terminar añadiré simplemente algunas acotaciones críticas, valorando la tesis expuesta. El objeto del autor se presenta como un intento de pensar la dialé-

lica desde una perspectiva humanista, creadora y abierta. Frente a la interpretación cosificante de la ideología soviética ortodoxa, dicha tesis se funda en una reinterpretación implícita (y, por momentos, explícita) del marxismo, pero fundamentalmente de la lógica hegeliana. Esto hace que toda las categorías lógicas se fusionen para el autor, en el sujeto y se reproduzcan en su proceso de objetivación (p. 11). Esto constituye a mi juicio el eje de la argumentación y su principal reproche a la ortodoxia soviética. Ahora, bien, sin querer de ningún modo acusar al autor de subjetivismo (puesto que precisamente su intención es mostrar la superación cognoscitiva y práctica de la relación sujeto-objeto en la praxis-crítica), creo que es posible preguntar si no es necesario repensar las categorías en su dimensión *histórica* (y, por tanto, no desde la "Ciencia de la Lógica" de Hegel), cosa que como el autor mismo señala, está implícito, en la "intención" marxista (p. 49), quien no ve en las categorías económicas, determinaciones ontológicas sino formas de ser históricas. Por otro lado para una visión humanista de la sociedad y de la historia como la que propone el autor, las categorías lógicas tradicionales (ya sea en la lógica formal o en la lógica dialéctica) se muestran fundamentalmente *ambiguas* (como el autor mismo lo denuncia respecto a los filósofos soviéticos). ¿Esta ambigüedad es simplemente un problema lingüístico o llega más profundo, i. e. a la raíz misma de la experiencia del ser sobre la que se funda tanto la lógica tradicional como la dialéctica? Es cierto que una desmitización (y por tanto des-cosificación) de las categorías lógicas se pone en camino hacia un humanismo auténtico, pero ¿no sería necesario repensar la lógica hegeliana en el horizonte de la historicidad del ser?

En mi opinión la interpretación abierta e histórica que el autor propone para las categorías de la lógica dialéctica constituyen una búsqueda en dicho sentido. R. Capurro.