

KAIRÓS

REVISTA DE CULTURA Y CRITICA ESTETICA

SUMARIO:

CARLOS ASTRADA

Psicología dialéctica y reflexología

ALFREDO ROGE

La "Dialéctica de la Naturaleza" y la nueva visión científica del mundo

ALFREDO LLANOS

La UNESCO y un centenario

RAINER ASTRADA

"Los presocráticos y sus fragmentos"

DIRECCION

Las graves mutilaciones del tomo IV de "El Capital"

EDUARDO ANTEBES

Feuerbach y su concepción antropológica

LUIS GERMAN HAIFER

A propósito de una nota bibliográfica

OBRAS, TEMAS E IDEAS: Astrada: medio siglo de filosofía - El lenguaje de los argentinos - Los cuadernos de Filosofía - La Iglesia y los nuevos tiempos - La literatura clásica china - Farrington, "Kairós" y América - "Diógenes", y otras notas.

BUENOS AIRES, MAYO DE 1969

—
AÑO II

•
NÚMERO

6
—

kairós

REVISTA DE CULTURA Y CRITICA ESTETICA

Publicación Cuatrimestral

Registro de la Propiedad Intelectual N° 944109

AÑO II N° 6

BUENOS AIRES, MAYO 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: 120 PESOS

SUSCRIPCION ANUAL: \$ 350.—

PARA EL EXTRANJERO: 2 DOLARES

FEDERACION GRAFICA BONAERENSE

Balcarce 1256

Buenos Aires

Psicología dialéctica y reflexología

Por CARLOS ASTRADA

Estas consideraciones —un tanto fragmentarias— sólo aspiran a presentar, en apretada síntesis, el estado actual de las investigaciones psicológicas y de su posible fundamento epistemológico. Se trata de enfocar aproximadamente el problema que se debate en el dominio de la psicología.

Para lograr esta aproximación, y antes de enunciar las diferentes posturas metodológicas y epistemológicas, es indispensable una breve introducción de carácter histórico acerca del planteamiento del problema de la psicología misma.

Desde un punto de vista que implicaba una superación de la vieja psicología de las sedicentes facultades del alma y de los supuestos metafísicos —gratuitos— de la psicología racional del siglo XVIII, el idealismo alemán, y, dentro de este movimiento filosófico, señaladamente Schelling y Hegel plantearon el problema de la psicología sobre otra base, y con proyección dialéctica.

En lo que respecta a Fichte recordemos que en su *Sonnenklaren Bericht... über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801) afirma taxativamente: "La doctrina de la ciencia no es psicología, y esta última no es nada". A esta actitud de rechazo de la psicología de las facultades se une Schlegel, quien proclama que la vieja doctrina del alma es insuficiente, porque la época exige un saber especulativo, un asir conceptualmente a la razón operante en todos los dominios entitativos. Fichte opone a la teoría del asociacionismo un yo creador; éste es conquistado por la acción, por una hazaña espiritual (*Tathandlung*). Vale decir que Fichte postula una psicología genética *sui generis*, la que en su auténtico sentido debe ser comprendida en tanto que ella explica los estadios de la evolución a partir de una supuesta determinación del espíritu. La ciencia de la conciencia que invoca Fichte como su posición básica acentúa contra la psicología de las facultades la unitariedad y siempre renovada actividad del fundamento anímico, en cuanto aquella ciencia considera al espíritu como un energía que por sí misma impulsa sus propias formas. Para Fichte los hechos de la conciencia son penetrables y explicable a la luz de una real y progresiva liberación de la vida espiritual. Schelling, en cambio, partiendo de la idea que la total naturaleza es un producto de la razón, toma el camino inverso al de Fichte, y extrae la significativa consecuencia que es necesario tratar la vida anímica como meta y punto final de la vida

de la naturaleza, a la que Fichte considera como una postura abstracta del puro yo, que hay que superar. Iniciando el giro hacia una psicología especulativa del desarrollo, Schelling asentó la unidad de lo anímico frente a una pluralidad de facultades simultáneamente operantes, y concibió la conciencia como un devenir incesante. Consideró la vida anímica como término (objetivo) y punto final de la vida y evolución de la naturaleza. A ésta la quiere comprender desde arriba, desde la forma más alta (a partir de su culminación en el hombre), y no desde abajo, a partir del átomo y el movimiento de la materia. Aunque hoy debemos desentendernos del giro especulativo de su psicología, cabe destacar, empero, en la posición de Schelling, como un aporte que señala el camino hacia una consideración positiva de los fenómenos anímicos, que ella afirma lo que es común en el desarrollo de lo anímico y de lo orgánico, subordinando la psicología a la cosmología o a la física, sólo que la cosmología schellingiana tiene un carácter metafísico, del cual también debemos prescindir por ser puramente especulativo, constructivista y, en cierto sentido, apriorístico.

Recién en Hegel, la psicología aparece expuesta como parte integrante de todo un sistema filosófico, pero con supuestos radicalmente idealistas. Aunque rechazemos la idea hegeliana de la psicología, la energética afirmación de la concepción monista, que la enmarca, es un aporte de efectivo alcance para el enfoque epistemológico en la indagación de los fenómenos psíquicos. Dentro de este marco, Hegel va a ver la tarea de la psicología en la búsqueda e investigación de las formas más bajas de la vida anímica, a las que hay que mostrarlas como plenamente contradictorias, y mediante la contradicción observar el incesante avance de la conciencia (de la vida orgánica, del proceso psicossomático, diríamos ahora) hacia formas más elevadas y finalmente hasta las más altas. De ahí que Hegel afirme que la verdadera ciencia de la conciencia tiene que ser dialéctica.

A la concepción monista de Hegel, vuelta hacia las estructuras meramente conceptuales, hacia el idealismo, tenemos hoy que cambiarle de signo e invertirla hacia el movimiento de la materia (hacia su autogénesis), hacia la vertiente del acaecer real; y a lo que él llama ciencia de la conciencia debemos designarla con el nombre de ciencia de la actividad nerviosa superior o reflexología, no ciertamente en el sentido de la "psicología objetiva" o psicoreflexología de Bechterev, sino de la reflexología pavloviana.

Afirmado epistemológicamente, el punto de vista del monismo materialista, debemos tenerlo fundamentalmente en cuenta para comprender que la investigación de los fenómenos anímicos, incluidos los conscientes, requiere un enfoque dialéctico. Esto nos lleva a destacar una comprobación esencial: hay realidades y fenómenos de conciencia con-

tradictorios, en oposición dialéctica conforme a su naturaleza y modo de manifestación, realidades y fenómenos que tienen su origen en una común raíz (en este caso, el movimiento y evolución de la materia hasta sus formas más altas de organización).

Se trata de la unidad originaria de la materia en su incesante devenir, que tiene a otra unidad superior que se daría, en el plano del conocimiento, como un reflejo integral en la conciencia del hombre. El logro de éste es hipotético, pues implica un proceso de constante aproximación y superación hacia tal meta.

La afirmación de que la unidad originaria de la materia se diversifica dialécticamente en realidades y fenómenos contradictorios es hoy una conquista ya asegurada por el pensamiento filosófico y científico. La realidad, cualquier realidad es siempre compleja y contradictoria.

Hay, pues, planos o instancias de emergencia en el movimiento de la materia hacia nuevas formas. Así, de la materia inorgánica ese proceso pasa a la materia organizada, de ésta a la vida, y de la vida a la conciencia. En este movimiento ascensional, en cada plano o instancia surge un *novum*, pero no autónomo, puesto que en su producción está dependiendo de la instancia o plano inferior del que emerge, marcando con respecto al mismo un *hiatus* dialéctico.

* * *

Y aquí debemos abrir un breve interludio sobre las posiciones de la psicología europea occidental. Esta, que ha superado el dualismo de cuerpo y alma y sus supuestos metafísicos, provenientes del espiritualismo o del materialismo, gira hoy en torno a la unidad psicossomática, pero, dando a veces primacía a lo psíquico suele recaer, una y otra vez en un pansiquismo radical, para el cual lo somático no es más que un grado inferior de lo psíquico; o, acentuando la tendencia inversa, lo psíquico es un grado superior de lo somático.

Esta afirmación de la unidad psicossomática no ha logrado aún un claro fundamento epistemológico porque está constantemente tironeada por el dualismo subyacente, mechado de idealismo o "vitalismo". En esta psicología, se opone a la unidad psicossomática el espíritu como un principio o actividad autónoma, estableciendo un dualismo de tipo ontológico. Aquí, el concepto de "espíritu" proviene de la especulación filosófica y ha sido afirmado por una de las direcciones —la predominante— de la antropología filosófica. Ya se lo considere al espíritu como impotente, tal como lo piensa ésta, o como operante e implicado en la estructura del organismo, como lo concibe Kurt Goldstein (*Der Aufbau des Organismus*), es el término de un dualismo subrepticio. Esta noción de "espíritu", introducida arbitrariamente en la psicología, es una supervivencia del dualismo clásico. Recordemos, para compro-

barlo, que, para Platón, el alma pertenece a dos mundos y procede del reino de las Ideas y está sustraída, como éstas, al devenir; y que, para Aristóteles, el alma (el *nous*) es, como lo dice en *De Anima*, una criatura proveniente de otro mundo”.

En atención a las orientaciones predominantes en la psicología europea, con toda razón ha podido decir Pavlov que en ellas campea la “afirmación encubierta sobre la peculiaridad (subrayemos nosotros, autonomía) de los fenómenos psíquicos, bajo la cual se percibe, no obstante todas las reservas que se hacen para guardar las apariencias científicas, el mismo dualismo y animismo” (“Veinte años de Experiencias”, cit. por E. A. Asratian en “*I. P. Pavlov, su vida y su obra científica*”, pág. 155, Moscú 1954). Precisamente la teoría pavloviana de los reflejos condicionados está en pugna radical con toda concepción dualista.

* * *

En consonancia con la actitud de Pavlov, severamente crítica con respecto a la psicología, podemos decir que todas las investigaciones, en particular la de algunos psicólogos soviéticos, acerca de la determinación de la tarea de la psicología, están centradas en la teoría de los reflejos condicionados y en los aportes experimentales pavlovianos sobre la actividad nerviosa superior.

El problema de la conciencia, considerada ésta como un plano de emergencia (tomada esta expresión en la acepción epistemológica en que ya la hemos empleado), dialécticamente diversificada, se nos ofrece como hito orientador. Y es en este sentido que tenemos que destacar como comprobación fundamental, desde la posición conquistada por el materialismo dialéctico, que cada período histórico particular crea, en el transcurso de la evolución psicológica “una forma específica de conciencia”. La conciencia individual reflejaría la actividad del hombre, pero tal actividad se encuentra determinada por las relaciones económico-sociales interhumanas.

El carácter subjetivo de los procesos psíquicos resulta del hecho de que ellos existen meramente en nuestra conciencia, en nuestro yo (esto es, en el sujeto), en la subjetividad del individuo singular.

Para el monismo materialista hay dos órdenes de fenómenos, psíquicos y físicos (ideales y materiales) como dos lados de un proceso natural, uno e indivisible. Antonov, en su obra *El materialismo dialéctico como base teórica de la psicología* expresa: “El objeto de la psicología es la investigación de las legalidades específicas del reflejo subjetivo del mundo objetivo en el cerebro del hombre, como así también la relación del hombre con este mundo”. De donde: “La psicología es la ciencia de las legalidades del desarrollo y formación de la psiquis, de

la conciencia del hombre como propiedad de la materia altamente organizada y como producto del desarrollo social en tanto que reflejo subjetivo del mundo objetivo en el cerebro del hombre.”

El reflejo condicionando no es un fenómeno puramente biológico, no consiste en una simple unión entre dos puntos de los grandes hemisferios cerebrales; él es, al mismo tiempo, también imagen del mundo exterior (algo psíquico) y expresión de la conexión entre el organismo y sus condiciones vitales.”

De acuerdo con la teoría pavloviana de los reflejos condicionados hay que subrayar que todos los procesos psicológicos poseen su fundamento común en la actividad reflectora del cerebro. De donde el objeto de la psicología es la investigación del proceso reflectorio en la corteza cerebral del hombre.

Desde el momento que se acepta, en virtud de un principio especulativo ajeno a la experiencia, que un acaecer consciente o espiritual (si así se lo quiere llamar), dialécticamente ascendente a partir de las legalidades materiales, fisiológicas, tiene un sustrato consciente o espiritual, se recae en el dualismo. Dualismo acrítico e ingenuo que directamente lleva a postular el alma como soporte de los procesos conscientes (psíquicos), formas más altas, sin duda, resultantes de los procesos fisiológicos de las conexiones nerviosas en el cerebro. Aquellos procesos son una nueva instancia de emergencia de un solo y único proceso, del movimiento incesante de la materia. Este tiene por resultado último un proceso psíquico, pues sólo metafóricamente se puede hablar de una forma de movimiento psíquico de la materia.

La “Dialéctica de la Naturaleza” y la nueva visión científica del mundo

por Alfredo ROGE

El trabajo de Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, cuyo propósito era realizar una síntesis de los resultados de las ciencias naturales, no fue preparado para la imprenta. Desde el año 1873 a 1882 Engels dedicó grandes esfuerzos a esta obra acumulando material al que no pudo dar forma definitiva por falta de tiempo. Sólo mucho después de su muerte, en 1925, se publicaron los artículos, notas y fragmentos que constituyen el volumen, en el cual se someten a un profundo estudio los problemas filosóficos planteados por las ciencias naturales.

En la *Dialéctica de la naturaleza* se halla una amplia investigación filosófica de la historia y de los problemas capitales de la ciencia natural, una crítica del materialismo mecanicista, del método metafísico, así como de las concepciones idealistas en las ciencias positivas. Cierta es que algunas cuestiones particulares que se relacionan con problemas especiales de las ciencias y que fueron tratados por Engels en su libro han envejecido y no podía menos de suceder así, dado el enorme progreso experimentado por aquéllas. No obstante, la manera materialista, dialéctica, de proceder al análisis de las cuestiones científicas y de generalizarlas filosóficamente mantiene su actualidad.

LA QUIEBRA DE LA METAFISICA

Engels pone de relieve los errores de la ideología burguesa que trataba de arrastrar consigo a las ciencias naturales. Señala que el modo metafísico de pensar se halla históricamente condicionado y fue necesario en su tiempo; hasta fines del siglo XVIII este modo de pensar ayudó a las ciencias naturales a cumplir una tarea trascendental, esto es, la de sistematizar el material empírico acumulado. Sin embargo, a fines del citado siglo dicho modo de pensar comenzó a agotar sus posibilidades y al llegar al segundo tercio del siglo XIX se convirtió en una traba para los avances de las ciencias naturales, en un método del pensar reaccionario. Los descubrimientos científicos del siglo XIX abrían en la vieja concepción metafísica de la naturaleza una brecha tras otra, demostrando la existencia de una dialéctica objetiva de los fenómenos del mundo material.

Engels considera que la metafísica, lejos de ayudar a las ciencias naturales a romper con la religión, en las nuevas condiciones llevaba a la teología. "La suprema idea general a que se remontaba esta ciencia de la naturaleza —dice Engels— era la idea finalista de las instituciones, la vacua teleología wolfiana según la cual los gatos han sido creados para comerse a los ratones y éstos, a su vez, para ser comidos por aquéllos, y la naturaleza toda para poner de manifiesto la sabiduría del creador. Y hay que decir que mucho honra a la filosofía de aquel tiempo el que no se dejase extraviar por el estado limitado de los conocimientos contemporáneos de la naturaleza, que, por el contrario, desde Spinoza hasta los materialistas franceses, insistiese en explicar el mundo por sí mismo, dejando que las ciencias naturales del futuro se encargaran de fundamentar en detalle esta explicación".

Entre los científicos de su tiempo, Engels revela la flagrante contradicción de que ellos mismos, prisioneros de la metafísica, no comprendían el verdadero valor de sus descubrimientos. El hábito de pensar metafísicamente se había convertido en una tradición muy arraigada y nociva.

Engels hace resaltar el significado filosófico de los descubrimientos científicos que expulsan de la ciencia todos los actos de creación sobrenaturales. "La nueva concepción de la naturaleza había quedado delineada en sus rasgos fundamentales: todo lo que había en ella de rígido se aflojaba, cuanto había de plasmado en ella se esfumaba, lo que se consideraba eterno pasaba a ser perecedero y la naturaleza toda se revelaba como algo que se movía en perenne fluir y eterno ciclo".

La concepción materialista dialéctica de los fenómenos de la naturaleza no deja lugar ni al idealismo ni al agnosticismo, el cual afirma que las leyes naturales son incognoscibles. Al considerar el nivel general de desarrollo de las ciencias positivas del siglo XIX con el que existía en el anterior, Engels expresa, el panorama ha variado por completo, pues hoy toda la naturaleza se extiende ante nosotros, por lo menos en sus líneas fundamentales, como un sistema aclarado y comprendido de procesos y concatenaciones. Concebir a la naturaleza materialísticamente significa estudiarla tal como se presenta, sin aditamento extraño. Para ello es indispensable, piensa Engels, retornar del pensamiento metafísico al dialéctico. Los positivistas y los empiristas de todo tipo habían negado en la época la necesidad de una síntesis filosófica de los resultados obtenidos por las ciencias naturales. Esta renuncia a la filosofía era, en verdad, una manera de soslayar el materialismo histórico y dialéctico y refugiarse de paso en el idealismo.

En la *Dialéctica de la naturaleza* se muestra con toda claridad la creadora visión de Engels ante los problemas de las ciencias. Engels no se limita a rechazar las tesis de sus adversarios; expone su propia solución de los problemas filosóficos de la ciencia, adulterados por los pensadores idealistas. Tal es la posición que adopta respecto de la clarificación de las ciencias, el origen de la vida humana, el movimiento cíclico de la materia en el universo y otros problemas científicos de aquella época, cuya interpretación filosófica sigue siendo válida en nuestros días.

LA MATERIA Y EL MOVIMIENTO

A Engels pertenece la definición de *objeto* de las ciencias naturales, según la cual tal objeto es la materia en movimiento, es decir, los cuerpos. Los cuerpos son inseparables del movimiento; sus formas y especies se pueden conocer sólo en movimiento, fuera de toda relación con otros cuerpos nada puede decirse. Únicamente en el movimiento revela el cuerpo lo que es. Por eso las ciencias naturales sólo conocen los cuerpos al considerarlos en sus relaciones recíprocas. El conocimiento de las distintas formas del movimiento es, en verdad, el conocimiento de los cuerpos. Así, pues, el estudio de las diversas formas del movimiento es el objeto principal de las ciencias naturales.

En esta definición queda expresada una de las tesis fundamentales del materialismo dialéctico: la que nos habla de los nexos indisolubles entre la materia y el movimiento, o sea de que el movimiento es la forma de existencia de la materia, tesis que se desarrolla en el *Anti-Dühring*.

Engels examina las diversas ciencias naturales en una conexión consecuente, disponiéndolas en el orden que sigue: en primer término, la mecánica, luego la física, la química, y por fin, la biología según el orden de importancia de la época. Cada una de esas disciplinas se ocupaba, según Engels, de las formas concretas de la materia. Al poner estas ciencias en una conexión consecuente y al destacar las transiciones de una a otra, Engels resolvía desde las posiciones de la dialéctica materialista el problema general planteado por el desarrollo científico de aquel entonces, es decir, la clasificación de las ciencias; las transiciones tienen que operarse por sí mismas. Así como una forma de movimiento se desarrolla partiendo de otra, de igual manera deben brotar de un modo necesario, unas de otras, sus imágenes reflejas, las diferentes ciencias.

Engels subraya las distinciones cualitativas que hay entre las formas del movimiento, su complicación y desarrollo, que va desde las formas más simples hasta otras cada vez más complejas y elevadas. "El movimiento aplicado a la materia, es cambio en general". "El movimiento... concebido como modalidad o atributo de la materia, abarca todos y cada uno de los cambios y procesos que tienen lugar en el universo, desde el simple desplazamiento de lugar hasta el pensamiento. Esta concepción materialista dialéctica del movimiento de la materia la opone Engels a las afirmaciones de los mecanicistas. Engels subraya la necesidad de estudiar las transiciones entre las distintas formas del movimiento. Una característica de las ciencias naturales del siglo XVIII y primera mitad del XIX residía en que todos sus dominios fundamentales se encontraban separados; entre ellos se levantaban fronteras muy precisas, elevadas por los metafísicos a la categoría de lo absoluto. Partiendo de la idea de desarrollo de la naturaleza, del reconocimiento de la concatenación universal y la capacidad de recíproca transformación de todas las especies de materia y de todas las formas de movimiento, Engels muestra que en el futuro próximo, dentro de las ciencias naturales, habían de pasar a un primer plano las investigaciones que, hasta entonces, permanecían en la sombra; que la elaboración no había de afectar a la física y la química tal como antes se comprendían, esto es, aisladas unas de otras, sino a terrenos completamente nuevos no estudiados aún, de la transición de una ciencia a otra, al terreno de su penetración recíproca, y en este caso, a la química física.

La tarea más importante que las ciencias naturales tenían ante

sí en la segunda mitad del siglo XIX era crear un cuadro integral de la naturaleza en las relaciones y transiciones recíprocas de todas sus partes para lo cual era necesario llenar los hiatos artificiales entre las ciencias y suprimir las divisiones que las separaban. De aquí llegaba Engels a la conclusión de que en la confluencia de las ciencias antes separadas, como la química y la física, la química y la biología, etc., había que esperar en breve plazo importantes descubrimientos. No se limitaba, pues, a observar lo que ocurría en las ciencias naturales de su tiempo y a proporcionar una generalización filosófica de lo que la ciencia había ya encontrado; también interviene activamente en ellas, y, partiendo de la teoría del materialismo histórico atrae la atención de los científicos hacia los nuevos problemas.

Especial significación filosófica posee el punto de vista de Engels acerca del origen de la vida, que él relaciona con su definición según la cual "la vida es el modo de existencia de los cuerpos albuminoides". De acuerdo con este concepto el problema de la oposición de la vida en la tierra se reduce a determinar las condiciones en las cuales el proceso de complejidad de las combinaciones orgánicas (compuestos de carbono) lleva, mediante la química, a la formación de cuerpos albuminoides.

Engels creyó, y esto fue una brillante intuición, que con motivo de los tres grandes descubrimientos científicos que destaca, o sea, la transformación de la energía derivada del descubrimiento del equivalente mecánico del calor, el descubrimiento de la célula orgánica como unidad originaria a partir de la cual se desarrollan todos los seres, y por fin la teoría de Darwin de la evolución, todos los procesos fundamentales de la naturaleza reciben una explicación materialista y dialéctica, es decir, se reducen a causas naturales. Así, pues, desde esta base concreta queda por explicar el nacimiento de la vida mediante la naturaleza inerte, lo cual, de acuerdo con Engels, equivale a crear cuerpos albuminoides a partir de sustancias inorgánicas. La química se acerca cada vez más a la solución de este problema. Hasta ahora ésta puede obtener toda sustancia cuya composición conozca exactamente."

Desde esa época la ciencia ha hecho grandes avances por el camino señalado por Engels. Al respecto tienen gran importancia los trabajos de los biólogos y bioquímicos contemporáneos que estudian el origen de la vida y el aspecto fisicoquímico de la herencia. La idea fundamental de Engels —que la vida surgió por vía química a partir de lo inorgánico— sirve de base a la actual hipótesis materialista acerca del origen de la vida.

Al tiempo que denunciaba la doctrina idealista del carácter eterno de la vida, Engels refutaba también los supuestos anticientíficos del materialismo vulgar acerca de la "generación espontánea".

La aparición de organismos inferiores observada por los investigadores tenía lugar en el seno de los líquidos que contenían cuerpos orgánicos y que se hallaban en contacto con el aire, Apoyándose en los descubrimientos de Pasteur, Engels indicaba que en ese caso no se produce ninguna "generación espontánea de la vida" y que los gérmenes de los organismos vivientes provenían del aire o se hallaban ya en el líquido.

Rechaza, asimismo, la idea de que la vida sólo puede existir en forma celular y de que la célula nace únicamente de la célula. La vida habría surgido históricamente en forma de albúmina no estructurada, que, poco a poco, se desarrolló hasta la formación de la célula como fase más elevada de los seres vivientes. Pasaron, sin duda, miles de años antes de que se presentaran las condiciones en que dándose el siguiente paso de avance, logró esta albúmina informe crear la primera célula, mediante la formación del núcleo y la membrana. Por tal motivo reconoce Engels que sería pueril querer explicar el movimiento de una sola célula partiendo simplemente de la materia inerte, sin tomar en cuenta los grados intermedios del proceso; es ciertamente fantástico creer que con un poco de agua putrefacta se puede obligar a la naturaleza a hacer en pocas horas lo que le ha costado miles de años preparar en su lento y complicadísimo laboratorio natural.

Al definir la vida como modo de existencia de los cuerpos albuminoideos, Engels señala el carácter más general de esta forma específica del desarrollo. Subraya que el aspecto decisivo de la existencia de los cuerpos orgánicos más complejos "es un intercambio permanente de sustancias con la naturaleza exterior que los rodea y que al cesar este intercambio dejan también de existir, por lo que la albúmina entra en estado de desintegración.

LA DIALECTICA Y LAS CIENCIAS

En tanto utiliza los materiales de las ciencias positivas Engels elabora y enriquece las leyes y categorías fundamentales de la dialéctica materialista. Demuestra que las leyes dialécticas con otras tantas leyes reales que rigen el desarrollo de la naturaleza y cuya vigencia es también aplicable a la investigación material.

Todos los principios de la dialéctica reciben una interpretación materialista. Acerca del paso de los cambios cuantitativos a los cualitativos, dice Engels que "en la naturaleza, y de un modo claramente establecido para un caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia y de movimiento". Tal concepción de la ley se apoya en la física y en la química de aquel tiempo y era una síntesis filosófica de sus resultados: la teoría de la transformación de la energía, los puntos de vista

sobre los cambios de los estados de agregación, la teoría cinético-molecular, la teoría de la estructura química y, por fin, la ley periódica de los elementos químicos que Mendeléiev acababa de descubrir.

Son importantes las manifestaciones de Engels acerca del carácter y los tipos de saltos que se producen en la naturaleza. Rechaza la idea metafísica de que en la naturaleza se suceden transformaciones revolucionarias no preparadas, como si cayeran del cielo, bajo la acción de una fuerza sobrenatural. A tales opiniones opone Engels la idea de desarrollo, de conformidad con la cual los cuerpos de la naturaleza cualitativamente diversos surgieron y se desarrollaron de modo lento y gradual, pero no como consecuencia de un repentino acto de creación inexplicable. Critica, por ejemplo, la noción de "cataclismo", de Cuvier, en la que ve una teoría revolucionaria de palabra y reaccionaria de hecho. "Fue Lyell el primero que hizo entrar en razón a la geología al reemplazar los bruscos cambios debidos al capricho del creador por los resultados graduales de una lenta transformación de la tierra".

De igual modo, Engels critica energicamente la concepción de que el sistema solar surgió de manera repentina bajo la acción de un mítico "impulso inicial". Frente a esta idea opone la hipótesis cosmológica de Kant y Laplace, según la cual el tránsito desde el origen del universo a partir de la nebulosa primitiva hasta su actual estado se produjo en forma gradual, como resultado del desarrollo histórico de la materia. Esta concepción en virtud de la cual apareció una cualidad nueva es ciertamente lo más valioso de la teoría anticipada por Kant y luego matemáticamente confirmada por Laplace.

Engels rechazaba no sólo los cataclismos repentinos y los actos de creación sino también la doctrina mecanicista del desarrollo, que interpretaba la gradualidad como un simple aumento y crecimiento, esto es, como puramente cuantitativa, como una evolución simple en la que se negaban por completo los saltos. No obstante su carácter gradual, el paso de una forma de movimiento a otra, de un tipo de materia a otra, de una vieja cualidad a otra nueva, es siempre un salto, un viraje profundo en el desarrollo. Este salto es brusco cuando no existen formas intermedias, pero también se producirá en el caso de que tales formas se hallen presentes. El hecho de que estas últimas se revelen no puede servir de ningún modo, según Engels, de argumento contra la existencia de los saltos en la naturaleza, pues las formas de transición no invalidan la tesis de que el desarrollo implica el paso de una cualidad a otra, y esto significa que se produce a saltos, independientemente de que el salto adopte el aspecto de un cambio brusco o transcurra de modo gradual gracias a la presencia de formas de transición. Entre el sistema solar, las masas terráneas, las moléculas y los átomos y las más diminutas partículas de materia existen saltos o separaciones bruscas. No altera la situación el hecho de que encontremos eslabones inter-

medios entre los distintos grupos. Así, dice Engels, entre las masas del sistema solar y las terráneas tenemos los asteroides y entre las masas terráneas y las moléculas aparece en el mundo la célula. "Estos eslabones, insiste Engels, no hacen más que demostrar que en la naturaleza no existen saltos, precisamente porque toda ella está hecha de saltos".

Es importante también el análisis filosófico que en la *Dialéctica de la naturaleza* se realiza de los tres grandes descubrimientos de las ciencias naturales que ya hemos mencionado. Luego de estudiar la transición del movimiento mecánico al calórico, Engels examina el caso contrario, del calor al movimiento mecánico, y las condiciones de esta inversión. Tal orden de sucesión en el examen de este problema responde a la marcha histórica de los hechos, pues el momento del descubrimiento práctico de la transformación del movimiento mecánico en calor —la obtención del fuego por fricción— puede ser considerado como el comienzo de la historia humana; y con la creación de la máquina de vapor se conseguía transformar el calor en movimiento mecánico. Se cerraba así el ciclo de los inventos destinados a la utilización práctica de la recíproca transición de las formas mecánica y calórica del movimiento.

Engels plantea, por lo demás, el problema de la lógica dialéctica y en particular el de la clasificación de los juicios, que queda resuelto según la generalización materialista de la historia del conocimiento y del empleo práctico por el hombre de los procesos reales de la naturaleza.

En su análisis de la historia de la transformación recíproca del movimiento mecánico y el calor, Engels señala que las categorías de la lógica son las fases por las que pasa históricamente el conocimiento humano de la naturaleza. El conocimiento comienza con el estudio de hechos concretos —lo individual—, pasa después a agrupar los mismos en las distintas esferas de los fenómenos naturales —lo particular— y termina con el descubrimiento de las leyes generales de la naturaleza, es decir, lo universal. Tal visión, materialista y dialéctica, da lugar a Engels para volver una y otra vez a la crítica del idealismo hegeliano.

Nos encontramos, pues, aquí, como resultado de nuestros conocimientos teóricos de la naturaleza del movimiento en general, con lo mismo que en Engels se nos muestra como un desarrollo de la forma discursiva del juicio en cuanto tal. Esto demuestra, en efecto, que las leyes del pensamiento y las leyes naturales coinciden necesariamente entre sí cuando se las conoce de un modo certero.

También se sirve Engels de los datos de la física para estudiar algunas categorías fundamentales de la dialéctica materialista, y en primer término, las categorías de cualidad, cantidad y medida relacionándolas con la teoría de la conservación —aspecto cuantitativo— y transformación —aspecto cualitativo— de la energía, como medida del movimiento. Sobre esta base, Engels resuelve la vieja controversia

de los matemáticos de los siglos XVII y XVIII acerca de la medida del movimiento; revela lo que una y otra parte perdía de vista, esto es la existencia de la transición o sea de la transformación cualitativa del movimiento mecánico en calor. Cuando el movimiento mecánico es transmitido sin que cambie su forma, su conservación se expresa por una medida llamada "cantidad de movimiento" o "impulso"; pero si experimenta un cambio cualitativo, desapareciendo como movimiento mecánico y transformándose en otras formas de movimiento, su conservación se indica por una medida distinta, por unidades de "energía mecánica".

La doctrina de la energía se basa en el conocimiento de la unidad, en el carácter inseparable de los aspectos cuantitativos y cualitativos del movimiento. Partiendo de este hecho, Engels combate la conclusión idealista de Clausius acerca de la inevitable "muerte térmica" del universo. Señala, ante todo, que la afirmación de Clausius se contradice con la idea de la indestructibilidad cualitativa del movimiento, es decir, que toda forma cualitativamente determinada de la materia puede y debe ser engendrada por la materia misma en el curso de su desarrollo. La conclusión acerca de la muerte térmica del universo está en irreconciliable contradicción con las leyes fundamentales de las ciencias de la naturaleza. La carencia de mérito de la teoría de la muerte térmica del universo reside ante todo, en que separa la materia del movimiento, considera las formas cualitativamente diversas del movimiento no como condición fundamental de la existencia de la materia, como manifestación de su vida interna, sino como algo introducido desde afuera.

El análisis filosófico de dicho problema permitió a Engels revelar perspectivas inéditas sobre la teoría de la transformación de la energía a las que no podía llegar ninguno de los hombres de ciencia que defendían posiciones metafísicas. Al esbozar el panorama en que entonces se debatía la teoría de la electricidad, Engels indicaba que para aclarar la situación en ella reinante se debían estudiar las transiciones y transformaciones recíprocas de las formas eléctricas y química del movimiento; por una parte, la electrólisis en que la forma eléctrica de la energía se convierte en química, y por otra, el galvanismo, en que la forma química de energía sigue el camino inverso. La comprensión de los estrechos nexos entre la acción química y la eléctrica y viceversa habría de producir resultados extraordinarios en estos campos de la investigación, según veía Engels.

Mas para ello es indispensable que los propios físicos y químicos adviertan que no es posible limitarse meramente a cuestiones técnicas, puesto que se trata del conocimiento de fenómenos en donde la física se entrelaza de la manera más estrecha con la química y ésta con aquélla.

Al exponer los efectos de la chispa eléctrica —escribió Engels—

refiriéndolos a la descomposición y reagrupación química, el físico dice que esto interesa más bien a la química. Los químicos, en cambio, expresan, en el mismo caso, que interesa más bien a la física. Así, en el punto tangencial entre la ciencia molecular y la ciencia atómica, ambos se declaran impotentes, cuando es aquí donde en realidad pueden esperarse mayores resultados.

Esta previsión anunciada por Engels en 1882 se vio muy pronto confirmada por la teoría de la disociación electrofísica del fisicoquímico sueco Arrhenius, con su noción central del ión y más tarde con el estudio del proceso de ionización de los gases que condujo al descubrimiento del electrón.

LA DIALECTICA Y LA TEORIA DE LA EVOLUCION

Un excelente ejemplo de cómo fundaba Engels de manera científico-natural los problemas de la dialéctica materialista lo tenemos en su análisis del significado filosófico de los descubrimientos realizados en biología, en particular de los que guardaban relación con el darwinismo. Estos descubrimientos según era evidente, confirmaban la teoría dialéctica sobre el desarrollo de los fenómenos de la naturaleza a través de la lucha de los contrarios. Los datos de la biología, sobre todo de la teoría de la evolución, proporcionan la base para analizar una serie de categorías de la dialéctica materialista.

Analiza Engels la relación entre identidad y diferencia y señala que el proceso de desarrollo de los organismos no entra en el marco abstracto de la lógica formal. La identidad abstracta, señala Engels, que se expresa por el principio de identidad, no se aplica a la naturaleza orgánica. "La planta, el animal, toda célula es, en cada momento de su vida, idéntica consigo misma, y a la vez diferente, por la asimilación y la secreción de sustancias, por el proceso circulatorio que en ella se opera, es decir, por una suma de innumerables cambios moleculares que constituyen la vida.

Frente a la mayoría de los naturalistas Engels demuestra, oponyéndose en la teoría de la evolución que la contradicción de identidad y diferencia ostenta un carácter dialéctico, que estos dos polos existen sólo en su interacción, por lo que la diferencia ha de ser considerada como existente dentro de la identidad. Como ejemplo se citan "los cambios de las especies que se cuentan por varios millones".

Engels somete a crítica las concepciones metafísicas de los naturalistas inclinados a pensar que la necesidad y la casualidad se excluyen de una vez para siempre. La solución metafísica del problema conduce al idealismo. Al separar la necesidad y la casualidad, al calificar de casual todo lo que no pueden hacer entrar en el denominador común de las leyes universales, los metafísicos reducen lo casual a algo

que no está sujeto a leyes y que no es explicable. Y en ese plano, como observa Engels, lo mismo es que la causa de los fenómenos inexplicables sea atribuida al azar o a Dios. Por otra parte, el criticar la unilateral posición del determinismo mecanicista, que trata de poner fin a la casualidad negándola, subraya que la admisión de una necesidad de ese género no nos saca tampoco del círculo teológico de la naturaleza.

Engels rechaza los dos falsos puntos de vista y señala que la teoría de Darwin es una prueba real, en el plano de las ciencias naturales, de la concepción dialéctica acerca de los vínculos internos existentes entre necesidad y casualidad. A este respecto, subraya que "son precisamente las infinitas diferencias casuales de los individuos dentro de cada especie las que van acentuándose hasta romper el carácter de la especie misma, y cuyas causas, aún las más cercanas, sólo pueden ponerse de manifiesto en muy contados casos. Esas causas llevan a cuestionar lo que hasta entonces representaba la base de todas las leyes de la biología, el concepto de especie, en su rigidez e inmutabilidad metafísicas anteriores. El material de hechos casuales que ha ido acumulándose entre tanto ha agotado y roto la vieja idea de la necesidad.

Asimismo, mediante la utilización de los materiales de la teoría de la evolución en biología, Engels demostró la inconsistencia de las pretensiones de quienes atribuían a la inducción el carácter de único método científico infalible en el conocimiento. Esta concepción metafísica de la inducción reposa sobre una supuesta contradicción absoluta entre ella y la deducción. Frente a esta idea Engels establece que la inducción y la deducción se hallan recíprocamente vinculadas y que, además, es imposible en general reducir las formas lógicas del silogismo sólo a esas dos expresiones.

Engels apoya su crítica contra los omniinduccionistas en los datos de la teoría del desarrollo. Impugna así el juicio de Haeckel porque aboga en favor de la inducción en momentos en que sus resultados son puestos en duda. La teoría de la evolución ha arrebatado incluso a la inducción toda la clasificación de los organismos, retrotrayéndola a la descendencia, a la deducción: una especie se deduce literalmente de otra, pues resulta del todo imposible probar la teoría de la evolución por medio de la simple inducción. La teoría de la evolución hace que los conceptos manejados por la inducción, como los conceptos de especie, género y clase pierdan sus contornos fijos y se conviertan en relativos, con los que no puede operar la inducción.

A esto se une la reserva de que las líneas de limitación absolutamente rígidas son "incompatibles con la teoría de la evolución". Las líneas divisorias que median entre los vertebrados, los peces y los anfibios, las aves y los reptiles no son absolutas sino relativas. La insuficiencia de la inducción unilateral, lo mismo que la del antiguo método metafísico de pensar se pone aquí de manifiesto con toda evidencia, puesto

que "todas las distinciones se funden y disuelven en grados intermedios y todas las contraposiciones aparecen contrarrestadas por términos que se entrelazan".

Al continuar el análisis del aspecto filosófico de la doctrina de la evolución en biología, Engels rechaza la concepción unilateral de la lucha por la existencia como pretendido origen fundamental del desarrollo en la naturaleza viva. Frente a ello afirma que en la vida orgánica "partiendo de la simple célula, la teoría de la evolución demuestra cómo todo progreso, hasta llegar por una parte a la planta más complicada y por otra al hombre es el resultado de la pugna entre la herencia y la adaptación". La lucha de estos contrarios sirve de principal impulso motriz para el desarrollo de la vida en la tierra.

Según Engels, ante todo hay que limitar estrictamente la lucha por la existencia a la lucha que se produce como consecuencia de la superpoblación. Señala que el cambio y la evolución de las especies se producen también sin la superpoblación de los seres vivos que dan lugar a la "lucha por la existencia". En tal caso, se revela el papel decisivo de las condiciones exteriores en la vida de los organismos.

En su exposición de la idea según la cual la variabilidad de las especies viene condicionada por la adaptación de los organismos vivos al medio variable, a las condiciones materiales variables de la vida, Engels revela la diferencia sustancial que existe entre la actividad del animal y del hombre. El animal, en el mejor de los casos, sólo alcanza a recoger lo que ya encuentra terminado, mientras que el hombre produce medios de vida que la naturaleza no proporcionaría sin su intervención. Este hecho torna imposible transferir a la sociedad humana las leyes de las sociedades animales.

La fórmula de la lucha por la existencia resulta inconsistente aplicada a la vida social y a la historia. Por sí sola —dice Engels— la concepción de la historia como una serie de luchas de clase es mucho más rica en contenido y más profunda que la simple reducción de las diferentes fases, poco variada entre sí que ofrece la lucha por la existencia. Los darwinistas sociales no muestran mayor perspicacia al trasladar mecánicamente las leyes de orden biológico a la vida social. "Toda la doctrina de Darwin sobre la lucha por la existencia equivale a trasladar de la sociedad a la esfera de la naturaleza viviente, la doctrina de Hobbes de la guerra de todos contra todos, y la concepción económica burguesa de la competencia junto a la teoría de la población de Malthus. Una vez realizado este juego de manos... de nuevo trasplantan estas mismas teorías de la naturaleza originaria a la historia, y luego afirman haber probado que ellas tienen la fuerza de leyes eternas de la sociedad humana.

EL VALOR ANTROPOGENO DEL TRABAJO

En la doctrina de Darwin —sostiene Engels— estoy de acuerdo con la teoría de la evolución; pero el modo darwinista de demostración (la lucha por la existencia, la selección natural) no la considero más que como la expresión primera, provisional e imperfecta del hecho recién descubierto. "Es necesario comprender con exactitud la verdadera dialéctica del desarrollo de la naturaleza viviente y en este punto hay una grave falla interpretativa entre los defensores del darwinismo". Antes de Darwin, observa Engels, los que ahora sólo ven por todas partes la lucha por la existencia destacaban, en cambio, la colaboración dentro de la naturaleza orgánica, en la que el mundo de las plantas proporciona al animal oxígeno y alimento, mientras que el mundo animal da a las plantas anhídrido carbónico y abonos. Ambas nociones, hasta cierto grado son justas, pero una y otra son también unilaterales. La interacción de los cuerpos comprende tanto la armonía como el choque o bien la lucha y la colaboración. Pero reducir toda la riqueza y variedad del desarrollo histórico a la seca fórmula de la lucha por la existencia significa reducir el alcance del método empleado a una convención muy estrecha.

Además, Engels superó la visión limitadamente biológica del origen del hombre y consideró este problema desde las posiciones dialécticas materialistas insistiendo en la antropogénesis basada en el trabajo.

A este respecto es importante tener presente el ensayo de Engels "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", incluido en la obra que nos ocupa. En él se examinan las leyes sociales que determinan la aparición del hombre y de la sociedad humana. Generalizando los datos recogidos por la biología, la paleontología y la antropología, Engels muestra que en el proceso de la evolución se crean premisas para pasar al trabajo, tales como la posición erecta, la liberación de las extremidades anteriores al caminar, y el alto desarrollo de la psique de los monos antropomorfos antecesores del hombre. El trabajo adquiere rasgos de actividad específica humana cuando se empiezan a preparar instrumentos. El trabajo —expresa Engels— en primer lugar, y después de él y en seguida a la par con el lenguaje son los dos incentivos más importantes bajo cuya influencia se ha transformado el cerebro del mono en el cerebro del hombre, que aún siendo semejante a él es mucho mayor y más perfecto. Y al desarrollarse el cerebro, se desarrollaron también, a la vez, sus instrumentos inmediatos, los órganos de los sentidos. A la manera como el lenguaje, en su gradual desarrollo, va acompañado por el correspondiente perfeccionamiento del órgano del oído, así también el desarrollo del cerebro en general lleva aparejado el de todos los sentidos."

"Al repercutir sobre el trabajo y el lenguaje el desarrollo del

cerebro y de los sentidos puestos a su servicio, la conciencia más y más esclarecida, la capacidad de abstracción y de destrucción sirven de nuevos incentivos para que ambos sigan desarrollándose, en un proceso que no termina ni mucho menos, en el momento en que el hombre se separa definitivamente del mono, sino que desde entonces difiere en cuanto al grado y a la dirección según los diferentes pueblos y las diferentes épocas, que, a veces, se interrumpe, incluso con retrocesos locales y temporales, pero que, visto en su conjunto, ha avanzado en formidables proporciones; poderosamente impulsado, de una parte, y de otra, encausado en una dirección más definida por obra de un elemento que viene a sumarse a los anteriores, al aparecer el hombre ya terminado: *la sociedad*.

LA DIALECTICA Y LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

La Dialéctica de la naturaleza apoyándose en las ciencias naturales resuelve problemas decisivos de la teoría del conocimiento enfocados desde el punto de vista de la unidad de la dialéctica y de la teoría del conocimiento del materialismo. El fuego se concentra sobre el agnosticismo el que afirmaba que el conocimiento tenía sus límites Engels denuncia los intentos de los neokantianos para difundir entre los científicos dudas sobre la veracidad de nuestros conocimientos acerca del mundo exterior. Es de señalar que Engels en su análisis de la lucha de las tendencias filosóficas, entonces fundamentales en las ciencias de la naturaleza, logró hallar los primeros síntomas de la crisis que se aproximaba en estas disciplinas, crisis de la que Lenin había de hacer un estudio exhaustivo. Puede decirse que Engels se acercó al descubrimiento de las causas que más tarde dieron origen al "idealismo físico", cuando afirma que "tan pronto como el matemático se parapeta y se hace fuerte en su inexpugnable fortaleza de la abstracción se esfuman todas aquellas analogías con la realidad, lo infinito se convierte en algo totalmente misterioso y el modo cómo se opera a base de ello en el análisis pasa a ser algo puramente inconcebible, en contradicción con toda la experiencia y todo el entendimiento.

La elevación de la física a un plano matemático permitía que las relaciones reales de los cuerpos materiales fueran reemplazadas por abstracciones matemáticas, que eran presentadas como productos puros de la razón humana, y no como reflejo de las relaciones reales de las cosas. Los científicos se veían empujados a estas posiciones idealistas por el hecho de que la física se hallaba poseída por un espíritu que interpretaba las matemáticas con un criterio subjetivista, según el cual el aparato matemático, convertido por algunos físicos en algo independiente, desempeña en la física un papel cada vez más importante.

En tanto somete a crítica el agnosticismo, proporciona Engels un

nuevo impulso a la teoría materialista dialéctica del conocimiento, fundamentada en el período anterior por Marx, y en particular, al problema del papel de la hipótesis como forma de desarrollo de las ciencias naturales, al de la práctica como criterio de la verdad del conocimiento, al de la casualidad en la naturaleza y a otros muchos.

Al considerar el problema de la hipótesis, Engels señala su papel decisivo en el proceso de las ciencias naturales. La ciencia no puede limitarse a una simple recopilación de hechos sino que aspira a descubrir las causas que los originan, que ayudan a investigarlos, a explicarlos y a conocer las leyes que los rigen. En este proceso de las ciencias naturales cumple un papel esencial la hipótesis, que es una conjetura acerca de las causas de los hechos estudiados, conjetura que los explica y que establece las leyes que los unen. Para que la hipótesis se convierta en teoría científica es necesario demostrarla. En la determinación de la verdad o falsedad de una hipótesis, el papel decisivo corresponde a la práctica.

En tal sentido para confirmar los resultados de la filosofía materialista y los progresos conseguidos por las ciencias naturales se refiere Engels a la ley periódica de los elementos descubierta por Mendeléiev. Apoyándose en la ley de transición de los cambios cuantitativos a cualitativos, el sabio ruso reveló el secreto que cubría una ley aún desconocida de la naturaleza. Además, las previsiones científicas de Mendeléiev se vieron confirmadas, y así la práctica demostró que los conocimientos que tenemos de las leyes de la naturaleza son fidedignos. Al valorar este acontecimiento desde el punto de vista filosófico, Engels expresa que, aplicando inconscientemente la ley del paso de la cantidad a la calidad "había logrado Mendeléiev llevar a cabo una hazaña científica que puede compararse con la de Leverrier al calcular la órbita de Neptuno."

El principio de la ley periódica mencionado no fue aceptado por muchos científicos. No se veía en él una ley objetiva de la naturaleza y se la consideraba como un medio cómodo para la clasificación de los elementos. Para Mendeléiev, en cambio, se trataba de una ley objetiva de la naturaleza en estrecho contraste con su dialéctica espontánea en el enfoque de los elementos químicos. Esta ley, según Engels, es expresión concreta de la ley de la dialéctica materialista del paso de lo cuantitativo a lo cualitativo y fue aplicada por el químico ruso de modo intuitivo.

De sumo interés son las manifestaciones de Engels sobre el concepto de materia. Ante todo aclara el problema de la materia en cuanto tal, de la materia en general, y de la materia en sus formas concretas. Desde el punto de vista de la metafísica, el problema de la materia en general encuentra una solución fácil: hay que despojar a los cuerpos de todo los caracteres particulares y específicos, y lo común que quede

después de esta operación será la materia como tal. Engels señala que la "materia en general" no existe en la naturaleza, de la misma manera que no existe el fruto en general que no sea a la vez una especie concreta y determinada de fruto. Nosotros conocemos el mundo material, con existencia objetiva, estudiando los distintos objetos de que se compone; al conocer esos objetos conocemos la materia como tal. Al análisis del concepto de materia ya unido el examen que Engels hace del problema de la estructura de la materia. Considera que en la química se abre una nueva época a través de la atomística, razón por la cual considera como padre de esta ciencia a Dalton y no a Lavoisier. A la vez entrevé el desarrollo de la física con la teoría molecular y la transformación de las formas del movimiento.

Frente a la vieja concepción mecanicista del atomismo, según la cual existían sólo partículas mecánicas de materia primaria, Engels caracteriza como materialista dialéctica la nueva concepción del atomismo de acuerdo con la cual hay numerosos tipos de materia cualitativamente distintos y que se forman uno tras otros y representan grados de desarrollo y de la complicación cualitativa.

Excepcional importancia tiene el reconocimiento por Engels de la estructura compleja de los átomos, los que no deben ser considerados en modo alguno, como simples partículas de la materia o las más pequeñas que se conocen.

La obra que nos ocupa critica también la concepción unilateral de las ciencias naturales newtonianas, según la cual lo único propio de los cuerpos es la atracción. La atracción y la repulsión, para Engels, son tan inseparables la una de la otra como lo positivo y lo negativo, razón por la cual podemos ya predecir, partiendo de la dialéctica, que la verdadera teoría de la materia asignará a la repulsión un lugar tan importante como a la atracción y que una teoría apoyada sólo en la atracción es insuficiente. Más tarde, ya muerto Engels, esta predicción resultaba confirmada por la física moderna.

Así, pues, se fundamentaba la concepción materialista de la naturaleza mediante la aplicación consecuente del método dialéctico a partir de la unidad del materialismo y la dialéctica. La investigación de la realidad objetiva de los fenómenos de la naturaleza se combina con la revelación de su carácter contradictorio y mutable, de su nexo recíproco y su interdependencia.

LA CRITICA DEL IDEALISMO MATEMATICO

Debe observarse que los trabajos de Engels sobre los problemas filosóficos de las ciencias naturales guardan relación directa con las investigaciones de Marx en el campo de las matemáticas, principalmente en lo que se refiere a la fundamentación filosófica del cálculo diferencial.

Marx comenzó a estudiar las cuestiones matemáticas a fines de la década del 50 en relación con sus trabajos sobre economía. Esta concepción fue aceptada por Engels, quien en el prólogo al tomo segundo de *El Capital* señala que después del 70 Marx se dedicó también a las ciencias naturales, en particular a la geología y la fisiología. Trataba de seguir el desarrollo de las matemáticas desde las elementales hasta las superiores, con objeto de descubrir los vínculos entre ellas, y a la vez, señalar la esencia de la revolución operada en el modo de pensar de los matemáticos, revolución provocada por el paso de las matemáticas de las magnitudes constantes —el álgebra— a las de magnitudes variables —cálculo diferencial—. A la vez que muestra el contenido dialéctico de ese salto en la historia de las matemáticas, Marx somete a crítica profunda el idealismo matemático, que trataba de explotar las dificultades existentes para la fundamentación filosófica del cálculo diferencial. En la *Dialéctica de la naturaleza* se expresa que la aparición de las matemáticas superiores había introducido el desconcierto entre los hombres de ciencia de mentalidad metafísica. De todos los progresos teóricos que se conocen quizá ninguno represente un triunfo tan señalado como la invención del cálculo infinitesimal, en la segunda mitad del siglo XVII. Si en alguna parte asistimos a una hazaña pura del espíritu humano es, por cierto, aquí. El misterio que todavía rodea a las magnitudes que se manejan en el cálculo infinitesimal —a los diferenciales y a los infinitos de diversos grados— constituye la mejor prueba de que se sigue creyendo que se está, en este terreno, ante puras "creaciones e imaginaciones libres" del espíritu humano para las que no se halla equivalencia alguna en el mundo objetivo. Pero en realidad ocurre lo contrario. Todas estas magnitudes imaginarias tienen su modelo en la naturaleza. Marx presta principal atención a la fundamentación materialista dialéctica de las operaciones y los conceptos básicos del cálculo diferencial.

En su examen de la historia del análisis matemático, Marx divide a todos los matemáticos que se ocuparon de esta cuestión en dos grupos: primeros, los creadores del cálculo diferencial —Leibniz y Newton— que operaban con las diferenciales como dados y no se plantearon el problema de su origen; segundo, el de los matemáticos —Lagrange y otros— que en su intento de poner en claro el origen de los símbolos diferenciales partiendo del desarrollo de las propias matemáticas, comenzaron el análisis mediante el álgebra.

Los matemáticos del primer grupo no pueden fundar el cálculo que crearon; los del segundo comienzan por el problema de la aparición del cálculo diferencial, pero sin llegar a él y no superan los límites del álgebra ordinaria.

Marx muestra cómo el cálculo diferencial surge en un principio en forma de reflejo de determinados procesos matemáticos que tienen

su raíz en el álgebra ordinaria. A continuación hace ver que la aplicación de los métodos algebraicos llega a la necesidad de considerar la diferencial como punto de partida del cálculo. Tiene lugar una especie de "vuelta del revés en el método": lo que parecía producto de determinados procesos, es decir, el concepto de diferencial derivado del álgebra, conviértese luego en punto de partida de investigaciones dialécticas relacionadas con la fundamentación de los diferentes aspectos del cálculo diferencial.

Después de esto era posible valerse de los símbolos diferenciales como símbolos dados, acabados, con todas sus relaciones específicas. Por otra parte, desaparecía la mistificación derivada de la introducción en las matemáticas de símbolos diferenciales sin fundamentación alguna. Marx expone, en primer término, las diferencias finitas en el cambio de los valores unidos funcionalmente, examina luego estas diferencias como tendientes a cero, es decir, como aproximándose indefinidamente a cero y subraya la importancia que supone encontrar una relación determinada, finita, entre ellas.

Los fundadores del marxismo aplicaron con precisión el método materialista dialéctico a la generalización filosófica de las ciencias naturales y las matemáticas, de lo que es prueba este trabajo inconcluso que estuvo treinta años olvidado en los archivos del Partido Social Democrata alemán.

En la *Dialéctica de la naturaleza* ofrece un interés especial la manera en que Engels se anticipa a exponer las vías de ulterior desarrollo de las ciencias en su conjunto y de los descubrimientos a que se había de llegar en sus principales esferas.

La UNESCO y un centenario

por ALFREDO LLANOS

"La Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), participarán en la conmemoración del centenario del nacimiento de Vladimir I. Lenin en 1970".

Esta rehabilitación un tanto humanista del revolucionario ruso por parte de la UNESCO ha provocado escándalo en cierta prensa que vive, todavía, con el ritmo ideológico de la primera preguerra, y en algunos periodistas enclaustrados cuya mayor audacia literaria ha consistido

en parafrasear al soledoso Montaigne. En una época en que los obispos abandonan sus investiduras para llevar una existencia mundana y los sacerdotes jóvenes se rebelan para denunciar la connivencia de la Iglesia con las clases pudientes y el egoísmo del alto clero que sólo recuerda la explotación de las masas para pedirles acatamiento a la voluntad divina, que habría dividido a los hombres en amos y esclavos, parecería razonable esperar que hechos como el enunciado por aquel organismo se tomaran con mayor tranquilidad. Los mismos burgueses, por otra parte, apelan al tiempo como juez insobornable que exalta lo que vale y hunde en el olvido lo transitorio. Pero está visto que las contradicciones no dan resuello a la sociedad de clases ni a sus miembros aislados. La escasa imaginación de los intelectuales del liberalismo criollo, clérigos laicos de una religión condenada, les impide observar la corriente de la vida que discurre constantemente a su lado. Ignoran el cambio y sus consecuencias históricas. Para ellos existe algún "genio maligno", sofista por añadidura, que intenta modificar el orden "eterno" creado por el buen Dios para solaz de la comunidad elegida, la burguesa, naturalmente. Esto parece deducirse de los arbitrarios razonamientos que el señor Sáenz Hayes desarrolla en un importante diario de esta capital (17/4/69), con motivo de la noticia mencionada. Está convencido de que lo realmente malo puede subsistir y aún asumir la semejanza de lo bueno. Supone inconsciente y antihegelianamente que lo "irracional es real y lo irreal, racional", de modo que sin forzar mucho los términos podría deducir que si por algún milagro biológico, Rasputín, siguiera con vida le correspondería, sin mengua para la libertad de prensa, seguir ejerciendo su nefasta influencia junto al imbecil monarca por cuya alma —y esto hace sospechar de su bondad—, casi todos los años se oficia una misa en la iglesia ortodoxa rusa de esta capital.

Por lo demás es indudable que el señor Sáenz Hayes debe pagar el tributo de vivir aislado en medio de la gran capital pampeana, eco de ajena vida, en medio de libros de la "belle époque", de esos que la cigüeña traía de París especialmente para uso de la élite porteña. Porque si no fuera así estaría ya enterado de que los intelectuales burgueses de la "nouvelle vague" o, mejor, del "new look" no sólo no desdennan a Lenin sino que lo tratan como integrante de la familia. Tal ejemplo es el que ofrece el sedicente historiador del ex imperio británico, Arnold J. Toynbee, quien puede ser considerado como el antecedente de este inusitado homenaje al creador del estado ruso moderno. En efecto, Toynbee sostiene que la civilización mundial que debe reemplazar a la actual, exclusivamente occidentalista, ha de estar integrada por el legado de Sócrates, Platón, Confucio, los profetas bíblicos, los padres de la Iglesia, etc.; y luego de tomar aliento agrega otra lista entre los que incluye a Lenin, Gandhi, Sun Yat-sen, Cromwell, etc.

Lo que ha sucedido en la UNESCO nada tiene, entonces, de

alarmante, salvo el sutil designio de convertir al revolucionario en humanista limándole las aristas más afiladas de su doctrina. No otro es el propósito de Toynbee al colocar a Lenin, poco menos que crucificado, entre Gandhi y Agustín de Hipona.

Lo que sorprende de veras en el comentario del señor Sáenz Hayes es su lógica reaccionaria y su cursi sentimentalismo filosófico y moral. El periodista, a través de los años, se ha fagocitado al hombre que alguna vez animó la vocación de estudiar las letras en su encarnación viviente. Montaigne, apoltronado y filisteo, no era del todo un mal comienzo, pero anclar en Denis de Rougemont para explicar a Marx es algo así como apreciar a Hegel a través de Eduardo Mallea (según cierto devaneo confiado en fecha no muy lejana al complaciente suplemento dominical de un gran rotativo). Sáenz Hayes cree que si se cambia al hombre logrará modificarse la sociedad; vale tanto como si dijera que la clase expropiadora se expropiará a sí misma o que la libertad y la justicia existen universalmente porque así lo afirman los usufructuarios del régimen de la propiedad privada y de la plusvalía resultante.

Es posible que los estados totalitarios, si con este término aludimos al fascismo y al nacionalsocialismo —variedades de la gran sociedad burguesa— hayan nacido como consecuencia de la primera guerra, es decir, de la lucha por el reparto del mundo entre los países imperialistas, algunos de los cuales se titulan a sí mismos democráticos. Pero el comentarista no puede aplicar la misma deducción al primer estado socialista que se fundó sobre el marxismo. Este surge doctrinariamente como antagonista de la sociedad burguesa en general o sea de la sociedad de los propietarios y terratenientes organizados como explotadores de la fuerza de trabajo que los proletarios no tienen más remedio que ceder a sus explotadores, en las condiciones que éstos fijen, para no perecer de hambre. Sáenz Hayes escamotea este hecho ante el cual su conciencia moral permanece indiferente. Que sobre esa base injusta y monstruosa se fundamente su mundo de la libertad y de la dignidad humana le parece no solo natural sino dado de una vez para siempre. Ese universo, del que se formula tan vehemente apología en la nota referida, está montado sobre las infinitas e invisibles relaciones económicas que han convertido en cosa a gran parte del género humano; es el reino de la inmoralidad absoluta, si se nos permite la expresión, en el que se asienta la cultura de clase y sus categorías dominantes contra las cuales se ha levantado una ominosa tormenta en toda la faz de la tierra. En ese orden de ideas también es sintomático que el autor cite a Platón, primer filósofo reaccionario de Occidente, para justificar, a su manera, el ansia de poder que se escondía en Lenin, aunque, como ha invertido los términos, no advierte que tal “hambre de poder” simbolizaba el hambre concreta de millones de hombres sometidos al despia-

dado trato de los países colonialistas. “Es necesaria la desmoralización de los ejércitos rusos y el advenimiento del gobierno democrático de Kerensky para que, repentinamente, se le despierte el apetito del poder”. De estos acontecimientos provocados por la guerra imperialista Sáenz Hayes no puede culpar a Lenin si conserva no ya el sentido de la honestidad sino de la coherencia histórica. Este académico del periodismo no ha entendido el proceso de la revolución rusa cuyo jefe visible resultó, en efecto, Lenin, aunque su fuerza decisiva estuvo constituida por la voluntad de un pueblo dispuesto a cambiar su destino y en tal coyuntura el mérito del dirigente reside en haber sabido ensamblar y evaluar las condiciones objetivas y subjetivas dadas en ese momento. El señor Sáenz Hayes comparte el juicio de Joseph de Maistre, según el cual toda revolución es satánica en su esencia no porque atenta contra la moral sino porque apunta a derrocar la autoridad. Mas esto es razonar sobre el proceso histórico con el criterio del hincha de fútbol, aunque en este caso la vehemencia queda justificada porque no trasciende el reducido cuadrilátero en que se produce la benéfica catarsis. Sin embargo, este apasionado “fan” de la concepción de la vida occidental generaliza a todo el ámbito de la historia la norma histórica del hincha, y así no puede pedirle objetividad ni comprensión para los cambios que deben sobrevenir dentro de la sociedad cuya dinámica propia y violencia característica simula rechazar. De este modo Sáenz Hayes da muchas cosas por sentadas y demuestra a cada paso que no le interesa la doctrina a la que ataca; sólo quiere combatirla, no comprenderla. Alguna vez dijo —“La Prensa”, 2/11/68— apoyándose en Bernstein, que “el materialismo es un calvinismo sin Dios”, con lo que probó, al amparo de su descosida lógica, que desconoce al materialismo dialéctico y también al calvinismo y que si ha leído al citado revisionista no ha consultado a Marx, por un comprensible prejuicio común en los intelectuales del liberalismo criollo: hablar con vana suficiencia de lo que se sabe mal.

Ahora reproduce los mismos argumentos, con nueva vestimenta, respecto de jefe de la revolución de Octubre: “La libertad de prensa y la moral son para él abominables mitos de una sociedad pretérita que pronto quedará pulverizada”. En verdad, para efectuar este descubrimiento no había necesidad de acudir al testimonio de Lenin, pues, ¿quién conoce mejor el alcance de la libertad de prensa y el clima moral en que se mueve la gran burguesía oficial y privada que el que ha sido toda la vida periodista? Se trataba sólo de tener un momento de sinceridad en medio de la farsa permanente y la hipocresía institucionalizada de la sociedad donde estamos obligados a convivir pero no a defender... El mismo asegura que “en las sociedades libres —no tenemos necesidad de subrayar esta palabra para exaltar lo que nos parece un rasgo de humor en el autor— cunde una pestífera crisis de valores morales”. No hay que hacerse ilusiones, sin embargo; esta frase

tan gastada sobre los fantasmagóricos valores no posee la proyección que el lector ingenuo le podría asignar. Es un vulgar taparrabos. No alude para nada a la decadencia europea cuyas clases dirigentes aún subsisten en el ocio indigno gracias a la explotación de los últimos restos del imperio colonial y la bovina complicidad del proletariado metropolitano que ha compartido hasta ahora con sus amos la parte mínima de este sucio botín; ni tampoco hay referencia a la inestable situación norteamericana donde los capitanejos de la "comunidad de la abundancia" se esfuerzan por controlar el caos interno dentro del cual se agita una población mayoritaria de negros y blancos que fluctúa entre la miseria más degradante y la rebeldía desesperada.

Mas esos valores morales, que este crítico no sabe definir, ¿por qué aparecen tan marchitos puesto que en su origen algún dios desconocido les insufló la eternidad? Sáenz Hayes, escéptico, influido por Montaigne, contesta con clásica nostalgia: "Dijérase —noemos el uso *displaciente* del subjuntivo— que el hombre libre —léase el burgués— está fatigado de la libertad". ¿Y por qué está fatigado de un goce tan dulce este animal... político? Por *spleen*, tal vez, o por hartazgo. No obstante, luego viene el colofón: "¿Qué pensar del destino de la Comisión de Defensa de los Derechos del Hombre y de la UNESCO que van a celebrar en Moscú en 1970 el centenario de Lenin? Crisis de valores sí, de la que no escapa el movimiento sacerdotal calificado de cismático por la más alta autoridad eclesialística". En esta cita está explicitado el secreto del quejumbroso escepticismo del autor. Si en lugar de admitir el homenaje a Lenin la UNESCO hubiera colocado en su lugar a Torquemada, a Felipe II, a Carlos Pellegrini o al general Roca, el comentarista no hubiera advertido ninguna crisis de valores en la sociedad occidental y todo estaría en su lugar, según ocurría en 1914, año en que los intelectuales oligárquicos congelaron la historia.

"Los presocráticos y sus fragmentos"

por RAINER ASTRADA

En la literatura filosófica que se publica en nuestro país y en Latinoamérica, pocas veces nos es dable encontrarnos con una obra de tanta trascendencia como la que hoy reseñamos: *Los presocráticos y sus fragmentos*, de Alfredo Llanos, (Juárez Editor). Esta afirmación se ve avalada no sólo por una extensa Introducción en la que se enfoca crí-

camente uno de los más significativos períodos de la filosofía griega, sino también por la notable versión que se brinda de los fragmentos de los presocráticos, por primera vez publicados completos en nuestro idioma. Los distintos estudios individuales que presentan a cada pensador, las notas aclaratorias —sobre todo las de los fragmentos de Heráclito—, y la utilización de una bibliografía selecta y actualizada otorgan verdadera jerarquía a este trabajo.

El ordenamiento general de los fragmentos ha sido efectuado teniendo primordialmente en cuenta la autorizada obra de Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker*, y excelentes estudios de prestigiosos helenistas y de destacados historiadores del pensamiento antiguo. La precisión con que han sido vertidos a nuestro idioma y la justeza que de ellos se nos ofrece no oculta que la tarea emprendida encerraba arduas dificultades, las que han sido sorteadas en todos sus aspectos. Este hecho resulta más notorio si tenemos en cuenta las traducciones parciales que de los fragmentos de diversos pensadores presocráticos se han hecho hasta hoy, casi todos cargados de retórica habiéndose llegado incluso a presentarlos como *refranes*.

En lo que respecta al estudio introductorio, el análisis genéticosocial es la constante fundamental de la interpretación de los presocráticos. Se ha desechado, pues, toda exégesis exclusivamente filológica ya que arrancar de tal enfoque hubiera significado reiterar anteriores exposiciones, que, si bien contribuyeron al esclarecimiento de los textos, dejaron de lado el trasfondo históricosocial desde el cual los pensadores griegos se plantearon los grandes interrogantes filosóficos. El desconocimiento de las situaciones objetivas en los que se originó el pensamiento griego y de la cultura de otros ámbitos ha sido la causa de que la filosofía fuera presentada no sólo como surgida de la nada o que se hablara de un supuesto "milagro griego", sino también que se partiera desde un punto de vista idealista, ignorando toda posible interpretación histórica y dialéctica de la filosofía presocrática.

El pensamiento de los primeros filósofos fue eminentemente materialista. Por ello no es posible afirmar que la filosofía ha surgido de la religión y del misticismo órfico, o suponer que ella es una teología. De aquí que Llanos sostenga la tesis de que la filosofía presocrática —que "nace como exigencia de una situación económica altamente evolucionada" (58)— se inicia con el materialismo jónico y no con el orfismo, punto de vista que ha sido hoy aceptado por los más lúcidos investigadores de la filosofía griega. Si los supuestos místicos y órficos no caracterizaron, pues, la mentalidad de los jónicos, sí aparecen con todo su matiz reaccionario en Pitágoras, configurándose luego como ideología en Platón.

De acuerdo con este criterio, Llanos ubica al orfismo como apéndice, bajo el título "Las ideas religiosas y la filosofía griega", iniciando los fragmentos con el aporte del moralismo práctico y sentencioso

de los Siete Sabios. En cuanto a los viejos sofistas los vincula con los anteriores pensadores pues acertadamente estima que la concepción del mundo que éstos sostuvieron continúa y completa la tendencia materialista de la filosofía presocrática.

Diels, en su obra *Die Fragmente der Vorsokratiker* sostuvo en un principio el ordenamiento que sigue Llanos, pero luego otorgó prioridad a la corriente mística religiosa: poesía cosmológica y astrológica, prosa gnómica y cosmológica. En nuestros días un claro ejemplo de tal criterio lo constituye Cornford quien, en su libro *From Religion to Philosophy*, trató de probar que la filosofía ha surgido de la mística religiosa originada en el orfismo, y ello por no haber entendido el pensamiento de los milesios como un enfoque objetivo y racional de la naturaleza, sino como una "norma de vida" basada en interpretaciones emocionales y místicas. "La tesis de Cornford —afirma Llanos— se halla irremediabilmente condenada en cuanto pretende situar al orfismo y su expansión en una fecha muy anterior al desarrollo de la filosofía milesia" (87).

En lo que respecta a la presunta teología natural o teodicea de los presocráticos, Jaeger en su obra *La teología de los primeros filósofos griegos*, antepone, para fundamentar aquel punto de vista, el juicio de Agustín de Hipona sobre los presocráticos al de Aristóteles. "La tesis del impresionable filólogo alemán parece basarse en el testimonio de la stoa y de los doctores de la iglesia quienes adaptaron a sus necesidades apoloéticas los fragmentos de los presocráticos, o destruyeron otros, si probaban lo contrario, como hicieron Clemente y Orígenes" (15).

En el extremo opuesto a esta interpretación y con las diferencias del caso débese destacar la tesis que sustenta Thomson en *Los primeros filósofos*, según la cual la filosofía marcha del materialismo al idealismo, tesis que desvirtúa la evolución del pensamiento presocrático y que al aplicar el método del materialismo histórico, no le permite ubicarlo en el debido contexto social: "Un progreso en línea recta y en abstracto no se da nunca porque la historia se mueve por avances y retrocesos. ... Thomson olvida que el método como tal debe coincidir con una realidad concreta y cambiante que tiene un rostro bifronte, leyes objetivas tendenciales, que las causas y efectos del fenómeno considerado no son siempre los mismos sino que se transforman unos en otros" (50). La tesis de Thomson se estrella en consecuencia a lo largo de todo el pensamiento presocrático por no comprender los factores objetivos que lo determinan. Llanos destaca que, entre nosotros, ha sido el autor de *La doble faz de la Dialéctica* quien ha llamado la atención sobre este aspecto contradictorio del paso del materialismo al idealismo, al afirmar: "Es el caso que la antinomia materialismo-idealismo se da más de una vez y bajo diferentes formas en los primeros filósofos griegos, y hasta podemos decir que tiene un carácter cíclico, un movimiento pendular".

Tratados los lineamientos generales, pasamos a referirnos a la exposición que hace Llanos de las principales corrientes que informan el período presocrático, desde los jónicos a los sofistas.

La filosofía surge cuando los pensadores milesios, superando las concepciones míticas —tengase presente que las nuevas situaciones socio-económicas contribuyeron a modificar la estructura de la vieja sociedad tribal y a afirmar a la naciente burguesía comercial—, indagan por un principio originario de todas las cosas, principio que para ellos no fue externo a la *physis*. En la materia (*hylé*) que es sustancia (*ousía*) en movimiento está el elemento (*stoicheion*) y principio (*arjé*) de los entes. En consonancia con tal supuesto, Ta'les formula la primera concepción racional y materialista, que al reducir la apariencia múltiple de las cosas a un principio —el agua— concibe de hecho a la naturaleza como materia en movimiento. Esta tesis es completada dialécticamente por Anaximandro: el *arjé* es la materia infinita o lo indeterminado —*apeiron*— que por el movimiento y el conflicto de los opuestos da lugar a la multiplicidad y al retorno de los elementos. Anaxímenes, continuando el monismo de los anteriores —para él el principio es el *pneuma*—, perfecciona la cosmología milesia con su concepción dialéctica del desarrollo interno de la materia merced a su concepto de salto cualitativo. Como puede apreciarse, en el racionalismo abstractivo de estos primeros fisiólogos —cuya lógica, como bien señala Farrington, aumenta a medida que profundizan el problema— está ya presente una dialéctica imprecisa, pero que posibilita el primer intento de interpretación materialista de la naturaleza. "La etapa alcanzada por los milesios —sostiene Llanos— no logró superar las dificultades; por el contrario, puede decirse que complicó sus propias tesis, pues no encontraron respuesta para los interrogantes que planteaban sus doctrinas. Sin embargo, su dialéctica, volcada sobre el mundo externo, había abierto perspectivas inmensas" (21).

Producida la decadencia de Mileto, la filosofía se traslada hacia el oeste con Pitágoras, quien si por un lado imprimió un nuevo giro a la ciencia griega, por otro, al desvincular la sustancia de su carácter material y sostener el número como principio y esencia de las cosas, consolidó, merced a esta abstracción, el idealismo filosófico. "La filosofía de Pitágoras —afirma Llanos— es así la primera reacción sistematizada que se apresta a luchar contra la línea materialista y dialéctica del pensamiento presocrático. Su intento favorecerá el surgimiento del eleatismo y del platonismo, ideologías de clase, que erigirán una nueva concepción del mundo basada en creencias religiosas."

Como reflejo ideológico de los cambios que se producen en la situación económica y social surge el eleatismo que encuentra en las figuras de Parménides, Zenón y Meliso a sus máximos representantes. Si bien no se puede aseverar con certeza que Jenófanes fue maestro

de Parménides y por ello iniciador de este movimiento filosófico, sí cabe ver en él al precursor de la tendencia iluminista, que enfrentándose con el pensamiento mítico, negó todo antropomorfismo religioso. Se ha pretendido, sin fundamento, presentarlo como precursor de una teología que por su concepción de lo Uno habría anticipado el monoteísmo judeo cristiano. "En Jenófanes —puntualiza al respecto Llanos— no hay un problema teológico como supone la tradición estoica, capitalizada después por el cristianismo. Su propósito, tema central de la gran filosofía griega, es aclarar el sentido de las fuerzas immanentes que actúan en la naturaleza y descubrir el secreto de sus armonías, relaciones y contradicciones" (93).

Si con el pitagorismo se había iniciado la teoría de los dos mundos, esta concepción continuó en el eleatismo su proceso de abstracción. Cuando Parménides eleva a categoría metafísica el principio de no contradicción y niega el devenir, la lógica y no la naturaleza se convierte en el módulo de lo eterno. Separar el concepto de las cosas y concebirlo como algo permanente e inmóvil, negar el mundo del cambio, su generación y destrucción, y afirmar la trascendencia fue el gran salto en el vacío que dió la filosofía. "La fantasía —dice acertadamente Llanos— se desgajaba de la vida y se convertía en un producto ideal de infinita solvencia lógica. La capacidad generalizadora de la razón humana conquistaba el mundo de la ilusión y lo transmutaba; la filosofía comienza a andar sobre su cabeza" (28). Esta dialéctica formal que opera en el vacío del ser eterno e inmutable y que no puede aniquilar la materia del devenir ha nacido, sin duda, como una defensa del orden y los privilegios establecidos por la clase dominante.

Las consecuencias últimas de esta metafísica pueden apreciarse en Zenón, descubridor de la dialéctica, quien la empleó para defender no la realidad empírica y el cambio sino para afirmar lo inmutable de Parménides. Meliso, sistematizador del eleatismo, sostuvo en cambio, que el ser no es finito sino infinito espacial y temporalmente, y como lo señala Aristóteles, la unidad es concebida por él como material, con lo que se opone a la unidad ideal de Parménides. Al extraer las conclusiones de esta filosofía, Llanos escribe: "Con las expresiones lo Uno, el Todo, el Ser no siempre se ha hecho referencia a una doctrina común. Para los jonios no existió la diferencia entre espíritu y materia. Por eso cuando hablan de lo Uno aluden, sin duda, al universo concreto y real. El filosofar de estos hombres se asienta sobre la visión plástica y viva del mundo cuya realidad última no puede desprenderse de su propia dinámica. Meliso conserva aparentemente parte de esta última convicción y la opone a la pura abstracción parmenídea" (145).

Heráclito es, entre los presocráticos, el filósofo del devenir, que por su afirmación de la dialéctica objetiva se halla en radical oposición a la dialéctica formal de Parménides. Mucho se ha discutido sobre la

cronología de estos dos pensadores. Reinhardt, al exponer el desarrollo de la filosofía griega, sostiene que el monismo de Heráclito es una respuesta al dualismo de Parménides. Esta tesis —que entre nosotros ha sido tratada por Carlos Astrada en *La génesis de la Dialéctica*— arroja nueva luz sobre las relaciones del enfoque de ambos pensadores, pues la filosofía de Heráclito se nos presenta entonces como aquella en la que culmina la filosofía materialista. "De igual modo que el pensador de Efeso —señala Llanos— condensa en sus prietas fórmulas el movimiento y la vida de una comunidad que rompió el estancamiento tribal, Parménides consagra, en cambio, los derechos del ser inmutable con el que se identifican los terratenientes de la región del oeste helénico y en cuyo racionalismo teológico se amparan los defensores de los atributos de la divinidad" (33).

La concepción heraclítica que concibe al fuego como la sustancia fundamental en la que todo se genera y a la que todo retorna, según se expresa en el fragmento 90, no es una simple metáfora. "Más que el fuego material, Heráclito vió en él la fuerza inextinguible —la materia en eterno movimiento— que sostiene la vida y la naturaleza, y cuyo fluir continuo obedece sólo al Logos, el cual muestra la unidad esencial de las cosas. El Logos es la ley universal del devenir" (35). Se ha pretendido negar a esta ley su carácter immanente quitándole su tendencia generadora, según lo establece claramente el fragmento 30, y ello porque no se ha visto que la dialéctica del devenir implica la armonía oculta que se evidencia en las contradicciones. Guthrie —citado por Llanos— distingue con respecto a la doctrina de la armonía de los opuestos tres partes: 1) tensión interna de los opuestos, 2) identidad de los opuestos, 3) el conflicto (*pólemos*) y la necesidad, aspectos que expresan sintéticamente lo medular de la dialéctica de este filósofo.

Hegel consideró a Heráclito con razón como el antecesor de su lógica y Lenin afirmó que era el padre del materialismo dialéctico. Parménides, como Platón, y más tarde Kant —concluye Llanos—, rehúye enfrentarse con la realidad concreta y se refugia en la ilusión trascendental, en tanto que Heráclito, como Hegel, —agregamos por nuestra parte... y Marx—, sale al encuentro del futuro y adecua el método del pensamiento a la vida que fluye y se expande por todas partes" (37).

La nueva situación histórica imperante convirtió a Atenas en el centro de la vida griega. Detenido el proceso de la democracia mercantilista del siglo V se produce una adaptación de los filósofos a las ideas dominantes que, en lo especulativo, se expresan por una tendencia mecanicista. Si Anaxágoras continúa la tradición del materialismo milesio, su filosofía es sin embargo un claro intento de consolidar a la clase mercantil, pues al separar el proceso dialéctico de la materia en movimiento retrocede a las posiciones del eleatismo. Desde el momento que el *nous*, causa ordenadora del mundo, se convierte en un elemento

místico, en un *deus ex machina* que solo es por sí, la materia recibe ahora el movimiento desde fuera. "Su teoría del *nous* es la neutralización más grave de la dialéctica" (40). Por ello cuando Burnet sostiene, contra Zeller, que Anaxágoras no alude a una concepción incorpórea, atinadamente apunta Llanos que "el erudito inglés supone que las ideas surgen de la cabeza de los hombres por generación espontánea sin ninguna referencia a la concreta realidad dentro de la cual vive el filósofo" (41). De aquí que las consecuencias y contradicciones de la concepción de Anaxágoras se evidencien en la ya parcial negación de la sustancia material como causa única de las mutaciones y que el *arjé* se transforme en causa eficiente o sustancia ante la cual la materia desaparece.

Empédocles es el último pensador que se relaciona con el racionalismo milesio. "Los hilos de todo el pasado científico y cultural griego convergen hasta él, se enriquecen y adquieren nuevas formas animadas por su brillante imaginación y las profundas intuiciones de su espíritu" (156). Su filosofía materialista-mecanicista es un intento de conciliación del ser de los eleáticos con el devenir heraclítico, pero la dialéctica, debido a las condiciones objetivas de su medio, ya se ha empobrecido en él, y el problema de cómo introducir el movimiento en el ser eterno e inmóvil no es resuelto de modo diferente, pues a la primigenia unidad original sólo ha incorporado una pluralidad original con sus cuatro elementos o raíces de las cosas, que se unen y separan por el amor y el odio: por el primero todo deviene uno, por el segundo todo se torna múltiple, a través de un eterno ciclo cósmico. Mas esta diferencia aparente entre Parménides y Empédocles no es una lucha de ideas abstractas, señala Llanos, sino que sus concepciones responden a un reflejo de los cambios económicos operados en la sociedad, cambios que se evidencian en la conciencia filosófica, pues si en uno se exhibe la afirmación de las estructuras económico sociales, en el otro se documenta la disolución de las mismas. En general, el pensamiento de Anaxágoras y Empédocles revela las contradicciones de una sociedad que se detiene por la debilidad de sus fuerzas productivas. "En el Ser —la sociedad de los latifundistas— se introducía el No-ser —la democracia de los mercaderes— que no viene a destruirlo todo sino a compartir los privilegios, en particular la infraestructura —la explotación de la esclavitud— que es la contradicción irresoluble dentro de cuyos límites se estrellan los intentos de superación de la filosofía griega" (44).

Al sintetizar la filosofía de Empédocles y las necesidades ideológicas de la sociedad de su tiempo, nuestro autor señala: "El materialismo sin la dialéctica de Heráclito, la conciliación de Parménides con la teoría mecanicista, a fin de aclarar el origen de la naturaleza y el universo, y el pitagorismo como fundamento espiritual del hombre, que explicaba su caída en el pecado, y la transmigración para purificarse de sus faltas, era una receta útil, casi inteligente, adecuada a las necesi-

sidades de una sociedad que se había enredado trágicamente en las relaciones de producción y retrocedía espantada ante las consecuencias de su propia praxis" (45-46).

Con los atomistas el ciclo de la filosofía materialista, que culmina con un postrer sistema científico, se aproxima a su fin. Como sostuvo Aristóteles, las causas materiales de las cosas son ahora lo lleno y lo vacío, el ser y el no ser. La dialéctica originaria de los elementos eternos e indestructibles es la causa del devenir del mundo. "Esta audacia especulativa estaba por encima de las posibilidades concretas de la época porque al concepto de materia en movimiento no se había llegado a través de la praxis histórica sino mediante algunas profundas intuiciones" (47). Los átomos separados por el vacío concreto constituyen el ser de todos los entes. Cabe destacar que frente a los filósofos naturalistas y a su concepción ecléctica sobre el movimiento, Demócrito reinvoca una vez más el concepto de materia en movimiento con prescindencia de todo agente exterior, lo que muestra la superioridad del atomismo sobre el naturalismo. En *Demócrito y el materialismo*, 1963 —trabajo al que podrá remitirse el lector—, Llanos ha tratado exhaustivamente la concepción del mundo de este pensador, que a través de Lucrecio, se inserta en la ciencia moderna.

Los sofistas del siglo V, —últimos representantes del brillante período de la filosofía presocrática—, por imperio de la nueva situación social de la polis griega, fueron los primeros humanistas y maestros de una cultura de masas. Ellos inician en la filosofía la dialéctica subjetiva que complementa la dialéctica objetiva de los pensadores que los precedieron con su especulación en torno a los grandes problemas de la naturaleza. Por ello Llanos afirma que "la filosofía presocrática no se explica totalmente sin la inclusión de la sofística, la que forma con aquella un todo insoluble" (51). Desvirtuados y denigrados por Platón, tuvieron que transcurrir más de dos milenios para que Hegel los valorara en su exacta dimensión filosófica, lo que no quita que hallan sido los grandes calumniados de la historia de la filosofía. Lo medular de la problemática que se plantearon puede sintetizarse en su especulación dialéctica sobre la *physis* y el *nomos*. La crítica que llevaron a cabo contra las tradiciones, la religión, las costumbres y sus aportes innovadores en torno a los problemas del Estado, del derecho y de la historia, los ubica en un lugar de privilegio en la cultura occidental. De entre sus representantes destacase Protágoras, que formula la primera teoría antropológica del hombre como medida de todas las cosas, que lo lleva a efectuar una penetrante crítica contra la religión.

Señalemos aquí que un panorama total de la sofística, interpretada social y genéticamente, podrá encontrarse en la reciente obra *Los viejos sofistas y el humanismo griego* (Juárez Editor) de Alfredo Llanos.

Al concluir su estudio introductorio y señalar que los presocráticos

Las graves mutilaciones del tomo IV de "El Capital" de Carlos Marx

representan el más significativo ejemplo de un pueblo que vivió en función de la universalización de la cultura, el autor, abarcando el total panorama expuesto, nos dice: "Las diversas tendencias que hemos señalado en el desarrollo del pensamiento griego, que alcanza su maduración en la segunda mitad del siglo quinto, no se pueden separar entre sí. Constituyen un conjunto vertebrado por ideas surgidas de exigencias prácticas que los hombres debían resolver teóricamente a medida que la realidad social o económica planteaba el problema respectivo. Desde los milesios hasta Demócrito, incluyendo a los sofistas y los reformadores del Estado, la piedra de toque que les sirve de referencia es esa realidad cambiante que para el griego lleva en su seno el misterio que debe atrapar y explicar. Los eleatas no consiguen escapar a esta regla de sano empirismo filosófico. Se vieron obligados a tomar una actitud insólita que les empujó en el dualismo: negar a la materia su sentido dinámico, autocreador. Pero no pudieron eliminarla definitivamente; la relegaron a la categoría de No-ser, el fondo oscuro e indeterminado del cual todo deviene, sin embargo, y la que está latente en Parménides, Platón y Aristóteles como amenaza dispuesta siempre a disolver sus sistemas idealistas" (57-58).

Si razón tuvo Hegel al afirmar que nada grande se hace sin pasión, la verdad de este apotegma se comprueba una vez más en *Los presocráticos y sus fragmentos*. En esta obra Alfredo Llanos ha dado un claro ejemplo de lo que puede lograrse cuando los temas más profundos del pensamiento son tratados con seriedad y pasión filosófica y una metodología que, como la del materialismo dialéctico, evidencia una vez más su valor y condición de instrumento para indagar la realidad histórica. (*)

(*) El autor aplicó esta metodología en el curso de "Introducción a la dialéctica" que a pedido de los alumnos dictó el año último en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata. En esta oportunidad se historió el proceso del pensamiento occidental desde los milesios hasta los fundadores del marxismo y algunos de sus seguidores más importantes.

Como se sabe, Marx sólo pudo ver publicado el primer tomo de *El Capital*; el segundo y el tercero salieron de la imprenta gracias a la dedicación de Engels. A la muerte de éste, Kautsky quedó encargado de dar forma a la última parte denominada *Teorías de la plusvalía*, consagrada a exponer la historia y la crítica de las doctrinas económicas. Esta tarea fue cumplida un poco a regañadientes por el depositario y de tal manera que ha sido acusado de mutilar y tergiversar con mala fe el contenido de esta parte de tan importante trabajo. En castellano circuló esta versión traducida por Roces para el Fondo de Cultura de Méjico.

Ahora el Instituto de Lenguas Extranjeras de Moscú acaba de publicar una nueva edición completa en alemán y en inglés y en ella el tomo correspondiente a las *Teorías de la plusvalía* ha sido restablecido según el original dejado por Marx y contra el cual Kautsky cometió los más graves desafueros. En efecto, en el Prefacio del volumen cuarto de la versión inglesa se hace la historia de las desfiguraciones y fraudes perpetrados y de ella ofrecemos aquí, al lector, la parte más sustanciosa:

"Las *Teorías de la plusvalía*" fue publicada primeramente por Kautsky en 1905-10 y desde entonces se ha vuelto a reeditar más de una vez esta edición tanto en alemán como en otras lenguas; en repetidas ocasiones se ha publicado también en ruso.

"La edición de Kautsky tiene muchos defectos esenciales. Empezando por el supuesto, totalmente falso, de que el manuscrito de esta obra carecía de todo plan armónico y era algo así como un "caos" completo, Kautsky lo sometió a una arbitraria "adaptación", y en esa tarea revisó los más importantes principios del marxismo revolucionario.

"En primer término, Kautsky violentó burdamente el ordenamiento de los materiales reunidos por Marx en el índice y a los cuales, en verdad, se adhirió en su trabajo. Kautsky ignoró por completo este índice y ni siquiera lo incluyó en el libro.

"El material en el manuscrito de Marx está ordenado coherentemente y dentro de una secuencia lógica definida. Al analizar los intentos de los economistas burgueses para resolver los problemas básicos de la economía política, Marx revela las limitaciones de clase que caracterizaba a la economía burguesa clásica, la incapacidad de los economistas burgueses para proporcionar alguna solución congruente y cien-

tíficamente fundada de las cuestiones que trataban, y sobre todo, del problema central: el de la plusvalía. El manuscrito de Marx revela que el desarrollo de la economía política burguesa fue un proceso lleno de contradicciones; así al examinar las teorías de Smith y Ricardo, Marx muestra que, en ciertos aspectos, ellos hicieron progresar la ciencia en comparación con los fisiócratas, pero en otros puntos repitieron los errores de éstos y a veces retrocedieron. Kautsky distorsionó profundamente esta apreciación dialéctica de Marx; trató de subordinar todo el material del manuscrito a una secuencia externa, puramente cronológica, y presentar el curso del desarrollo de la economía política burguesa como un suave proceso evolutivo.

"Para seguir este plan cronológico, Kautsky colocó en el mismo comienzo de su edición no la caracterización de las opiniones de James Steuart, que en el manuscrito de Marx forman la introducción al capítulo de los fisiócratas, sino cuatro breves fragmentos (sobre Petty, D'Avenant, North y Locke, Hume y Massie) tomados, en su mayor parte de los cuadernos de apuntes XX y XXII. Kautsky mecánicamente transfirió estos fragmentos (así como también otros), al capítulo primero del primer volumen, y al proceder así mezcló la conexa exposición de los cuadernos de apuntes VI-XVIII (desde James Steuart a Richard Jones) con los ensayos suplementarios de los cuadernos de apuntes XX-XXIII.

"En el manuscrito de Marx el análisis de la teoría de Quesnay sobre la reproducción y circulación del capital total aparece después del análisis de las teorías de Smith; en la edición de Kautsky esta parte del manuscrito precede al capítulo sobre Smith y es dado en una forma reelaborada por Kautsky, quien arbitrariamente eliminó nueve décimas partes del texto principal de esta sección y lo puso en un apéndice impreso en tipo pequeño y lo incrustó dentro del texto mayor.

"Kautsky también redujo las consideraciones teóricas en las que Marx establece su propio punto de vista sobre la reproducción del capital social a un apéndice separado, en tipo menor, y lo insertó en el texto del libro. Kautsky dividió aquellas digresiones en varios lugares a través del manuscrito y violentó así, groseramente, la conexión interna entre los estudios crítico-históricos y teóricos de Marx.

"También fue Kautsky responsable de obvias desviaciones respecto del orden del material dado en el manuscrito de Marx, en el segundo volumen de su edición. Marx empezó esta parte del manuscrito con una crítica de la teoría de la renta de Rodbertus; la edición de Kautsky comienza con el capítulo "Plusvalía y beneficio", que trata de Ricardo, y la crítica sobre la teoría de Rodbertus se presenta sólo después de este capítulo. En el manuscrito de Marx el análisis de las opiniones de Ricardo sobre la plusvalía y sobre el proceso de la tasa variable del beneficio se coloca después de la crítica de la teoría de Ricardo

sobre la renta; en la edición de Kautsky está en el capítulo "Plusvalía y Beneficio" que comienza el volumen. Aquí también Kautsky, separándose de la secuencia del material en el manuscrito oscurece importantes puntos de principio del trabajo de Marx, en particular la idea de Marx de que los errores de Ricardo en la teoría de la renta habían dejado su sello en la doctrina ricardiana del beneficio.

"Como resultado de todos estos arbitrarios arreglos que el introdujo en el manuscrito, problemas que están orgánicamente conectados se presentan separados en la edición de Kautsky. Por ejemplo, el capítulo "Teoría de Ricardo sobre la ganancia" en el manuscrito de Marx contiene una crítica de las opiniones sobre el proceso de la formación de la tasa media de ganancia y de sus opiniones sobre las causas de su caída. En la edición de Kautsky estas dos partes de uno y el mismo capítulo del manuscrito de Marx están separados unos de otros por 350 páginas de texto.

"Todo el material del manuscrito es dado por Kautsky en forma que oscurece los problemas de la lucha de clases y la profunda conexión entre las teorías económicas y el ámbito social y político en el que se desarrollan. Así, por ejemplo, en el segundo volumen de la edición de Kautsky hay una sección titulada por él, "Anderson y Malthus Roscher". En el pasaje correspondiente del manuscrito Marx muestra que las opiniones de Anderson sobre la renta fueron distorsionadas por Malthus en interés de los elementos más reaccionarios de las clases dirigentes, mientras que las conclusiones de Ricardo estaban dirigidas contra la aristocracia terrateniente. Después de esto, Marx se detiene en el economista vulgar Roscher, quien, burdamente, distorsionó toda la historia del problema. El contenido claro, políticamente agudo de esta sección del manuscrito, que es un modelo de profundo análisis de la historia de la economía política, ha sido caprichosamente agrupado por Kautsky bajo un título general y por completo desteñido que es una mera enumeración de nombres.

"Este modo de colocar títulos es en extremo característico de la edición de Kautsky. Casi todos los títulos adjudicados a los capítulos y párrafos de esta edición llevan matiz neutro y objetivista. Esto sucede, por ejemplo, con títulos tales como: "Adam Smith y el concepto del trabajo productivo", "La concepción del valor de Ricardo", "La idea de Ricardo sobre la plusvalía", "La tasa de ganancia", "Valor y plusvalía", "Capital variable y acumulación", etc. Los títulos de Kautsky en ninguna parte han destacado las dos diferentes definiciones del valor de A. Smith, la doble naturaleza de las opiniones de Smith sobre las relaciones entre valor y renta, la incapacidad de Ricardo para conectar la ley de la tasa media de ganancia con la ley del valor, etc., que Marx había aclarado. En sus títulos Kautsky también intenta paliar el elemento vulgar en las opiniones de Smith y Ricardo;

Feuerbach y su concepción materialista antropológica

por Eduardo ANTEBES

y proporciona a los capítulos sobre Ramsay, Cherbulliez y Richard Jones títulos calculados para dar al lector una impresión enteramente falsa de que algunos elementos de la economía política marxista se encontraban ya en las obras de estos economistas burgueses.

"Las distorsiones y revisiones de Kautsky del texto de Marx se muestran en su más cruda y abierta forma en los numerosos cortes que él ha hecho. Kautsky omitió en su edición no sólo palabras y frases individuales sino también pasajes enteros, algunos de los cuales llenan tres, cuatro o más páginas del manuscrito en la escritura compacta de Marx. Entre las partes del manuscrito que omitió Kautsky hay hasta un capítulo entero que aparece en el índice de Marx bajo el título: "Bray como adversario de los economistas". Kautsky también omitió, entre otros muchos, el pasaje del manuscrito en el que Marx habla de las precondiciones económicas del empobrecimiento absoluto de la clase trabajadora en el capitalismo. Habiendo empezado por la senda de la falsificación, el revisionista Kautsky, que negó el empobrecimiento absoluto de la clase trabajadora, no dudó en ocultar al lector los argumentos de Marx sobre esta importante cuestión de principio.

"Al "editar" el manuscrito de Marx, Kautsky trató de disminuir la crítica demoleadora a la que Marx sometió las opiniones de los economistas burgueses y reemplazó con expresiones "decorosas" y suaves el lenguaje cáustico, apasionado y vehementemente empleado por Marx en su implacable crítica de los apologistas de la burguesía. Así Kautsky en todos los pasajes eliminó de la calificación que Marx formula de los economistas burgueses, epítetos tales como "asnos", "perros", "canalla".

"Finalmente, característica de la íntegra edición de Kautsky son los numerosos y, a veces, extremadamente burdos errores al descifrar el texto del manuscrito, las inexactas y, en muchos casos, abiertamente incorrectas traducciones del inglés y del francés, las arbitrarias interpolaciones editoriales incongruentes con el movimiento del pensamiento de Marx, la imperdonable sustitución de algunos términos de Marx por otros, etc.

"El total desprecio por el índice de Marx, el ordenamiento arbitrario e incorrecto del material del manuscrito, los títulos objetivistas que eliminan la esencia de clase de las concepciones criticadas por Marx, el oscurecimiento de las antítesis fundamentales entre la enseñanza económica de Marx y la total economía política burguesa, la eliminación de un número de pasajes que contienen importantes tesis del marxismo revolucionario, del que Kautsky se separó más y más, todo esto sugiere que lo que tenemos aquí no es sólo una grosera violación de los requerimientos elementales de una edición científica, sino también la falsificación directa del marxismo."

En el método dialéctico de Hegel, que constituye el aspecto progresista de su concepción del mundo, se destaca la existencia de los contrarios como fuerza motriz del desarrollo. Esta idea se hallaba oculta bajo una espesa capa mística acerca del automovimiento de los conceptos. El espíritu universal, según Hegel, se encuentra en proceso de desarrollo, el que no es sino la "mediación" recíproca de los conceptos, su transición mutua, su movimiento, la negación de la negación. El método de Hegel consiste en una dialéctica idealista del concepto que encierra la idea del desarrollo universal. Por eso indicaba Marx en la *Sagrada Familia* que "Hegel nos ofrece, con mucha frecuencia, dentro de su exposición especulativa la exposición real, que abarca el propio objeto.

Sin embargo, es necesario advertir que este núcleo racional de la dialéctica hegeliana, escondido en sus abstrusas fórmulas, no fue fácilmente sacado a la luz. Muerto el maestro en 1831, los discípulos no se entendieron sobre el sentido de su doctrina. Los viejos hegelianos pretendían dar un sentido conservador a su filosofía, tono que, a veces, llegó a ser francamente reaccionario. La escuela hegeliana se desintegra hacia el final de la década de 1840. Los viejos hegelianos, que defendían el vestusto sistema feudal de los estamentos, el estado prusiano y el predominio de la religión fueron combatidos por los jóvenes hegelianos desde las posiciones del radicalismo burgués. Estos pedían la transformación burguesa de Alemania, criticaban al Estado absolutista y a la religión como ideología del antiguo régimen. Hay que citar en este sentido a Strauss, que escribió *La vida de Jesús*, donde se analizan con espíritu crítico los dogmas del Evangelio. Bruno Bauer, poco después dio un paso más adelante y calificó a la religión como falsa forma de conciencia y negó veracidad a los preceptos evangélicos y aún a la figura de Cristo. Las teorías de los jóvenes hegelianos tienen mucho interés pues constituyen el primer intento de analizar la conciencia colectiva en calidad de estructura social o ideología; pretendían aclarar cómo surgen y alcanzan fuerza coactiva falsas representaciones sobre la sociedad. Strauss explicaba este hecho por la estabilidad tradicional de las concepciones metodológicas, en tanto que Bauer

veía la raíz de dicho fenómeno en la alienación de los productos de la autoconciencia individual, es decir, en el hecho de que los productos de la mente humana empiezan a examinarse como abstracciones independientes. Pero este planteamiento seguía siendo idealista, ya que dejaba a un lado la necesidad de investigar las relaciones sociales materiales de donde surge la vida espiritual de la sociedad.

Los jóvenes hegelianos, de entre los cuales sólo Marx y Engels lograron superar las limitaciones del grupo, realizaron no obstante un papel positivo por su crítica a la religión que servía al Estado feudal, aunque quedaron prisioneros de sus propias contradicciones de clase. Casi todos ellos se pasaron a las filas de la burguesía y colaboraron con Bismark, en tanto otros, como Feuerbach, se anulaban en un aislamiento estéril.

Valle la pena, sin embargo, detenerse en este eminente pensador. Feuerbach ejerció una influencia profunda sobre Marx y Engels, la que si a veces se exagera, merece ser tenida en cuenta, puesto que ayudó a los creadores del materialismo histórico a hallar más rápidamente su camino.

Feuerbach inició su carrera literaria con la obra *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, la que a pesar de haberse publicado en forma anónima le ocasionó disgustos a su autor, puesto que el secreto no duró mucho, y se vió privado de su cátedra en Erlangen.

En forma paulatina Feuerbach extremó su crítica de la teología y se aproximó al materialismo. Su *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel* (1839) significaba el rompimiento con el idealismo y el comienzo de un nuevo período en la evolución de su concepción del mundo. En 1841 apareció su célebre obra *La esencia del cristianismo*, que convirtió al autor en símbolo de la lucha contra la ignorancia, la superstición y el despotismo. Las obras posteriores, *Tesis para la reforma de la filosofía* (1842), *Principios de la filosofía del porvenir* (1843) y la *Esencia de la religión* (1845) completaron la fundamentación de sus concepciones materialistas.

La trayectoria de Feuerbach, dice Engels, es la de un hegeliano, no del todo ortodoxo, que marcha hacia el materialismo, trayectoria que al llegar a una determinada fase supone la ruptura total con el sistema idealista de su predecesor. En un momento dado se apodera de él con fuerza irresistible la convicción de que la existencia de la *idea absoluta* anterior al mundo, que preconizaba Hegel, la "preexistencia de las categorías lógicas" antes de que hubiese un mundo, no es más que un residuo fantástico de la fe en un creador ultramundano: de que el mundo material y perceptible por los sentidos, del que forman parte también los hombres, es lo único real y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy trascendentales que parezcan, son el producto de un órgano material, que es el cerebro. La materia no es

entonces un producto del espíritu y este último no es más que el producto supremo de la materia. Pero al llegar aquí, Feuerbach, se detiene y no acierta a sobreponerse al prejuicio filosófico que evoca la palabra materialismo. "Para mí el materialismo —dice el filósofo— es el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre; pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en el sentido estricto, lo que forzosamente tiene que ser, además desde el punto de vista de su profesión, esto es, el edificio mismo. Retrospectivamente estoy en un todo de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando hacia adelante."

Aquí Feuerbach —subraya Engels— confunde el materialismo, que es una concepción general del mundo, basado en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu de la materia, con la forma concreta que esta concepción del mundo revistió en una determinada fase histórica; más aún, lo confunde con la forma vulgar en que el materialismo del siglo XVIII perdura todavía. Pero a igual que el idealismo el materialismo recorre una serie de fases en su desarrollo. Cada descubrimiento trascendental, inclusive en el campo de las ciencias naturales, le obliga a cambiar de forma, y desde que el método materialista se aplica también a la historia, se abre ante él un camino nuevo para su desarrollo.

El materialismo del siglo XVIII era mecanicista porque entonces la mecánica y los cuerpos sólidos, es decir, la mecánica de la gravedad era de todas las ciencias naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto culminante. La segunda limitación de este materialismo consistía en su incapacidad para concebir el mundo como proceso, como materia sujeta a desarrollo histórico. Esto correspondía al estado de las ciencias naturales en ese entonces y al modo metafísico y antidialéctico de filosofar que con él se relacionaba. Se sabía que la naturaleza se hallaba sujeta a un perenne movimiento, pero según las ideas dominantes en aquella época ese movimiento giraba en un sentido circular, razón por la cual no se movía nunca de sitio.

Filosóficamente, entonces, Feuerbach procedía de los materialistas de los siglos XVI y XVII, Spinoza, La Mettrie, Holbach y Diderot. Refiriéndose a su propia evolución expresa que su primer pensamiento fue Dios aunque no tardó en comprender su error; su segundo pensamiento fue la razón, demiurgo de la filosofía hegeliana, y el tercero y último fue el hombre, objeto fundamental de su materialismo antropológico. Así cuando habla de la necesidad de reformar la filosofía señala que la nueva filosofía que reemplace a la vieja ha de tener un carácter antropológico. La filosofía antropológica, según el autor, ha de aliarse con las ciencias naturales. Los rasgos distintivos de esta filosofía antropológica han de ser la veracidad, la sencillez y la precisión.

El hombre, tal como Feuerbach lo concibe, es un ser corpóreo, físico, que existe en el espacio y el tiempo y que sólo como tal posee la facultad de percibir y pensar. El idealismo divide en dos a este ser, que es único, cuando hace entrar en conflicto el espíritu y el cuerpo, o cuando identifica la esencia humana con el pensamiento, con la conciencia. La filosofía antropológica afirma que el hombre es algo único.

Feuerbach sostiene una y otra vez esa unidad e integridad de la naturaleza humana. Hállase profundamente convencido de que todos los artificios de los idealistas se basan en el desconocimiento de esa unidad. El pensamiento, que los idealistas consideran separadamente del cuerpo, se ha convertido para ellos en una fuerza divina que crea la materia, según nuestro pensador. Sólo teóricamente es posible concebir el espíritu separado del cuerpo; de hecho, el primero se halla unido de manera indisoluble al segundo y depende de él.

El principio antropológico de Feuerbach elimina la separación entre el espíritu y el cuerpo defendida por los sistemas idealistas y dualistas. Después de rechazar la prioridad de la conciencia respecto de la materia, tal como lo sostenía el idealismo y de admitir que la conciencia es una prioridad especial de la sustancia material, Feuerbach da una solución materialista al problema fundamental de la filosofía. Refiriéndose a la naturaleza, Feuerbach señala, ante todo, su carácter material. "La naturaleza es corpórea, material, sensible", insiste. La materia no ha sido creada, es eterna e infinita. Su causa hay que buscarla en ella misma. La naturaleza, la materia, es lo primario; la conciencia es lo secundario, en lo que Feuerbach y Marx coincidirán después. La naturaleza no se basa en el espíritu, como piensan los idealistas sino al contrario, el espíritu se basa en la naturaleza, que es anterior al espíritu. "Ir de la ausencia del pensamiento a la inteligencia es el camino que sigue la sabiduría de la vida; ir de la inteligencia a la ausencia de pensamiento es el camino directo al manicomio de la teología", dice con razón el filósofo. La naturaleza es para Feuerbach el ser multiforme que el hombre puede percibir con todos sus sentidos. No es posible concebir los elementos primarios de la materia como algo uniforme y sin diferencias; tal materia es una abstracción. El ser sin cualidad es una quimera. "La naturaleza —expresa nuestro pensador— es todo aquello que independientemente de las imposiciones sobrenaturales de la fe teísta, se ofrece al hombre directa y sensiblemente como base y objeto de su vida. La naturaleza es la luz, la electricidad, el magnetismo, el aire, el agua, el fuego, la tierra, los animales, los vegetales y el hombre en cuanto ser que obra involuntaria e inconscientemente. Por naturaleza no entiendo nada más; no entiendo nada místico, nada nebuloso, nada teológico".

Sin embargo, el principio antropológico de Feuerbach nos da una definición incompleta y limitada del materialismo. Su autor, que conce-

bía demasiado estrechamente el objeto de la filosofía, pues lo reducía a la interpretación materialista de la unidad del sujeto y el objeto, a la relación entre el yo y el no-yo, consideraba al hombre de modo unilateral, como un ser corpóreo, sensible, pero no como ser histórico social.

La teoría del conocimiento de Feuerbach, lo mismo que toda su doctrina materialista, presenta un carácter contemplativo. El conocimiento no es, para él, más que contemplación, primero sensible y luego racional, sin vínculo alguno con la práctica, con la transformación de la realidad objetiva. Otro defecto, no menos importante, de su teoría del conocimiento reside en que le es ajena por completo la concepción histórica del mismo. El paso de la sensación a la razón lo entendía de un modo puramente cuantitativo. El pensamiento es para él la percepción de lo múltiple; la sensación, la percepción de lo singular y único. No comprendía la interrelación dialéctica de la sensación y el pensamiento teórico. No podía acercarse con un criterio histórico al sujeto del conocimiento, al hombre, pues no veía que la producción social es la base de la actividad cognoscitiva del hombre.

Feuerbach demuestra la afinidad del idealismo y la religión y revela las raíces gnoseológicas de las concepciones religiosas. La fuente lógica del idealismo, lo mismo que de la religión la ve en el divorcio del pensamiento respecto del ser sensible y concreto. El idealismo se vale artificialmente del proceso de abstracción y de creación de conceptos generales y separa las ideas y los conceptos de sus bases materiales sensoriales, convirtiéndolos en esencias con vida propia e independiente.

La filosofía de Hegel era, para él la culminación del idealismo. Su crítica del idealismo hegeliano es, sin duda, una de las realizaciones más logradas de la filosofía materialista anterior a Marx. El espíritu absoluto de Hegel, nos dice Feuerbach, es el espíritu finito —humano— pero abstraído y separado del hombre. No obstante su valor progresivo, la crítica que Feuerbach hace del idealismo hegeliano revestía un carácter abstracto y materialista por cuanto la filosofía de Hegel era para él un error del pensador, que no habría logrado desprenderse de las primitivas ideas religiosas sobre el mundo. Feuerbach no advirtió tampoco el lado positivo de la filosofía de Hegel, el núcleo racional de su dialéctica. Rechaza de plano la dialéctica idealista hegeliana y no se detiene a pensar en la posibilidad de convertirla en dialéctica materialista. La necesidad de sujeción a leyes, la causalidad, eran comprendidas por Feuerbach a la manera del materialismo metafísico. No advertía la interacción dialéctica de los fenómenos de la naturaleza ni comprendía las contradicciones que en ellos se encierran, según lo sugiere la filosofía hegeliana aún en su cuño idealista.

Por otra parte, la ética de Feuerbach del amor universal, es abstracta. Se halla desvinculada de toda la complejidad que significan las contradicciones de la vida social, la lucha de clases y el proceso

histórico. Su punto de partida es el hombre fuera de la historia y fuera de las clases con una naturaleza inmutable. Feuerbach no supo aplicar el materialismo al estudio de la vida social; fue un idealista inconsciente que no logró comprender la marcha real de la sociedad. Engels expresa que el idealismo de Feuerbach queda evidenciado en su filosofía de la religión y en su ética. El no pretende acabar con la religión; pretende perfeccionarla. La filosofía misma debe volverse religiosa. La religión es, para Feuerbach, la relación sentimental, la relación de hombre a hombre, que hasta ahora buscaba su verdad en un reflejo fantástico de la realidad —por la mediación de los dioses— y ahora la encuentra directamente, sin intermediarios, en el amor entre el yo y el tú.

Según Engels, el Feuerbach que predica en cada página el imperio de los sentidos, la sumersión en lo concreto, en la realidad, se convierte tan pronto como tiene que hablar de otras relaciones entre los hombres que no sean las simples relaciones sexuales, en un pensador completamente abstracto. "Para él, estas relaciones sólo tienen un aspecto: el de la moral. Y aquí vuelve a sorprendernos la pobreza asombrosa de Feuerbach comparado con Hegel. En éste, la ética o teoría de la moral es la filosofía del derecho y abarca el derecho abstracto, la moralidad y la moral práctica, que a su vez, encierra la familia, la sociedad civil y el Estado. Aquí todo lo que tiene de idealista la forma, lo tiene de realista el contenido. Juntamente con la moral se engloba todo el campo del derecho, de la economía y de la política. En Feuerbach es al revés. Por la forma es realista, arranca del hombre; pero como no dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión.

La misma vulgaridad denota, si se lo compara con Hegel en el modo cómo trata la contradicción entre el bien y el mal. "Cuando se dice —escribe Hegel— que el hombre es bueno por naturaleza se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza". En Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido —afirma Engels—, puesto que, de una parte, todo nuevo progreso representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebelión contra las viejas condiciones, agonizantes, pero consagradas por la costumbre, y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clases, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia y la ambición de mando, las que sirven de palanca al progreso histórico, de lo que, por ejemplo, es una sola prueba continuada la historia del feudalismo y de la burguesía. Mas a Feuerbach —subraya Engels— no se le ocurre investigar el papel histórico de la maldad moral.

La historia es para él un campo desagradable y descorazonador. Hasta su fórmula: "El hombre que brotó originariamente de la naturaleza era puramente un ser natural y no un hombre. El hombre es un producto del hombre, de la cultura, de la historia", hasta esa fórmula es en sus manos, por completo estéril.

A Feuerbach, último representante de la filosofía clásica alemana, corresponde el mérito de haber sometido a crítica las doctrinas idealistas de su tiempo; infundió también nueva vida al materialismo y al ateísmo, con lo que continuó y amplió las tradiciones de los siglos XVII y XVIII. En su conjunto, el materialismo de Feuerbach era limitado, pues ostentaba un carácter contemplativo, metafísico y antropológico, y se combinaba con una concepción idealista de la sociedad. Feuerbach rechazó el idealismo de Hegel, pero no comprendió su dialéctica ni asimiló su núcleo racional. Su crítica de la religión es más profunda que la de los materialistas franceses aunque pretende crear una religión sin Dios e interpreta en un sentido ético-religioso las relaciones mutuas de los hombres y de éstos con la naturaleza. La filosofía de Feuerbach no llega a superar las limitaciones fundamentales inherentes al materialismo metafísico del siglo XVIII.

Para pasar del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes no hay más que un camino, dice Engels: Verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistió contra esa posibilidad; por eso el año 1848, al que no logró comprender, no representó para él más que la ruptura definitiva con el mundo real, el retiro a la soledad. Y la culpa de esto la tienen, en particular, las condiciones alemanas que lo condenaron a decaer miserablemente.

Pero el paso que Feuerbach no dio, alguien debía darlo; era necesario sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia real y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo fue iniciado por Marx en 1845, con la *Sagrada familia*.

A propósito de una nota bibliográfica

Señor Director de KAIROS:

Acabo de leer en el suplemento dominical de un rotativo una nota bibliográfica sobre su interpretación y traducción de *Los presocráticos y sus fragmentos*. Veo que el autor de esa nota, que demuestra no haber

leído su trabajo, se enoja porque Ud. no cita al "helenista" R. Mondolfo, a quien Ud., erróneamente en mi concepto, lo habría incluido en la bibliografía. ¿Qué tiene que hacer Mondolfo en una bibliografía sobre los "Presocráticos"?

Sabiendo perfectamente quién es Mondolfo, deseo darles noticias fidedignas acerca del mismo a los jóvenes "eruditos" de extracción gatuña que le queman incienso en este ambiente, país al que quiero y en el que realicé el período inicial de mis estudios. Se explica mi comedimiento porque bastante debo a eminentes profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, vivos en mi recuerdo y que supieron continuar la tradición ilustre de un auténtico helenista como Francisco Capello; tal fue el caso del excelente profesor y filólogo David O. Croce.

Los que elevan hasta las nubes a R. Mondolfo, considerándolo un intérprete idóneo del pensamiento griego están atrasados de noticias. En este aspecto no conocen los antecedentes de este señor; tampoco en el otro —en el moral—, que hay que señalar. En Italia, Mondolfo fue un compinche fascista de Giovanni Gentile, su protector. Cuando por imposición de Hitler, los profesores tuvieron que abandonar sus cátedras y cargos docentes, R. Mondolfo vino a la Argentina recomendado por Gentile a un eminente profesor de filosofía de esta Facultad. En una carta, Gentile le pedía a su colega argentino que consiguiese un lugar en la Universidad para R. Mondolfo, hablándole del "mio caro e desventurado amico". Fue así cómo Mondolfo, que se hacía pasar por un hombre de izquierda, cuando sólo era un redomado amarillo, fue ubicado en la Universidad de Tucumán; después pasó a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Córdoba.

El P. C. Argentino aceptó sin examen la versión de que Mondolfo era un intelectual de izquierda, perseguido por sus ideas revolucionarias. Exaltó su presencia en el país y hasta le regaló una casa por suscripción de los afiliados. Al cabo del tiempo, Mondolfo —rivalizando con Fromm— pateó ideológicamente en forma brutal a sus protectores. Esto motivó una filípica para el ingrato, del doctor Emilio Troisi en "Cuadernos de Cultura", —órgano del P.C.—. Mondolfo, catedrático durante el régimen peronista, conforme éste cayó y entraron a gobernar los gorilas, muy solícito se comió para dar en la Universidad de Buenos Aires una "conferencia magistral" atacando a las personas y al régimen universitario que lo acogió y le dió de comer. Aún más, un pseudo filósofo español, milico por añadidura, lo llevó a Mondolfo del bozal para integrar un jurado en el Colegio Nacional de Buenos Aires, y a colaborar así en la gratuita venganza contra profesores dignos que nada tenían que ver con la política. Aparte del regalo de la casita y de los nuevos cargos docentes con que lo obsecuaron, premiando su obsecuencia ante los nuevos amos, el gorilaje universitario le otorgó a Mondolfo un premio en dinero efectivo por sus "méritos".

Nunca como en este caso —ya que de un "helenista" se trata— viene más al pelo aquello de Platón: *Plouton areté diestekte*. Todo esto documenta la "moral" de R. Mondolfo.

Mas falta referirnos —dando una breve noticia del mismo a este respecto— al R. Mondolfo que dragonea de especialista en filosofía griega. En Italia, R. Mondolfo empezó a publicar la traducción de la gran obra de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in Ihrer geschichtlichen Entwicklung*, bajo el jactancioso rubro de Zeller-Mondolfo. Apareció así impudicamente como coautor, amparándose en que había actualizado algunos datos de las numerosas y amplias notas del original. Pero la verdad es que si bien por este infundado motivo, Mondolfo aparece como "socio intelectual" de Zeller (¡!), varios años antes el eminente helenista Wilhelm Nestle y otros especialistas como Wellmann, ya habían tomado a su cargo la reedición, desde la sexta edición, de la insuperable obra de Zeller, 1919-1922. De paso cabe destacar que Nestle, auténtico intérprete del pensamiento griego, es autor de la famosa obra *Von Mythos zum Logos*, y de la excelente serie comentada: *Die Vorsokratiker*, un volumen, *Die Sokratiker*, un volumen, *Die Nachsokratiker*, dos volúmenes.

Mondolfo publica en la Argentina una traducción de su obra *El pensamiento antiguo*. En ella se apropió desaprensivamente de los "textos doxográficos" de H. Ritter et. L. Preller, *Historia Philosophiae Graecae (Testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt)*, 10ª ed., Gotha, 1934, con varias ediciones a cargo de especialistas, tales como Fr. Schulten, 1886, y E. Wellmann, 1888, 1898, 1913. Apenas en unas líneas del prólogo de su libro, como al descuido y de pasada, Mondolfo menciona la obra —que él ha estrujado— de Ritter y Preller. Además R. Mondolfo es autor de un *Heráclito*, traducido del italiano al cocoliche en forma ininteligible, un verdadero mazacote. Es, en el fondo, la traducción del "*Heráclito*" de Spengler, considerablemente inflada. Tímidamente, de manera indecisa, Mondolfo pretende poner en duda la cronología establecida por K. Reinhardt acerca de Parménides y Heráclito, abogando sin decidirse por la cronología tradicional. La disertación doctoral de Gioia Schumbrig, Frankfurt 1924, aparecida en cuatro ejemplares a máquina, no pudo llegar a conocimiento del mundo ilustrado. Tal disertación que versa sobre "La doctrina de Heráclito respecto del fluir de las cosas en la concepción de la antigüedad", confirma por la mención de otros testimonios la cronología apuntada por Reinhardt. M. C. Mazzantini, (*Eráclito, i frammenti e le testimonianze*, 1945), no aporta nada nuevo con respecto a la cronología de ambos pensadores presocráticos, quedando firme la establecida por K. Reinhardt. Sintomáticamente el *Heráclito* de Mondolfo, publicado por la Ed. Siglo XXI, viene prologado por el archiplagiario Risieri Frondini

zi, furtivo frequentador de Gilson. Todo muy coincidente: un plaguario prologando a otro plaguario.

Cuando alguien felicitó al padre de José Ingenieros, coautor con Wundt de la *Psicología Fisiológica* (!!) por la inteligencia del hijo, el viejo, muy avisado y mejor psicólogo, concretó que el "figlio geniale" respondió: "no tanto inteligente, ma il conosce il paese". A propósito de R. Mondolfo cabría decir que él, aunque no directamente, sino a través de los jóvenes "eruditos" de extracción gatuna que le entonan loas, es *no tanto helenista e originale ma il conosce anche il paese*. Son inevitables episodios en un país de inmigración, propios de gringuitos intelectualmente arribistas y ansiosos de figurar en cualquier ranking.

LUIS GERMAN HAIFER

Buenos Aires, abril 15 de 1969.

CeDInCI

OBRAS, TEMAS e IDEAS

ASTRADA: 50 AÑOS DE FILOSOFIA

En febrero último cumplió Carlos Astrada 75 años de edad y cincuenta de actividad filosófica, en un ámbito en que el fervor encendido por los presocráticos apenas arde con vacilante llama. En este medio casi cerril, reacido al cultivo genuino de la idea y del concepto, esta vida luminosamente lograda ha descrito su parábola y su mensaje sigue enriqueciéndose con nuevos estudios filosóficos que llevan el sello de su indomeñable juventud. Desde su lejano ensayo sobre *La noluntad de Overman* (1918) —para fijar un hito un poco al azar— hasta *La génesis de la dialéctica*, todavía con la tinta fresca, ¡cuánta realidad y cuánta vida aprisionada en las obras de este filósofo que ha vibrado con la intensidad del arco dispuesto a disparar la flecha! ¡Qué pasión más honda y tenaz derrochada sin tregua en la batalla diaria de integrarse a sí mismo para realizar independientemente su lección de filosofía! Magnífico y varonil duelo de un solitario que se ha batido a veces contra todos sin más recompensa que su derecho a expresar la verdad del filósofo, la más difícil de exteriorizar, pues si bien ella se elabora inicialmente en el cerebro requiere luego el calor

del corazón para alcanzar su verdadera dimensión humana.

Intentar una biografía filosófica de Astrada, tarea emprendida alguna vez por el autor de estas líneas en algún momento de irreverencia, (*Carlos Astrada*, Ediciones Culturales Argentinas, 1962), sería quizá una manera de poner sobre sus pies el pensamiento argentino, tan necesitado de libertad y autodeterminación. Astrada representa, en el aspecto intelectual la conciencia lúcida de un pueblo desgarrado y anestesiado por la democracia representativa y sus desechos ideológicos, que busca la salida hacia la luz. No es fácil compendiar este quehacer cumplido en forma rigurosa y a veces cáustica, pero siempre seria y profundamente. En su acuciosa investigación tras lo que permanece dentro del cambio incesante nuestro pensador se ha mostrado tan activo como dúctil por su rara y sorprendente capacidad de análisis de los problemas más inquietantes de nuestro tiempo. Formado en la exigente escuela del idealismo alemán, Astrada ha emergido a través de los años como uno de los más agudos intérpretes hegelianos, particularmente debido a sus enfoques dialécticos, según lo demuestran algunos libros recientes y otros de inminente aparición. Esta pasión hegeliana no se detiene en la superficie de los hechos ni en discusio-

nes académicas sino que profundiza en las raíces históricas que vinculan al gran filósofo germano con el materialismo dialéctico. Esta piedra angular del pensamiento de Astrada se ha convertido en el ariete para desbrozar el camino hacia el marxismo creador, indispensable para enfrentar los problemas teóricos y prácticos planteados por la crisis general de la filosofía contemporánea, tema éste que ha sido dilucidado en forma gradual a través de obras como *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, *Ser, humanismo, "existencialismo"*, y *Fenomenología y praxis*. Quedan allí reducidas a sus justos límites las tendencias filosóficas más influyentes del mundo occidental y cristiano que ya no tienen nervio ni sustancia para defender una cultura que ha cumplido su ciclo y se hunde con todos sus abalorios y chafalonías.

Puede afirmarse que este medio siglo de su actividad intelectual, que incluye el aprendizaje juvenil en el país y luego en el extranjero, al que se une su labor docente y, sobre todo, el magisterio superior ejercido desde el diálogo, la conferencia, la revista y el libro, representa, sin duda, para el país el aporte más original y valioso en lo que a filosofía respecta. Aquilatado en su verdadera perspectiva el aporte de Astrada permite hablar de filosofía en la Argentina como una tarea que exhibe perfiles propios y que, con desenvoltura y dominio de la materia, está presente en el primer plano de esta praxis ideológica y social. Para Astrada, con-

trariamente a lo que supuso Platon en uno de los instantes menos dignos del ser humano, la filosofía es una forma de exaltar la existencia, de elevarla a la plenitud, de exhibirla en el esplendor de su potencia y madurez. Señalemos, sólo para citar una época en que la problemática comienza a adquirir densidad e intenso ritmo, la aparición de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, que desata toda una serie de ensayos en brillante sucesión: *El mito gaucho*, *La revolución existencialista*, *Hegel y la dialéctica*, *El marxismo y las escatologías* —cuya segunda edición se prepara ya—, *Dialéctica y positivismo lógico*, *Trabajo y alienación*. Todas estas obras subrayan la línea de embestida de la reflexión del pensador argentino, la que constituye una vibrante respuesta a las premiosas interrogaciones del presente. Hay que agregar también a ello las colaboraciones aparecidas en *Kairós* a partir del primer número, medulosos trabajos de incitante contenido.

Este breve esquema nos permite evocar en sus rasgos generales más salientes este esfuerzo individual y solitario que enaltece a la cultura nacional, tan escasa de auténticos valores intelectuales. Horadar tan duro suelo significa la dedicación de una vida, pero el consenso general indica, incluidos los que lo combaten con el silencio y la reticencia, que el territorio conquistado a la indiferencia filosófica ha sido extenso y que la profundidad alcanzada recompensa con creces la

generosa inversión. La hazaña —singular en la Argentina— de mantenerse orgullosamente firme al frente de una concepción del mundo que exige rigor doctrinario, sinceridad y renuncia a las *bourgeois ways of life*, configura, desde el punto de vista moral e intelectual un triunfo que sólo ha sido posible

gracias al talento, al desinterés y el designio empeinado de resistir la acción enervante del medio y la falta de arraigo de ideas verdaderamente nacionales en un país donde la economía, y junto con ella la voluntad de las clases dirigentes, han sido siempre manejadas por control remoto. — A. Ll.

EL LENGUAJE DE LOS ARGENTINOS

Se ha dicho que a la lengua la elaboran, la transforman o la enriquecen los pueblos y no las academias. Si esto es verdad o lo ha sido hasta ahora en el ámbito indoamericano y con respecto a la lengua española, habría que estudiar el fenómeno inverso. Es decir, el empobrecimiento de la lengua oral, cotidiana de los argentinos, particularmente en Buenos Aires. La lengua oral de los argentinos no se enriquece con el aporte de los distintos componentes de la masa de habitantes —incluida la muy importante del interior del país—; todo lo contrario, su tendencia es disminuir el número de vocablos para hacer más fácil el entendimiento de todos. El resultado es que el conjunto de representaciones mentales que configura el vocabulario habitual es de una pobreza conmovedora. En consecuencia, quien lo usa vive de espaldas a la compleja realidad que lo rodea, puesto que tener conciencia de la realidad es saber nombrarla con justeza y en todos

sus matices. Parecería entonces, que frente al avance de la vida moderna —científico, técnico, artístico, etc.— el argentino quedara al margen, sin probabilidad de comunicación. Pero no es así, porque en medio de su pobreza lingüística ha encontrado el secreto para dotar a media docena de palabras de extraordinarias posibilidades de significación o ha inventado giros que, como las modas, hacen furor y luego desaparecen sin pena ni gloria, a menos de quedar relegadas en la memoria de algún provinciano lerdo que no llega nunca a "estar en la onda". Entre estos giros o palabras deformadas que pueden usarse como calificativos de innumerables situaciones, circunstancias, personas u objetos, nadie habrá olvidado el sustantivo *fenómeno* usado —¡vaya aberración!— como adjetivo en lugar de su correspondiente, fenomenal. Así, el tipo era *fenómeno*, la película *fenómena* —¿por qué no había de dotárselo de género?— el bife estaba *fenómeno*, el viaje resultó *fenómeno*, su salud andaba *fenómena*, etc., etc. El abuso del "fenómeno" fue una

verdadera marea que inundó hasta los más remotos rincones del país, aquietada sólo ante el embaite de nuevos "hallazgos" lingüísticos con que alimentar la pereza mental: ¡qué plato!, ¡qué kilo!, estar en la pomada, estar en la onda, cualquier cantidad, bárbaro, repetidos hasta el hartazgo.

Junto con estos giros, que tienen un misterioso ciclo de supervivencia, queda la media docena de palabras tan fabulosamente dotadas como para suplir la indigencia del vocabulario. Con estas cinco o seis palabras se pueden cubrir los baches de una conversación corriente, cualquiera sea su tema. Así, *macana* se le dice al disparate, al despropósito, a la tontería, lo cual sería suficiente, pero también es *macana* la locura, la paradoja, los contratiempos, las perogrulladas, las incongruencias, las boberías, el absurdo, las hipérboles, la simplonería, la desgracia. La palabra *cosa* supera el número de acepciones que se atribuyen a *macana*. Tipo y asunto no se quedan atrás y en cuanto al verbo *hacer*, ya sabemos que se hace una carta, un libro, una silla una estufa, un delito, una siesta, música, un nombre, dinero, etc. Pero la palabra cuya proliferación está adquiriendo proporciones de bochornosa epidemia es la tan abstracta y tan técnica, de origen griego: *problema*, que asociada al verbo *hacer*, alcanza los límites más insólitos de la bastardía. El uso de este vocablo se ha expandido a velocidades supersónicas por todo el país y en todas las

clases sociales, esferas políticas, oficiales e intelectuales: ¿qué problema tiene?, ¡no se haga problema!, ¡no hay problema!, ¡viaje sin problemas! En fin, que si pudiéramos mediante una estadística, establecer cuántas veces por minuto se emplea —solamente en el ámbito del Gran Buenos Aires la tan seria y manoseada palabra—, quedaríamos abismados, avergonzados o "problematizado" —como diría un psicoanalista— si al mismo tiempo nos tomamos la molestia de consultar el diccionario de sinónimos y comprobamos que hay, nada menos, ¡que veinticinco sinónimos! para el "problema" argentino.

Cuáles son las causas de esta pobreza y limitación de la lengua cotidiana a la que no son ajenos gran parte del periodismo, la radio y la TV con el indebido uso de proposiciones (me dijo *de* que vendría, en lugar de me dijo que vendría), de adjetivos posesivos (detrás *mío*, en vez de detrás de mí) o la inversión de los tiempos del verbo (el potencial en lugar del pluscuamperfecto).

El rastreo de las causas comprometería un estudio en profundidad para el cual —admitimos no estamos preparados—. Sí podemos aventurar, para abrir el debate de los estudiosos, estas cuestiones:

¿El empobrecimiento del lenguaje tiene sus raíces en el origen de nuestra lengua oral en la que se volcaron tantas voces mostrenas del complejo inmi-gratorio?

¿O es que esta ciudad —monstruo de cemento— cuadrícula hasta la exasperación, sin naturaleza, sin paisaje, entre un río inmóvil y una llanura fantasmal, se inventa un habla abstracta, limitada, sin color, sin

olor, sin sabor, acorde con su fisonomía gris y la neurosis de su pulso?

Queda, pues, abierta la polémica.
Iverna CODINA
Buenos Aires, febrero de 1969.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

En el año 1948, mientras se desempeñaba como director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N. de Buenos Aires, Carlos Astrada fundó los *Cuadernos de Filosofía*, que bien pronto adquirieron relieve nacional e internacional dada la jerarquía de su inspirador. En los fascículos aparecidos hasta el año 1954, —ocho en total—, colaboraron destacados filósofos europeos, debiéndose nombrar a Wilhelm Szilasi, Nicolás Abbagnano, Thure von Ueckull, Ugo Spirito, Gustav E. Müller, Enrico Castelli, etc., y conocidos profesores argentinos. De los números publicados, merecen mencionarse especialmente los dedicados a valorar las resonancias contemporáneas de la *Fenomenología del Espíritu* (II) y al Primer Congreso Nacional de Filosofía 1949 (III), como así también aquellos en que aparecieron los siguientes ensayos: Martín Heidegger, "De la esencia de la verdad" (I) y "La doctrina de Platón acerca de la verdad" (VII); Edmundo Husserl, "Para la historia de la escisión de "Feno-

menología y Antropología" (IV), y el de Max Scheler: "La concepción filosófica del mundo" (VI). En cada *Cuaderno* bajo el título "Reseñas y crítica bibliográfica" se comentaron las más importantes obras de filosofía en notas que constituían verdaderos ensayos. Carlos Astrada, su director, publicó, entre otros, los siguientes trabajos: "La mostración ontológica de la idea de ser", "Los modelos personales y la hipótesis del valor", "Mito, tiempo e historicidad", "El Humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales", "El pensamiento de Schelling y las tareas del presente".

Si nos hemos referido a los *Cuadernos de Filosofía* de aquellos años, ello se debe a que acaba de aparecer el número 9, que corresponde a su segunda época, hecho realmente auspicioso, pues desde el año 1954 la Facultad carecía de un órgano propio de expresión. Ciertamente es que en el pasado algún ex director prometió grandes cosas en ese sentido, aunque todo se limitó al cambio de nombre del Instituto de Filosofía, que fundó Coriolano Alberini, por el de un glosador casi olvidado. Hoy, con buen

criterio, empero, se ha vuelto a su designación tradicional.

Transcribimos las palabras con que la actual dirección reseña, en forma un poco perdida en las páginas 173-74, la historia de esta obra, que ahora se expresa con una nueva voz: "La revista *Cuadernos de Filosofía*, órgano del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se publicó hasta

LA IGLESIA Y LOS NUEVOS TIEMPOS

La Iglesia católica, heredera de la mejor tradición reaccionaria y oscurantista, atraviesa por una intensa crisis, que encubre primordialmente el designio de adaptarse a los cambios que se producen en un mundo que ha puesto en quiebra todos los valores, tarea que se realiza con la esperanza bien clara de salvaguardar los "sagrados principios" de la civilización occidental.

Esta Iglesia que bendijo y secundó todas las depredaciones y aventuras de la naciente burguesía y que justificó todas las herejías imaginables contra la especie humana, desde la destrucción de la brillante cultura provenzal hasta la extensión del colonialismo, descubre ahora, un poco tarde, que hay miseria, ignorancia y explotación en los países que ayudó a adormecer con sus hipócritas visiones de ultratumba.

Congresos, viajes papales pre-

el año 1954 bajo la competente dirección de Carlos Astrada. Su publicación quedó interrumpida por razones ajenas a la voluntad de su primer director y del grupo de colaboradores que lo acompañaba en las tareas. Reaparece ahora para cumplir las finalidades de su creación y es propósito de quienes están actualmente a cargo de su publicación, mantener el nivel intelectual que adquirió en su primera época".

surosos, reuniones episcopales, históricas declaraciones de obispos desesperados —que terminan por casarse para aplacar sus ardientes ánimos— quieren volver al "templo verdadero", que habría existido en alguna supuesta edad de oro, como si la rueda de la historia girara hacia atrás. Los gestos airados, los incidentes de todo tipo se acumulan en el desorden espantoso que ilumina este moderno aquelarre con escenario medieval.

El continente americano es, en efecto, teatro de una activa politización de la Iglesia, muy acentuada en Brasil, Colombia y otros lugares, donde el nivel de vida de las masas ha llegado ya a ser incompatible con la condición humana y la insolencia de las clases dirigentes. Sacerdotes jóvenes de agudizada sensibilidad social —el caso del guerrillero Torres es el más congruente y el ejemplo más varonil— no creen que el problema de la creciente pauperización de las masas se solucione con homilias sobre los pobres y sus necesidades. Rechazan, por lo menos

de palabra, este modo de volver a la exaltación lírica de la pobreza, en el espíritu asexual o bisexual de Francisco de Asís, con una ampliación de las sociedades de beneficencia manejadas por ricas damas que les extraen a sus acaudalados maridos una reducida parte de la plusvalía que éstos les roban a los trabajadores.

La Iglesia realiza esfuerzos desesperados por ordenar esta rebeldía dentro de un espíritu *exclusivamente* cristiano a fin de evitar que las huestes se desbanden. Parece dispuesta, ante la inminencia de riesgos mayores, a conceder franquicias para que los monjes no se vean expuestos al reproche cartesiano sobre el voto de castidad y otras minucias.

El documento de Medellín, que es una especie de contraofensiva frente al alzamiento de los miembros díscolos, declara con rara franqueza que "hay una creciente indiferencia hacia los valores religiosos, sobre todo entre los jóvenes. Dios les interesa cada vez menos". Esta confesión es decisiva y acepta que en el aspecto *espiritual* la Iglesia no sólo ha perdido terreno sino que defiende una concepción del mundo envejecida: "La conciencia cristiana —agrega poco después la declaración— no manifiesta el grado de formación y madurez que hoy día requiere la situación; la inercia, la insensibilidad y pasividad, la manifestación de una práctica religiosa desarticulada del actual momento histórico, dan prueba de una deformación de la misma fe. Tal deforma-

ción —sigue— adquiere carácter de peculiar gravedad cuando se manifiesta en hombres consagrados a Dios o en laicos de clases privilegiadas que se autoproclaman cristianos". En este grave deterioro que las creencias católicas evidencian no se ha analizado en profundidad, por supuesto, el compromiso que toda concepción religiosa tiene con la clase gobernante. Se ha dicho, y la experiencia lo confirma, que la religión cristiana es la más adecuada para reforzar la gestión de la burguesía. El hecho, naturalmente, queda revelado ahora en toda su crudeza, cuando la base ideológica del capitalismo se derrumba y pone al descubierto las irresolubles contradicciones de las superestructuras espirituales y éticas que le sirven de apoyo. El mismo documento señala esta situación al decir: "Entre otros aspectos, y sólo a modo de ejemplo, el criterio de conducta por el que la Iglesia y el clero aceptan privilegios por parte del Estado ha de ser evidentemente revisado, ya que es uno de los factores que contribuyen a crear la imagen de una Iglesia identificada con el poder político".

Si bien este lenguaje es significativo y revelador de una verdadera encrucijada en la vida de la institución, la Iglesia no puede negarse a sí misma en su íntima esencia retrógrada, por lo que en esta tesitura no hace más que ganar tiempo a la vez que intenta infundir nueva vida a una civilización agotada que en su caída amenaza arrastrar a todos los que compar-

ten sus ventajas económicas. En este sentido la declaración del episcopado argentino, por ser éste de extracción más conservadora aún que el de las demás naciones americanas, da la medida exacta del contenido de las disidencias y de la lucha entablada en su seno: ceder en la apariencia para durar, no para cambiar. Así, este pasaje extraído del reciente manifiesto de los obispos de nuestro país deja entrever en su sinuosa sintaxis que el propósito no es eliminar las viejas categorías del privilegio sino embellecerlas con una retórica que en nada difiere de las viejas pláticas salvacionistas: "En estos momentos de revisión, en que muchos se preguntan en qué consiste la vocación religiosa dentro del Pueblo de Dios, afirmamos que el religioso, por su peculiar consagración, debe ser signo especial del espíritu de las bienaventuranzas, de la vida futura y de la presencia de Dios en el mundo. Sentamos como base que 'somos conscientes de la indispensable labor apostólica que realizan los religiosos y las religiosas', y que ellos seguirán siendo junto al clero diocesano la base de la evangeli-

LA LITERATURA CLASICA CHINA

La literatura china se remonta al siglo XI antes de nuestra era y desde entonces ha conservado su continuidad. Puede afirmarse que la cultura de este país se ha mantenido a través de este hilo literario

zación de América latina". Es natural que esta política catequística de la Iglesia argentina, que sigue trabajando exclusivamente para el cielo, parezca progresista, no obstante su jesuítico acento, si se la compara con el siguiente fragmento de un discurso que León XIII, refiriéndose a los pueblos colonizados, dirigió a los obreros cristianos, en 1898: "Mientras que las cuestiones sociales turban y atormentan a los hombres de trabajo, vosotros debéis guardar vuestras almas en paz confiando a esos patrones cristianos que con tanta sabiduría presiden vuestras laboriosas jornadas y que con tanta justicia y equidad velan por vuestro salario y que al mismo tiempo os instruyen en vuestros derechos y en vuestros deberes interpretando las grandes y saludables enseñanzas de la Iglesia y de su jefe. Esforzao para que vuestro espíritu de humildad, de disciplina y de amor al trabajo os haga mostraros cada vez más dignos de vuestro título de obreros cristianos. Amad a vuestros patrones". Proponemos el tema para un diálogo entre católicos y sindicalistas... — A. Ll.

vital que lo ata al lejano pasado y que representa, empero, diversas etapas evolutivas, en cuyo transcurso distintas dinastías y períodos la han enriquecido en un intenso proceso dialéctico.

La *Breve historia de la literatura clásica china*, de Fen Yuan-Chin, que Juárez Editor acaba de

publicar tiende a ilustrar el desarrollo de esta disciplina en sus rasgos más importantes y característicos, como corresponde a un trabajo introductorio. La poesía, el drama, el cuento y la novela surgen con fuerza creciente en cada etapa y se renuevan en busca de la extensión y la profundidad. Es evidente, además, la tendencia realista de estas expresiones espirituales, las que en sus exponentes mejor dotados reflejan siempre el esplendor de la naturaleza, los conflictos entre el feudalismo y las aspiraciones progresivas de la nueva sociedad, así como las penurias de los seres humanos sometidos a la servidumbre, la rebeldía que empuja a muchos a intentar su nivelación, o aún la protesta de escritores aislados que demuestran la injusticia y la opresión de los poderosos.

FARRINGTON, "KAIROS" Y AMERICA

Fechada el 20 de abril del corriente año hemos recibido una atenta carta del distinguido helenista y filósofo inglés, Benjamín Farrington, autor de importante trabajos sobre la antigüedad griega y latina. Precisamente en el primer número de nuestra revista dimos una amplia recensión de su

"DIOGENES"

Esta revista, que se publica en varios idiomas con el auspicio de

El período más brillante de la poesía china se considera el de la dinastía Tang, en el siglo XIII de nuestra era. Durante esa época cantó el poeta Wung Wei, quien fue asimismo músico y pintor.

Toda la gama de los sentimientos humanos se expresa enérgicamente en los autores que desfilan según esta apretada síntesis: La ternura, la pasión amorosa, la solidaridad frente al dolor, la nostalgia por el bien perdido, la atracción mágica del paisaje y el fraterno anhelo de justicia que los hombres experimentan en momentos decisivos de la existencia.

Esta obra, que se agrega a la escasa bibliografía sobre el tema, reseña sólo la literatura clásica china desde sus comienzos remotos hasta el Movimiento del Cuatro de Mayo de 1919. — A. Ll.

libro *Science and Politics in the Ancient World*. Farrington recibió con tardanza la revista, pero ahora agradece la cortesía y expresa "la esperanza de que *Kairós* se halle aún activa y floreciente". Agrega también de manera significativa: "Latinoamérica nos impresiona desde aquí como algo parecido a un gigante soñoliento. Esperamos ansiosamente el momento en que despierte, se ponga de pie y nos asombré a todos".

la UNESCO, ha dedicado el número 60 íntegramente al tema de la dialéctica.

Son ocho trabajos, escritos por

especialistas europeos, americanos y otro de origen hindú. Un defecto ya observado en esta publicación, que ahora se repite, es la deficiente traducción al castellano de algunas de las notas mencionadas, sobre las que, por otra parte, no se indica la lengua de que provienen.

Por supuesto es digno de señalarse el hecho de que un organismo internacional de tan alta jerarquía cultural destine un número completo a la dilucidación del problema filosófico indicado. Esto demuestra, sin duda, que cambia el enfoque del pensamiento en todas partes.

La vieja metafísica, herida ya por los certeros dardos de Kant al final del siglo XVII, sirve sólo de adorno para los programas de las sedicentes facultades humanísticas de los países subdesarrollados.

Verdad es que estos ensayos son de un mérito relativo, pero lo que cuenta es la modificación de la perspectiva histórica que ello representa. Nos permitimos, sin embargo, destacar el trabajo de Dinesh Chandra Mathur, de la Universidad de Jaipur, titulado "El juego dialéctico". El autor se propone rescatar la totalidad de la experiencia. "La imposibilidad —expresa— de captar la relación justa entre la experiencia y la dialéctica ha provocado paradojas insolubles o soluciones metafísicas audaces y elevadas, pero no convincentes". Mathur formula algunos análisis muy finos sobre la temática involucrada, tanto en el

ámbito de la filosofía hindú como de la europea tradicional que demuestra conocer a la perfección. Insiste así en la necesidad de la unidad dialéctica de la experiencia. "Quien sólo tenga conocimientos científicos o matemáticos —afirma— e ignore todo lo que se refiere al fértil mundo de la experiencia estética, será como un ciego frente a este aspecto de la realidad, que sólo se puede experimentar y conocer mediante la sensación y la imaginación. La sensación, que pone en juego los sentidos y la imaginación descubre una dimensión de la realidad que no revelaría, por sí sola, ninguna búsqueda, de tipo intelectual y científico."

Mathur no se ocupa de la dialéctica materialista ni alude al materialismo histórico, pero evidencia un aguzado instinto, traducido por el uso y tratamiento del concepto de experiencia.

En su trabajo sobre "Dialéctica y lógica", Pavel V. Kopnin, de Kiev, asegura: "Tal como lo subraya Engels, la lógica formal sólo sirve, como método filosófico del conocer, para usos domésticos, y no da seguridades cuando se quiere utilizarla para explicar los fenómenos estudiados por la ciencia de hoy. En cambio, conserva todo su valor como un estudio del saber deductivo, de las leyes y formas de la deducción de un juicio a partir de los sistemas de juicios formulados anteriormente, y constituye una parte del estudio científico de la demostración, de sus formas, de su estructura y de sus

relaciones con los juicios. La actitud nihilista respecto de la lógica formal y de su problemática no es propia del marxismo, el cual ha trazado las fronteras de su dominio, pero sin repudiarla jamás.

"La lógica formal contemporánea, bajo la forma simbólica de su enunciación, no es una lógica "mala" ni "inferior", sino que, como toda ciencia, tiene sus objetos y sus métodos. Es una región del conocimiento científico, y estudia un aspecto particular del pensamiento. En tal sentido se parece a

las otras ciencias particulares; pero se transforma en lógica "mala" si usurpa las funciones de la metodología general del conocimiento contemporáneo. La lógica formal, bien comprendida, es uno de los medios más eficaces para estudiar la estructura del pensar, y el aparato que elabora se emplea para diversas ciencias."

En el número citado figuran también trabajos de Mario Dal Pra, Dimitri P. Gorski, James K. Feibleman, Raymond Ruyer, H. W. Guggenheim y Marvin Farber.

QUINTO CENTENARIO DE N. MAQUIAVELO

Nicolás Maquiavelo es un representante típico del Renacimiento, de esa época que necesitó titanes y supo crearlos. Uno de estos exponentes es el célebre florentino, historiador, diplomático y filósofo de quien se ha recordado el quinto centenario de su nacimiento.

Como ideólogo de la burguesía naciente, Maquiavelo afirmó que la sociedad no se desarrolla por la voluntad divina, sino en virtud de causas naturales. Para él la energía motriz de la historia son el interés material y la fuerza y en tal sentido señaló la contradicción de intereses entre las masas populares y las clases gobernantes. Como corolario de esta idea propugró la formación de un fuerte estado nacional, libre de luchas intestinas, con lo que aspiraba a domi-

nar la amenaza disolvente del feudalismo, por una parte, y las aspiraciones democráticas aun embrionarias del pueblo, por otra.

Maquiavelo es un hombre con mala prensa a causa de su tratado *El príncipe*, donde aconseja recurrir a toda clase de perfidias para que el gobernante pueda afirmarse en su posición. Su héroe es César Borgia. No obstante, Bacon aseguró que al señalar los recursos del despotismo, Maquiavelo enseñaba la manera de superarlos, y más tarde Macaulay le dedicó un magnífico estudio.

Carlos Marx, por su parte, expresó que el mérito histórico de Maquiavelo estriba en haber sido uno de los primeros en examinar el Estado con ojos humanos e inferir de la razón y de la experiencia, no de la teología, las leyes de aquél.

SANTOS FUERA DE CIRCULACION

El Vaticano acaba de tomar una medida insólita: ha puesto fuera de circulación a docenas de santos que, aparentemente, ya no prestaban ninguna utilidad.

El proceso de desintegración de la fe debe ser muy profundo dentro del catolicismo cuando se llega a estos extremos. Cierto es que

ROCKEFELLER EN SUDAMERICA

Un signo de la tendencia del nuevo gobierno norteamericano está dado por la presencia de Nelson Rockefeller en gira por los países sudamericanos para inaugurar, según se dice, una nueva política en estas latitudes.

Es bien conocida la vinculación del viajero con los monopolios del país del norte que mayores inversiones tienen en esta desdichada

BIOGRAFIAS SINTETICAS Y ASTERISCOS

I. Biografías Sintéticas

Ortega y Gasset: el eminente traductor de Simmel.

Julián Marías: la desconsolada "viuda" de Ortega y Gasset.

Traductor español: el verdade-

los aludidos intermediarios conservan, todavía, una limitada autoridad "regional", es decir, no son despojados de todos sus atributos pero es indudable que poco a poco se han de hundir en el olvido hasta desaparecer por completo.

El más afectado por la resolución resultaría San Cristóbal, patrono de los automovilistas, quien a pesar de contar con el influente patrocinio de Gina Lollobrigida, no logró salvarse de la "purga".

región del mundo colonial.

El mismo diario, "New York Times", refleja su escepticismo por este viaje, seguro que la visita de tan temible personaje no puede ayudar a reajustar, sobre una base de equidad, las relaciones económicas entre la gran potencia y sus víctimas tradicionales. Las clases dirigentes han de celebrar, sin duda, la oportunidad para apretar las coyundas que cada vez sofocan más a los sufridos pueblos del hemisferio sur.

ro *traditore*, y falsificador más famoso a partir de la prehistoria, es decir desde las cavernas de las Hurdes hasta el presente.

Miguel F. Siacca: el peluquero de la filosofía. A ciertas doctrinas filosóficas intenta en vano hacerles la "permanente".

II. Asteriscos

Schleiermacher afirmó que el sentimiento de dependencia (de la

"divinidad") constituye la esencia de la religión. Hegel le hizo la crítica con un certero chiste, que derrumbó tal teoría: también el perro tiene que tener religión porque él se siente dependiente de su amo. Con respecto a éste, el perro, por su fidelidad expresa —en su lenguaje perruno— la *unio mystica* con la divinidad (su amo). Consecuencia: ahora algunas peluquerías para perros se llaman "peluquerías para místicos". Los patilludos y melenudos, hoy en boga, son los "místicos del pelo" (que, según un "pensador" radical, es lo que "más dignifica al hombre") porque ellos experimentan "el sentimiento de dependencia" del atuendo boscoso de su cuero cabelludo. Hay ciertamente una diferencia entre tener la cabeza para llevar el sombrero o exhibirla como base granítica de abundante pelambreira. Con los melenudos se

abre una nueva concepción del mundo y de lo divino. Así, cuando al mamboretá se le pregunte dónde está Dios, el insecto genial y politeísta señalará con su cabeza y sus patitas a cualquiera de esas cumbres boscosas, que pululan por la urbe. Todas las pelambreras y melenas serán dioses para el mamboretá. Es un saludable retorno al politeísmo, después que a los hombres los han aburrido con la monserga del dios único e inexistente. El dios único y creador es el cuento más lucrativo que los "vivos" han hecho a los tontos. Nuestro gran amigo Rousseau ya lo dijo: "No es dios quien ha creado al hombre sino el hombre a dios". *Tata dios* sólo existe metafóricamente como el mejor pintor de paisajes, ya que la variedad de éstos entre cielo y tierra suponen un pintor con buena paleta.

Froilán CONTRERAS

JUAREZ EDITOR

Ha iniciado sus actividades en esta capital Juárez Editor que anuncia un ambicioso programa de publicaciones de filosofía, ciencia, sociología, literatura y otras disciplinas, según un grupo de coleccionistas que se irán integrando paulatinamente.

La Editorial ha presentado ya algunas obras de fondo que corresponden a la serie denominada *Paideuma* donde aparecen los trabajos de filosofía. Entre ellos podemos citar *La Génesis de la dialéctica*, meduloso estudio de Carlos

Astrada, en el que se rastrea el origen de uno de los problemas más importantes del pensamiento antiguo y moderno. También se halla en circulación *Los presocráticos y sus fragmentos*, por Alfredo Llanos. Esta edición de 350 páginas contiene todo el material que resta de los creadores de la filosofía griega, con comentarios y notas mediante los cuales se ofrece una nueva visión de este aspecto de la cultura helénica.

Otros títulos de primera fila merecen citarse. En primer lugar, *La lógica dialéctica y las ciencias*, del profesor rumano Athanase Joja,

excelente estudio de la lógica desde la antigüedad hasta nuestros días, enfocada de acuerdo con el punto de vista del materialismo histórico.

Dentro de la problemática siempre atractiva del idealismo alemán debemos mencionar un ensayo de Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana*, que aparece en una cuidada versión castellana. Por otra parte, quien en cierta manera es el antecedente inmediato de esta corriente o quizá su fundador, Kant, está representado por *La filosofía como un sistema*, célebre escrito que constituye una introducción a muchos aspectos de la filosofía crítica y que por mu-

chos años fue desconocida para los estudiosos.

El pensamiento aristotélico no está ausente, por cierto, pues se anuncia la aparición inminente de *De Anima*, una de las obras claves de la filosofía clásica, traducida de nuevo a nuestro idioma, con notas y comentarios.

Otro trabajo de Astrada, *Dialéctica e Historia*, con especial referencia a la ideología de Herbert Marcuse, y, además, un ensayo interpretativo de gran actualidad, *La filosofía de la historia según Toynbee*, del profesor Kosminsky, cierra este primer conjunto de libros de la Colección Paideuma, que anuncia Juárez Editor.

asociado de Filosofía, es el secretario de redacción. Los últimos números, 12 y 13, del año 1968, están dedicados a Heidegger y Hegel, respectivamente, y se anuncia que el 14 versará sobre Marx.

En las entregas que han llegado hasta nosotros, podemos comprobar una constante superación de esta revista, que se traduce en la calidad de las colaboraciones y el acertado enfoque de muchos temas de la filosofía actual.

literario y una excelente presentación gráfica. Figuran colaboraciones de Alberto Vanasco, "En torno a la literatura latinoamericana"; Blas Raúl Gallo, "Paradoja del bien y el mal", y "La carta al general", excelente cuento de Juan Carlos Martini.

"TRABAJO Y ALIENACION" EN PORTUGUES

La editorial brasileña Paz e Terra, que tiene su sede en Río de Janeiro, acaba de publicar en portugués el libro de Astrada *Trabajo y Alienación*. La versión titulada *Trabalho e Alienação* ha estado a cargo del señor Cid Silveira, excelente conocedor de nuestro idioma, y apasionado, además, de los estudios filosóficos. El traductor ha cumplido su labor con fidelidad y justeza frente a un texto denso y, con frecuencia, erizado de dificultades terminológicas y doctrinarias. Astrada trata en este libro el problema del trabajo y la

alienación en la *Fenomenología* de Hegel y en los *Manuscritos* de Marx, es decir, dos de los puntos raigales de la filosofía contemporánea en íntima relación dialéctica, y es este el primer libro del pensador argentino que se traduce en el Brasil.

La presentación de la obra está a cargo de Moacyr Félix quien con pluma ágil traza un esquema del pensamiento de Astrada y acepta con éste que la historia debe concebirse como un proceso cuyo sentido es precisamente el rescate del hombre de su alienación mediante una praxis radical.

El volumen contiene más de cien páginas y merece destacarse el irreprochable aspecto gráfico muy cuidado en sus detalles.

CUENTIPOEMAS PARA CAROLINA

La literatura infantil es un género difícil que ha tentado con suerte varia a muchos literatos. Entre nosotros tiene escasos representantes ciertamente. A este pequeño grupo se agrega ahora el libro de Ana M. Zabaloy de Iranzi, *Cuentipoemas para Carolina* (Ediciones del Candil), ilustrado por Hugo Soubielle. Se trata de un trabajo de delicada construcción poética, riqueza metafórica y acentuado lirismo. Exalta con fervoro-

so entusiasmo el paisaje de la llanura bonaerense, lo familiar y cotidiano que no parece contener ninguna dimensión superior, pero que en la pluma de esta poetisa intuitiva y fina asume el carácter de una verdadera transfiguración.

El mérito mayor del libro lo constituye el intento logrado de presentarle al niño el ámbito dentro del cual vive inmerso, embellecido por la magia de la palabra y el lenguaje figurado, el cual extrae su materia de la realidad viviente.

A. R.

DIALOGOS

Esta revista trimestral es una publicación del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico. Su director, Ludwig Schajowicz, que dirige a la vez el citado Departamento, cuenta con la colaboración de los directores asociados José Echeverría, José M. Lázaro y Monelisa Pérez Marchand. Nuestro compatriota, profesor Angel J. Casares, director

REVISTA "MACEDONIO"

Se ha incorporado al quehacer intelectual la revista *Macedonio* que dirigen Juan Carlos Martini y Alberto Vanasco. Este primer número contiene un variado material

LUIS W. VITA

En San Pablo, donde ejercía su magisterio, fue regentemente el profesor y filósofo brasileño Luis Washington Vita.

Con la muerte del distinguido pensador pierde el país hermano un auténtico valor en esta disciplina y el ámbito de la cultura americana un espíritu inquieto, solidario en la lucha y el destino de los pueblos del continente.

LIBRERIA ABC

En el amplio y moderno local de Florida 725 abrió sus puertas la librería ABC. Este nuevo centro se dedicará particularmente a libros alemanes e ingleses, de los que presentará las novedades más importantes en ciencia, filosofía, li-

teratura, teatro y otros clásicos en general.

Los directores de este establecimiento se disponen a integrar sus secciones con la producción intelectual europea y americana más selecta por lo que en un futuro próximo ofrecerán libros en francés y en castellano.

KAIROS

KAIROS recuerda a los suscriptores del interior, que no han

renovado sus suscripciones, que deben hacerlo a la brevedad para evitar la suspensión de los envíos correspondientes.

LIBROS RECIBIDOS

Brès Yvon, *La psychologie de Platon* (P.U.F.), París, 1968.

Demetz Peter, *Marx, Engels y los poetas*, Barcelona, 1968.

Daus Federico, *El desarrollo argentino* (Eudeba), 1969.

Ibarguren Carlos, *La historia que he vivido* (Eudeba), 1969.

Kojève Alexandre, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Gallimard), París, 1968.

Von Clausewitz, *De la guerra*. (Círculo Militar), Bs. As., 1968.

Valoración de la Fenomenología del Espíritu

NUEVOS ESTUDIOS
SOBRE LA
FILOSOFIA HEGELIANA

CeDInCI

DIVERSOS ENSAYOS SOBRE LA GRAN OBRA DE HEGEL,
SEGUN EL ENFOQUE DE CARLOS ASTRADA Y DE
OTROS ESPECIALISTAS

EN TODAS LAS LIBRERIAS

EDITORIAL DEVENIR

TALCAHUANO 468

CAPITAL FEDERAL

EDITORIAL DEVENIR

Astrada, Carlos: EL MITO GAUCHO - Moderna
valoración del MARTIN FIERRO \$ 300.—

Astrada, Carlos: DIALECTICA Y POSITIVIS-
MO LOGICO \$ 250.—

Llanos, Alfredo: DEMOCRITO Y EL MATE-
RIALISMO, con traducción completa de los
fragmentos \$ 250.—

Marx, Carlos: DIFERENCIA EN LA FILOSO-
FIA DE LA NATURALEZA EN DEMO-
CRITO Y EN EPICURO (Tesis Doctoral).
Primera traducción castellana \$ 250.—

Raed, José: ROSAS Y EL CONSUL GENERAL
INGLES. Las Condecoraciones \$ 350.—

Codina, Iverna: AMERICA EN LA NOVELA \$ 250.—

Andradé, Olegario V.: LAS DOS POLITICAS
CONSIDERACIONES DE ACTUALIDAD . \$ 150.—

Llanos Alfredo: ACTUALIDAD DE ROUSSEAU \$ 100.—

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